DISPUTACION XVI

LA CAUSA FORMAL ACCIDENTAL

Muchas de las cosas explicadas a propósito de las formas sustanciales son aplicables a las accidentales; en efecto, convienen de algún modo en el concepto general y tienen según él muchas cosas comunes que no es menester repetir aquí. En definitiva, pues, explicaremos cómo conviene esta causalidad a los accidentes y si tienen, según dicha razón, algo peculiar.

SECCION PRIMERA

SI TODOS LOS ACCIDENTES EJERCEN UNA VERDADERA CAUSALIDAD FORMAL, Y SOBRE QUÉ EFECTO

1. El motivo de duda está en que el accidente ni es causa formal de su sujeto ni del compuesto; por consiguiente no posee efecto alguno; luego tampoco posee una causalidad verdadera y esencial. Esta última consecuencia es evidente, puesto que la causa y el efecto son correlativos; la primera, a su vez, está clara por la suficiente enumeración de las partes; el antecedente en cuanto a su primera parte se prueba por ser la sustancia el sujeto del accidente y porque el accidente no puede ser la causa formal de la sustancia. Y en cuanto a su segunda parte se prueba, porque si el accidente fuese la causa formal del compuesto, dicho compuesto sería un uno *per se,* porque de una causa propia y esencial resulta un efecto propio y esencial; mas el compuesto de accidente y sujeto no es un uno *per se;* luego.

DISPUTATIO XVI

DE FORMALI CAUSA ACCIDENTALI

Multa quae de substantialibus formis dicta sunt, accidentalibus applicari possunt; conveniunt enim aliquo modo in ea communi ratione et secundum eam multa habent communia, quae hic repetere non oportebit. Tandem ergo explicabimus quomodo haec causalitas accidentibus conveniat, et an secundum eam rationem aliquid habeant singulare.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNIA ACCIDENTIA VERAM EXERCEANT CAUSALITATEM FORMALEM, ET CIRCA QUEM EFFECTUM

1. Ratio dubitandi est quia accidens neque est causa formalis sui subiecti nec compositi; ergo nullum effectum habet; ergo neque veram ac per se causalitatem. Haec ultima consequentia est evidens, quia causa et effectus correlativa sunt; prima vero constat a sufficienti partium enumeratione; antecedens autem quoad priorem partem probatur, quia subiectum accidentis est substantia; non potest autem accidens esse causa formalis substantiae. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia si accidens esset formalis causa compositi, tale compositum esset per se unum, quia ex causa propria et per se consurgit proprius ac per se effectus; sed compositum ex accidente et subiecto non est per se unum; ergo.

2. *Refutación de la opinión de Auréolo.*— Respecto de este problema puede traerse a colación la opinión de Auréolo citada por Capréolo, *In II*, dist. 18, q. 1, quien afirma que ningún accidente posee la entidad propia de la forma mediante la cual modifica formalmente al sujeto, sino que es la actuación misma. Mas apenas puede entenderse qué es lo que quiso decir, a no ser que, por ventura, haya entendido que ningún accidente es algo realmente distinto de la entidad de la sustancia, sino que es únicamente un modo, cosa que está en contradicción y disonancia con las verdades de la fe por muchos conceptos. ¿Pues quién sería capaz de comprender que los accidentes estén separados en la Eucaristía y que permanezcan sin la entidad de la sustancia, y que no posean entidad alguna propia, realmente distinta de la entidad de la sustancia? ¿Cómo, igualmente, puede entenderse debidamente toda la doctrina que defiende la fe sobre las cualidades infusas, si éstas no tienen sus entidades propias, distintas de la entidad natural de la sustancia? Además, esa opinión está en contra de la experiencia cuanto puede estarlo una realidad física; pues ¿quién hay que viendo que el aire está ahora iluminado y después queda privado de la luz no perciba casi con los ojos que la luz es una entidad distinta de la sustancia del aire? Y no quiero hablar de otros puntos que hemos de exponer en sus lugares propios acerca de la cantidad, de la cualidad, etc. Por otra parte, esa opinión en tal sentido no se apoya en argumento alguno probable, pues ¿por qué va a estar en contradicción con la naturaleza del accidente el poseer una entidad propia distinta de la sustancia y naturalmente dependiente de ella? No obstante, acaso no haya sido ésta la intención de dicho autor, sino que el accidente, bien se trate de una realidad distinta del sujeto, bien no, no se distingue en realidad de la actuación o de la inhesión en el sujeto; en efecto, todos los argumentos que cita Capréolo en aquel pasaje parece que se dirigen a esto. De acuerdo con este sentido no se excluye que el accidente pueda ser verdadera y propiamente una forma; sin embargo no explica bien la causalidad formal de la misma. También en este sentido es peligrosa tal sentencia, según lo hace notar allí Capréolo; en efecto, si la información o —lo que es lo mismo— la inhesión del accidente no es en la realidad distinta de él, no es posible comprender cómo se pueda conservar el accidente sin su actual inhesión, cosa que nos enseña la fe que se da en la Eucaristía. Por otra parte, si los argumentos que allí cita Capréolo fuesen de algún peso, probarían lo mismo respecto de la forma sustancial y de su información; efectivamente, todos insisten principalmente en esto, en averiguar en qué consiste dicha información, si es que es algo distinto del acidente, a ver si es algo relativo o absoluto y otras cosas semejantes, cuestiones corrientes en la información sustancial y en cualquier otra unión.

2. *Aureoli opinio reiicitur.*— Circa hanc quaestionem referri potest opinio Aureoli apud Capreolum, In II, dist. 18, q. 1, dicentis nullum accidens habere propriam entitatem formae, per quam formaliter afficiat subiectum, sed esse ipsam actuationem. Quod vix intelligitur quid significet, nisi fortasse intellexit nullum accidens esse rem distinctam realiter ab entitate substantiae, sed modum tantum, quod multis modis repugnat et dissonat veritatibus fidei. Quis enim intelligat accidentia in Eucharistia separari, et manere sine entitate substantiae, et quod non habeant propriam aliquam entitatem distinctam realiter ab entitate substantiae? Item, quomodo potest recte intelligi tota doctrina quam fides docet de qualitatibus infusis, si illae non habent proprias entitates distinctas ab entitate naturali substantiae? Est praeterea illa sententia contra experientiam quantum res physica esse potest; quis enim videns aerem illuminari nunc et postea amittere lumen, non fere videat oculis lumen esse entitatem quamdam distinctam a substantia aeris? Omitto alia quae de quantitate, qualitate, etc., suis locis dicemus. Praeterea, illa sententia in eo sensu nulla rationi probabili nititur; cur enim repugnat rationi accidentis quod habeat entitatem propriam distinctam a substantia et naturaliter pendentem ab illa? Fortasse tamen non fuit hic sensus illius auctoris, sed quod accidens, sive sit res distincta a subiecto sive non, in re non distinguatur ab actuatione seu inhaerentia in subiecto; omnia enim argumenta quae ibi refert Capreolus ad hoc tendere videntur. Iuxta quem sensum non excludit quin accidens esse possit vere ac proprie forma, male tamen explicat formalem causalitatem eius. Estque etiam in hoc sensu periculosa sententia, ut ibi notat Capreolus; nam si informatio vel (quod idem est) inhaerentia accidentis non est in re distincta ab illo, intelligi non potest quomodo accidens sine sua actuali inhaerentia conservetur, quod tamen in Eucharistia fieri docet fides. Praeterea, si argumenta quae ibi refert Capreolus essent alicuius momenti, idem probarent in forma substantiali et informatione eius; omnes enim in hoc potissime insistunt, ut inquirant quid sit illa informatio, si est aliquid distinctum ab accidente, an sit respectivum vel absolutum, et alia huiusmodi quae in substantiali informatione et in qualibet unione vulgaria sunt.

3. *Múltiple división de los accidentes.*— Así, pues, para dar solución al problema planteado, hay que distinguir diversas clases de accidentes. En efecto, hay unos accidentes que modifican propia e intrínsecamente la realidad a la que se dice que advienen; otros que son sólo denominación extrínseca, como la acción respecto del agente y el hábito o el traje respecto del hombre vestido. A su vez, de la primera clase de accidentes hay algunos que tienen entidad propia y realidad distinta tanto de la sustancia como de las otras entidades accidentales. Otros, en cambio, son únicamente ciertos modos unidos a otras entidades, los cuales a veces se identifican realmente con la sustancia, como por ejemplo la presencia local; mientras que a veces se identifican con otros accidentes, como le sucede a la figura respecto de la cantidad y a la relación de semejanza —si es que se trata de un modo distinto— con la blancura.

Las entidades accidentales tienen verdadera causación formal

4. Así, pues, afirmo en primer lugar: los accidentes que tienen entidad propia distinta de la sustancia ejercen una causalidad formal propia y verdadera. No es que afirme que este concepto les conviene unívocamente, pues en esto tendrán características idénticas a las que tiene la razón de ser o la de existencia misma; en efecto, siendo la forma la que confiere el ser, si el ser que dicha forma confiere no es ser unívocamente, esa forma no será unívocamente causa formal. Sin embargo, igual que el accidente, aunque sea ente por analogía, con todo es ente con verdad y propiedad y no metafóricamente, poseyendo un ser real verdadero y propio, del mismo modo el accidente que confiere tal ser es verdadera y propiamente causa formal, aunque no lo sea unívocamente. Además la sustancia está verdaderamente en potencia pasiva y recep-

3. *Multiplex accidentium divisio.*— Ut ergo quaestionem propositam expediamus, distinguenda sunt varia genera accidentium. Quaedam enim sunt quae proprie et intrinsece afficiunt rem cui accidere dicuntur; alia, quae solum extrinsece denominant, ut actio respectu agentis et habitus seu vestimentum respectu hominis vestiti. Priora rursus accidentia, quaedam sunt habentia propriam entitatem et realitatem distinctam tam a substantia quam ab aliis entitatibus accidentalibus. Alia vero sunt tantum quidam modi affixi aliis entitatibus, qui interdum realiter sunt idem cum substantia, ut verbi gratia, praesentia localis, interdum vero sunt idem cum aliis accidentibus, ut figura cum quantitate, et relatio similitudinis (si est modus distinctus) cum albedine.

Accidentales entitates vere causant formaliter

4. Dico ergo primo: accidentia quae propriam habent entitatem distinctam a substantia, propriam ac veram exercent causalitatem formalem. Non assero hanc rationem eis univoce convenire; in hoc enim eadem ratio erit quae de ratione entis aut de ipso esse; nam, cum forma sit quae dat esse, si esse quod dat talis forma non est univoce esse, talis forma non erit univoce causa formalis. Tamen, sicut accidens, quamvis analogice sit ens, nihilominus vere ac proprie est ens et non metaphorice, verumque ac proprium esse reale habet, ita accidens quod dat tale esse est vere ac proprie causa formalis, etsi non sit univoce talis. Praeterea, substantia vere est in potentia passiva

tiva respecto de dichos accidentes; por tanto, en sentido contrario, los accidentes mismos son los propios actos que actualizan y que vienen a llenar esa capacidad receptiva estando inherentes en ella y siendo sustentados por ella; luego son formas con propiedad y tienen una causalidad formal propia. Este es el sentido de todos los filósofos y teólogos, quienes llaman a estos accidentes causas formales. En apoyo de ello está también la divina teología al llamar a la justicia inherente causa formal de nuestra justificación. Finalmente, estos accidentes son causa de sus propios efectos; y no son extrínsecos, sino que son intrínsecos, puesto que por sí mismos constituyen intrínsecamente sus efectos. Por tanto no puede suceder ni por divina potencia que tales efectos se produzcan sin semejantes causas, como por ejemplo el que lo blanco se produzca sin la blancura. Así, pues, siendo evidente que estos accidentes no son causas materiales, es menester que sean causas formales, ya que fuera de estas dos no existe ningún otro género de causa intrínseca.

5. De aquí cabe inferir que aquellos cuatro elementos que se explicaron antes en la causa formal sustancial se encuentran también proporcionalmente en esta causa formal accidental, a saber, el principio formal y próximo de causación, la condición necesaria, la causalidad y el efecto. En este género el principio tanto principal como próximo es la entidad misma de dicha forma, apta por su naturaleza para informar de tal suerte; la cual aptitud no consiste en algo realmente distinto de la entidad de dicha forma, sino que es su diferencia intrínseca y esencial, puesto que a ello está esencial y primariamente ordenada por su naturaleza, al igual que se dijo de la forma sustancial. Igualmente, por ser esa aptitud absolutamente inseparable de dicha entidad incluso por potencia divina, lo cual constituye un indicio de que no se trata de un modo realmente distinto. Además, porque si la aptitud para informar fuese una especie de potencia realmente distinta de la forma accidental, se trataría de un accidente, respecto del cual habría que preguntarse de nuevo a ver si modifica por sí mismo, cosa que no podría negarse si no queremos incurrir en un proceso al infinito; ni puede encontrarse otra razón alguna de por qué dicha aptitud

et receptiva talium accidentium; ergo e converso accidentia ipsa sunt proprii actus actuantes et quasi replentes illam capacitatem receptivam eique inhaerent et ab ea sustentantur; ergo sunt proprie formae propriamque causalitatem formalem exercent. Atque ita sentiunt omnes philosophi et theologi, qui haec accidentia causas formales vocant. Favetque divina theologia, dum iustitiam inhaerentem vocat causam formalem nostrae iustificationis [1]. Denique haec accidentia sunt causae suorum propriorum effectuum, et non extrinsecae, sed intrinsecae, quia per se ipsa intrinsece constituunt suos effectus. Unde fieri non potest per divinam potentiam ut tales effectus fiant sine talibus causis, ut album, verbi gratia, sine albedine. Cum ergo constet haec accidentia non esse causas materiales, necesse est ut sint causae formales; nullum enim est aliud genus causae intrinsecae praeter haec duo.

5. Hinc colligere licet quatuor illa quae in causa formali substantiali supra declarata sunt, eadem proportione reperiri in hac formali causa accidentali, nimirum, formale principium ac proximum causandi, conditionem necessariam, causalitatem et effectum. Principium, tam principale quam proximum, in hoc genere, est ipsa entitas talis formae natura sua apta ad sic informandum, quae aptitudo non est aliquid in re distinctum ab entitate talis formae, sed est intrinseca et essentialis differentia eius, nam ad hoc est per se primo ex natura sua instituta, sicut de forma substantiali dictum est. Item, quia illa aptitudo omnino est inseparabilis a tali entitate, etiam per divinam potentiam, quod est signum non esse modum ex natura rei distinctum. Praeterea, quia si aptitudo ad informandum esset quasi potentia quaedam ex natura rei distincta a forma accidentali, illa esset quoddam accidens; de quo rursus interrogandum est an per se afficiat; quod negari non poterit nisi velimus in infinitum procedere; nec poterit reddi alia ratio, cur illa aptitudo proxime

[1] Conc. Trid., sess. 6, c. 7.

sea próximamente causa de modificación, o sea la razón próxima de modificar, si no es porque está intrínsecamente ordenada a ello por su naturaleza; mas esto mismo es lo que con toda verdad se afirma respecto de la propia entidad accidental; luego en ella hemos de detenernos y afirmar que ella misma por sí es apta para ejercer esta causalidad. Por lo que atañe a la condición asimismo necesaria para causar, nada peculiar se ofrece que decir aquí fuera de lo que ya se dijo a propósito de la forma sustancial; efectivamente, sólo puede requerirse como condición necesaria la proximidad e indistancia, pues la existencia no es propiamente una condición, según se explicó allí mismo.

Explicación de dicha causalidad

6. Por lo que a la causalidad se refiere, hay que filosofar igualmente del mismo modo; en efecto, no puede negarse que se trata de algo realmente distinto de la forma y del sujeto, puesto que Dios puede conservar la entidad total de la forma accidental y del sujeto sin que el accidente ejerza su causalidad formal sobre el sujeto; y esto resulta absolutamente incomprensible si la causalidad actual no es algo distinto de la forma que la causa y del sujeto que la recibe, ya que la separación en la realidad es señal evidente de distinción real, según antes se demostró. Me queda por añadir todavía que tal causalidad no es algo distinto de la unión o inhesión actual del accidente en su sujeto, según se afirmó respecto de la forma sustancial, pues existe la misma razón proporcional.

7. *Solución a los argumentos de Auréolo.*— Mas se impone aquí responder brevemente a los argumentos de Auréolo. Es el primero que o esa información es algo absoluto o relativo; si es absoluto, será, en consecuencia, separable de la forma por la potencia absoluta de Dios, de tal suerte que eso absoluto permanezca en el sujeto sin la forma, puesto que Dios puede separar cualquier absoluto de otra cosa. Empero si es relativo, el estar informado, como por ejemplo el estar blanco, será, consecuentemente, algo relativo. Segundo, porque si es algo distinto de la forma, ¿a qué predicamento pertenece? Pertenecerá sobre todo al predicamento de la acción; mas esto no puede afirmarse, porque, de

afficiat vel sit proxima ratio afficiendi, nisi quia ad hoc est intrinsece ex natura sua instituta; sed hoc ipsum verissime dicitur de ipsa entitate accidentali; ergo in illa sistendum est et dicendum ipsam per seipsam esse aptam ad hanc causalitatem praestandam. De conditione item necessaria ad causandum nihil peculiare hic dicendum occurrit, praeter ea quae dicta sunt de forma substantiali; sola enim propinquitas et indistantia requiri potest ut conditio necessaria, existentia enim proprie non est conditio, ut ibidem declaratum est.

Explicatur dicta causalitas

6. De causalitate item eodem modo philosophandum est; negari enim non potest quin sit aliquid ex natura rei distinctum a forma et a subiecto, quandoquidem potest Deus conservare totam entitatem formae accidentalis et subiecti absque eo quod accidens exerceat suam causalitatem formalem circa subiectum; quod intelligi nullo modo potest nisi actualis causalitas sit aliquid distinctum a forma causante et subiecto recipiente, nam separatio in re est signum evidens distinctionis in re, ut supra ostensum est. Addo vero ulterius huiusmodi causalitatem non esse aliud ab actuali unione vel inhaerentia accidentis in subiecto, sicut dictum est de forma substantiali; est enim eadem ratio proportionalis.

7. *Aureoli argumenta enodantur.*— Oportet tamen hic breviter satisfacere argumentis Aureoli. Primum est, quia vel illa informatio est quid absolutum vel respectivum; si absolutum, ergo separabile a forma per potentiam Dei absolutam, ita ut tale absolutum maneat in subiecto sine forma, quia Deus potest separare quodcumque absolutum ab alio. Si vero relativum, ergo esse informatum, ut, verbi gratia, esse album, est relativum. Secundo, nam si est quid distinctum a forma, cuiusnam praedicamenti est? Maxime enim erit de praedicamento actionis; hoc autem dici non potest, quia alias

lo contrario, la causalidad de la forma no sería causalidad formal, sino eficiente. Tercero, si la actuación de la forma es algo distinto, dado que ella actualiza principalmente al sujeto, pregunto a ver si lo actualiza por sí misma o mediante una cosa distinta; si lo hace mediante algo distinto, entramos en un proceso al infinito; si lo hace por sí misma, sería mejor, en consecuencia, detenerse en la forma misma. A estos argumentos se reducen todos los que pone allí Capréolo con toda amplitud, excepción hecha de los que corresponden a la distinción de la cantidad respecto de la sustancia, de los que nos ocuparemos en su debido lugar.

8. A ellos, empero, responde Capréolo dando por supuesta la distinción real entre la esencia y la existencia y afirmando que la actuación de la forma es algo distinto de la forma; pero que no se trata de un accidente distinto, sino que es el ser de la forma misma, el cual queda reducido a la especie de la forma, de la que dimana. Empero lo que da por supuesto no es necesario en el problema presente, ni puede resultar satisfactorio en su sentencia, si se expresa consecuentemente, ya que implica contradicción el que la actuación esté separada de la forma informante; ahora bien, de acuerdo con su sentencia, Dios en la humanidad de Cristo separa de la forma informante su existencia, y con la misma razón podría hacer otro tanto en la forma accidental. Ni es convincente la respuesta que allí insinúa, a saber, que Dios no puede separar de la forma su existencia propia, si no la suple mediante una existencia distinta. Concedamos que esto sea así; con todo, esa existencia distinta, mediante la cual suple Dios la existencia propia de la forma, no es un efecto formal de la forma. Además, aun separada e impedida esa existencia propia, permanece la información propia; luego es algo distinto de la existencia. Consecuentemente, habría que afirmar sin duda en dicha sentencia que esa acción no pertenece al ser de la existencia, sino al ser de la esencia del compuesto total, y que es algo anterior al ser mismo de la existencia, según se echa de ver en la humanidad de Cristo, en la cual, de acuerdo con esta sentencia, sólo existió el ser propio de la esencia y, no obstante, se dio en ella la actuación propia del alma, de la que se vio privada el alma en la muerte de Cristo, siendo así que no fue privada nuevamente de ser alguno de la existencia. Y la cantidad en la Eucaristía

causalitas formae non esset formalis, sed efficiens. Tertio, quia si actuatio formae est quid distinctum, cum ipsamet maxime actuet subiectum, inquiro an actuet per seipsam vel per aliquid aliud; si per aliud, procedetur in infinitum; si per seipsam, ergo satius fuerit stare in ipsa forma. Et ad haec argumenta reducuntur omnia quae ibi latissime Capreolus refert, praeter ea quae pertinent ad distinctionem quantitatis a substantia, quae suo loco tractabimus.

8. Ad haec autem respondet Capreolus supponendo distinctionem realem inter esse et essentiam et dicendo actuationem formae esse aliquid distinctum a forma; illud autem non esse aliud accidens, sed esse ipsius formae, quod reducitur ad speciem formae, a qua fluit. Sed id quod supponit non est necessarium in praesenti, neque satisfacere potest in eius sententia, si consequenter loquatur; nam implicat contradictionem separari actuationem illam a forma informante; at vero iuxta illius sententiam Deus separat esse a forma informante in Christi humanitate, et eadem ratione posset idem facere in forma accidentali. Nec satisfacit responsio quam ibi insinuat, scilicet, Deum non posse separare esse proprium a forma, nisi illud suppleat per aliquod esse alienum. Esto enim hoc ita sit, nihilominus illud esse alienum, per quod Deus supplet esse proprium, non est effectus formalis formae. Item, separato et impedito esse proprio, manet informatio propria; ergo est aliquid distinctum ab esse. Et ita esset sine dubio dicendum consequenter in illa sententia, actionem illam non pertinere ad esse existentiae, sed ad esse essentiae totius compositi, esseque aliquid prius ipso esse existentiae, ut patet in Christi humanitate, in qua, iuxta illam sententiam, solum fuit esse essentiae proprium, et tamen in illa fuit propria actuatio animae, qua privata fuit anima in Christi morte, cum tamen non fuerit privata denuo aliquo esse existentiae. Et quantitas in Eucharistia privatur sua actione et non

está privada de su acción y no lo está de su existencia. Por consiguiente estos argumentos han de resolverse prescindiendo de la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia.

9. Así, pues, por lo que se refiere al primero hay que decir que esta información o actuación es algo absoluto que incluye esencialmente una relación trascendental. Mas es algo absoluto no como una entidad realmente distinta de la entidad de la forma, sino como un modo realmente distinto, implicando contradicción desde este punto de vista el que tal modo se conserve sin la forma misma, aunque no suceda lo contrario. Incluye además dicho modo la relación trascendental de la unión actual con el sujeto, implicando contradicción por este capítulo la permanencia de dicho modo en la realidad sin que permanezca ese sujeto modificado e informado por tal accidente. Ni es algo nuevo o raro el que un modo absoluto incluya esencialmente una relación trascendental, sino que es algo muy frecuente y común a muchas entidades, sobre todo si son imperfectas e incompletas. Ni se sigue tampoco de aquí que las denominaciones derivadas de las formas absolutas sean relativas, como blanco, o estar blanco y otras semejantes; en efecto, estas denominaciones no se toman —por así decirlo— de las uniones, sino de las formas que están unidas, y las formas son absolutas. Al segundo argumento se responde debidamente diciendo que este modo de información queda reducido al predicamento de la forma accidental, por ser un modo en cierta manera completivo de su ser, al igual que la subsistencia es a su manera completiva del ser de la sustancia. Si alguno dijese que estas causalidades se reducen a los predicamentos de la acción o de la pasión, no en cuanto acciones, sino en cuanto causalidades específicamente distintas, acaso no se equivocaría mucho; mas esto lo examinaremos al tratar del número suficiente de predicamentos. Al tercer argumento respondo que la actuación no actúa propiamente al sujeto, sino que une la forma al sujeto, y mediante esta forma es actuado el sujeto; al igual que tampoco es la acción la que propiamente obra, sino que une la causa agente al efecto en su género. Por tanto, del mismo modo que la acción en el grado en que procede del agente no se realiza mediante otra acción, sino por sí misma, igualmente esa actuación en el grado en que actúa o modifica al sujeto, no lo modifica mediante otra realidad,

sua existentia. Illa ergo argumenta solvenda sunt abstrahendo ab illa quaestione de distinctione essentiae et existentiae.

9. Ad primum ergo dicendum est hanc informationem vel actuationem esse quid absolutum, includens essentialiter transcendentalem respectum. Est autem quid absolutum non ut entitas realiter distincta ab entitate formae, sed ut modus ex natura rei distinctus, et ex hac parte implicat contradictionem conservari talem modum sine ipsa forma, licet non e converso. Includit praeterea modus ille transcendentalem respectum actualis unionis ad subiectum, et ex hac parte implicat contradictionem manere in rerum natura modum illum, quin subiectum maneat affectum et informatum tali accidente. Neque est novum aut singulare modum absolutum includere essentialiter trancendentalem respectum, sed est valde frequens et commune multis entitatibus, praesertim imperfectis et incompletis. Neque inde etiam sequitur denominationes sumptas a formis absolutis esse respectivas, ut album aut esse album et similes; nam hae denominationes non sumuntur ab unionibus (ut sic dicam), sed a formis unitis: formae autem absolute sunt. Ad secundum, recte dicitur hunc modum informationis reduci ad praedicamentum formae accidentalis; quia est modus complens quodammodo esse eius, sicut subsistentia suo modo complet esse substantiae. Si quis vero diceret has causalitates revocari ad praedicamenta actionis vel passionis, non ut actiones, sed ut causalitates specie distinctas, fortasse non admodum erraret; id vero examinabimus tractando de sufficientia praedicamentorum. Ad tertium respondeo actuationem proprie non actuare subiectum, sed unire formam subiecto, per quam formam subiectum actuatur; sicut actio proprie non agit, sed coniungit causam agentem effectui in suo genere. Unde, sicut actio, eo modo quo est ab agente, non est pér aliam actionem, sed per seipsam, ita illa actuatio, eo modo quo actuat vel attingit subiectum, non per aliud,

sino por sí misma. Ni por lo que a esto se refiere, son iguales las características de la forma, puesto que la forma en su entidad precisiva no incluye esencialmente la relación trascendental de la unión actual, a la que sin embargo incluye dicha actuación.

Explicación del efecto de esta forma

10. Por lo que atañe al cuarto, al efecto concretamente, hay que afirmar que el efecto propio de esta forma es sólo el compuesto accidental, por ser él lo que primaria e inmediatamente resulta del accidente en cuanto informa al sujeto, y ser él solo lo que intrínsecamente y a su modo depende esencialmente de dicha forma; por tanto éste es el efecto propio y único de tal forma. Además, el efecto de esta forma no puede ser el sujeto mismo, por ser una sustancia, la cual de suyo es anterior al accidente; por consiguiente, es menester que sea el compuesto, ya que no hay ninguna otra cosa que pueda serlo. Se podrá decir que hay un medio entre estas cosas, a saber, el que el sujeto sea modificado por la forma accidental, por ejemplo, que el efecto de la blancura sea ponerse blanco el sujeto, por así decirlo, o estar blanco, que es lo mismo; y esto es algo distinto del compuesto total de sujeto y blancura, ya que expresa únicamente el efecto que se da en el sujeto como consecuencia de la blancura; por consiguiente este es el efecto formal de la forma accidental, y no todo el compuesto. Respondo que el que la blancura convierta al sujeto en blanco y el constituir juntamente con él un compuesto accidental determinado son absolutamente lo mismo, sin que haya más diferencia que el modo de significación, según es claro por los términos mismos y por lo que se dijo anteriormente respecto de la forma sustancial. Sólo hay que advertir que el compuesto accidental, aunque en el género de la causa formal sea efecto de la sola forma accidental, con todo, en absoluto no resulta de la forma sola, sino al mismo tiempo y principalmente del sujeto mismo. Acaece por eso que dicho efecto puede ser significado o bien precisivamente en cuanto es causado por la forma, y en este sentido decimos que el efecto de la blancura es hacer blanco al sujeto; o bien absolutamente, en cuanto de ese sujeto determinado y de esa forma resulta esto blanco, y de esta suerte se dice que el compuesto accidental es un efecto de la forma accidental.

sed per seipsam attingit. Neque quoad hoc est eadem ratio de ipsa forma, quia forma in sua praecisa entitate non includit essentialiter transcendentalem respectum actualis unionis, quem tamen includit illa actuatio.

Declaratur effectus huius formae

10. De quarto, scilicet, de effectu, dicendum est proprium effectum huius formae esse solum compositum accidentale, nam illud est quod primo et immediate consurgit ex accidente informante subiectum, et illud solum est quod intrinsece et suo modo essentialiter pendet a tali forma; ergo hic est proprius et unicus effectus talis formae. Deinde effectus huius formae non potest esse subiectum ipsum, cum sit substantia, quae ex se est prior accidente; ergo oportet ut sit compositum, quia nihil est aliud quod esse possit. Dicetur fortasse inter haec dari medium, scilicet subiectum esse affectum accidentali forma, ut, verbi gratia, effectum albedinis esse subiectum albere, ut sic dicam, seu esse album, quod idem est; hoc autem quid distinctum est a toto composito ex subiecto et albedine, nam dicit tantum effectum relictum ab albedine in subiecto; hic ergo est effectus formalis formae accidentalis, et non totum compositum. Respondeo albedinem reddere subiectum album et cum illo constituere tale compositum accidentale, idem omnino esse solumque in modo significandi differre, ut constat ex ipsis terminis et ex superius dictis de forma substantiali. Solum est advertendum accidentale compositum, licet in genere causae formalis sit effectus solius formae accidentalis, absolute tamen non consurgere ex sola forma, sed simul et maxime ex ipso subiecto. Quo fit ut ille effectus significari possit vel praecise ut causatur a forma, et sic dicimus effectum albedinis esse reddere album subiectum; vel absolute, ut ex tali subiecto et forma consurgit hoc album, et hoc modo dicitur compositum accidentale esse effectus formae accidentalis.

11. *Solución del motivo de duda.*— Ni constituye un obstáculo el motivo de duda expuesto al principio; en efecto, hay equivocidad en aquel término *esencialmente* cuando se le aplica al efecto en cuanto es efecto o en cuanto es un solo compuesto; pues aunque el compuesto accidental no sea esencialmente uno en la razón de ser, sino sólo accidentalmente, en la razón de efecto es esencialmente efecto de la forma accidental; efectivamente se trata de relaciones y razones formales diversas, y por eso no hay inconveniente alguno en que aquel compuesto que no es uno esencial sino accidentalmente en cuanto tal, sea un efecto esencial de la forma accidental; ya que tal compuesto, sea cual sea, exige de por sí esencialmente dicha forma, en cuanto es tal compuesto determinado, siendo por tanto causado esencialmente por ella en su género.

Por qué no resulta un uno «per se» del accidente y del sujeto

12. *Se refuta el argumento de algunos.*— Mas, a fin de desentrañar esto desde sus raíces, puede preguntarse por qué no resulta un ente uno *per se* de la forma accidental y del sujeto, dado que dicha forma se une con tal sujeto verdadera y realmente por sí misma. Piensan muchos que la razón está en que la forma accidental supone en el sujeto algún ser de existencia, y que ella confiere también su ser de existencia propio y peculiar; y de un doble ser de existencia no puede resultar compuesto un uno *per se*, sino únicamente *per accidens*. Así opina Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 5; y lo indica Enrique, *Quodl.* X, q. 8, donde dice que si el accidente no poseyera en el sujeto su propio ser, sino que tuviera sólo el ser del sujeto, de ningún modo compondrían un ente uno *per accidens*, sino *per se*. Esta es la razón, según refiere allí mismo, de que algunos de los que defendían muchas formas sustanciales esencialmente ordenadas en el mismo compuesto, para dejar a salvo el que de ellas resultaba un uno *per se*, dijeran que las primeras formas no conferían el ser al estar actualmente unidas con la última forma. Mas aún, también Capréolo, *In III*, dist. 17, q. 1, concl. 2, juzga probable que puede acontecer naturalmente alguna vez que la forma sustancial confiera el ser de la esencia sin dar el ser de la existencia, apoyándose en cierto testimonio de Santo Tomás en el opúsculo *De natura materiae*, c. 8,

11. *Solvitur ratio dubitandi.*— Nec ratio dubitandi in principio posita aliquid obstat; est enim aequivocatio in termino illo *per se* dum ad effectum ut est effectus vel ut est unum compositum applicatur; ipsum enim accidentale compositum, licet in ratione entis non sit per se unum, sed per accidens, in ratione effectus est per se effectus formae accidentalis; sunt enim hae diversae habitudines et rationes formales, et ideo nil vetat illud compositum quod non est per se unum, sed per accidens, quatenus tale est, esse effectum per se accidentalis formae; nam illud compositum, qualecumque sit, per se et essentialiter requirit illam formam, quatenus tale compositum est, unde ab illa per se causatur in suo genere.

Ex accidente et subiecto cur non fiat unum per se

12. *Ratio aliquorum improbatur.*— Sed, ut hoc radicitus explicetur, quaeri potest cur ex forma accidentali et subiecto non consurgat ens per se unum, quandoquidem talis forma per seipsam vere ac realiter unitur tali subiecto. Multi existimant rationem esse quia forma accidentalis supponit in subiecto aliquod esse existentiae; et praeterea ipsa confert suum proprium ac peculiare esse existentiae; ex duplici autem esse existentiae non potest unum per se componi, sed tantum per accidens. Ita Sonc., VII Metaph., q. 5; et indicat Henric., Quodl. X, q. 8, ubi ait quod si accidens non haberet suum proprium esse in subiecto, sed solum esse subiecti, nullo modo componeret unum ens per accidens, sed per se. Unde, ut ibidem refert, nonnulli etiam ex his qui ponebant plures formas substantiales per se ordinatas in eodem composito, ut salvarent ex illis consurgere unum per se, dicebant priores formas non dare esse quando actu sunt coniunctae ultimae formae. Immo etiam Capreol., In III, dist. 17, q. 1, concl. 2, existimat probabile fieri aliquando posse naturaliter ut forma substantialis det esse essentiae et non det esse existentiae, propter quoddam testimonium D. Thomae, in Opusculo De natura materiae, c. 8, cum tamen probabilius sit illud

siendo así que es más probable que dicho opúsculo no sea de Santo Tomás. Cabe añadir que no han faltado tomistas que juzgaron probable que los accidentes no poseyeran una existencia propia distinta de la existencia de la sustancia, y según la sentencia de éstos —si es verdadero el principio admitido— se sigue que del accidente y la sustancia resulta un uno *per se*, pues de las realidades que tienen una existencia absolutamente y *per se* una se afirma con razón que poseen unidad *per se*, ya que la unidad sigue al ente y el ente recibe el nombre del ser. No obstante, todas estas afirmaciones están fundadas y dan por supuesta la distinción real entre la existencia y la esencia, la cual nosotros juzgamos que es imposible refiriéndose a la esencia actual; y aunque fuese posible o verdadera, sin embargo no es necesaria para resolver la cuestión presente. En efecto, cual sea la esencia, tal es también la existencia; por tanto, igual que la esencia puede ser una, bien por entidad simple, bien por composición, otro tanto pasa con la existencia misma. Así, pues, si se afirma que sólo constituyen un uno *per se* aquellas cosas que tienen una existencia simple y no compuesta, el principio es falso y se ha aceptado sin fundamento. Mas si se trata de un ser con unidad de composición, en este caso, aunque sea verdad que la forma accidental confiere su propio ser, continúa el mismo problema de por qué de ese ser concreto y del ser del sujeto no resulta compuesto un ser único que sea verdadera y propiamente un uno *per se*.

13. *Argumento eficaz de la conclusión*.— Cabe responder en otro sentido que la forma accidental presupone un ser sustancial completo y perfecto y que, por tanto, del ser de dicha forma y del ser del sujeto no puede componerse un ser uno *per se*. Este argumento es de gran valor por lo que se refiere a los accidentes que tienen por sujeto una sustancia completa. Sin embargo, puesto que opinamos que la cantidad inhiere en la materia prima con la que no constituye un uno *per se*, sino *per accidens*, hay que añadir, en consecuencia, que la forma accidental, por el hecho mismo de ordenarse a un sujeto dotado de un ser de distinto orden o predicamento y no ordenarse a constituir o completar dicho ser en ese orden o predicamento, no constituye con él un uno *per se*, sino *per accidens*, puesto que lo que es un uno *per se* debe ser de un

opusculum non esse D. Thomae. Adde non defuisse thomistas qui probabile putaverint accidentia non habere proprium esse distinctum ab esse substantiae, iuxta quorum sententiam (si verum est principium positum) sequitur ex accidente et substantia fieri unum per se, nam quae habent idem esse omnino ac per se unum, merito dicentur habere unitatem per se, cum unum sequatur ens et ens ab esse dicatur. Verumtamen haec omnia fundantur et supponunt distinctionem realem inter esse et essentiam, quam nos existimamus non esse possibilem loquendo de essentia actuali; et quamvis esset possibilis aut vera, non est tamen necessaria ad praesentem quaestionem definiendam. Nam, qualis est essentia, tale est etiam esse; unde sicut essentia potest esse una, vel per entitatem simplicem vel per compositionem, ita etiam ipsum esse. Si ergo dicantur illa tantum constituere unum per se quae habent unum esse simplex et non compositum, falsum est illud principium et sine fundamento sumptum. Si vero sermo sit de uno esse per compositionem, sic quamvis verum sit formam accidentalem dare suum proprium esse, eadem quaestio manet, cur ex tali esse et esse subiecti non componatur unum esse quod vere ac proprie sit per se unum.

13. *Ratio efficax conclusionis*.— Aliter ergo responderi potest formam accidentalem supponere completum ac perfectum esse substantiale, et ideo ex esse talis formae et subiecti non componi unum esse per se. Quae ratio est optima, quantum ad accidentia quae subiectantur in substantia completa. Tamen, quia opinamur quantitatem inhaerere in materia prima, cum qua non facit unum per se, sed per accidens, ideo addendum est formam accidentalem, hoc ipso quod natura sua respicit subiectum habens esse alterius ordinis et praedicamenti et non ordinatur ad constituendum vel complendum illud esse in illo ordine et praedicamento, non constituere cum illo unum per se, sed per accidens, quia quod est per se unum debet esse unius

solo orden y predicamento. Y por este motivo no puede constituirse un uno *per se* con la materia y la cantidad, porque, aunque la materia posea un ser sustancial incompleto, con todo no está ordenada a la cantidad como al acto con el que haya de completarse dicho ser. Y de igual manera no resulta un uno *per se* con el alma y sus potencias, sino un uno *per accidens*, porque, aunque el alma posea también un ser incompleto, sin embargo no está ordenada a constituir un ser completo con sus propiedades, las cuales son de un orden inferior, sino que se ordena esencial y primariamente a la materia, como potencia del mismo orden. Por tanto, igual que decíamos antes que la razón debido a la cual de la materia y de la forma resulta un uno *per se* no es otra sino la proporción y relación mutua que guardan dentro del mismo género, así, por el contrario, la razón debido a la cual no se constituye un uno *per se* de la sustancia y del accidente no es otra más que el no tener dicha proporción, sino otra muy distinta, ya que, por más que la sustancia sea capaz del accidente, sin embargo no está esencialmente ordenada a dicho acto, según se explicó también antes; y, por el contrario, el accidente mismo es un acto de tal naturaleza, que no se ordena a completar la sustancia en su género, sino a perfeccionarla en otro género.

14. Por esto se llega también a comprender que esta unidad y su naturaleza han de tenerse en cuenta no sólo por lo que respecta al ser de la existencia, sino también al ser de la esencia, sea cualquiera la clase de distinción que haya entre ellos; más aún, primariamente se encuentran en la esencia en cuanto tal, y en la existencia por razón de ella. Efectivamente, con la materia y la forma sustancial se constituye una esencia verdaderamente una por dicho motivo, y por eso el ser de la misma es uno verdadera y esencialmente; en cambio, con la forma accidental y con el sujeto sustancial no se constituye una esencia única y, consecuentemente, tampoco resulta de ellos un ser uno *per se*. Empero, por más que se afirme que la forma accidental compone únicamente un uno *per accidens*, con todo lo compone mediante una unión verdadera y física, ya que tratamos de la forma accidental propia, la cual inhiere intrínsecamente en su sujeto; y, por lo mismo, según decíamos antes al tratar de la unidad, esta unidad, aunque en comparación con la unidad *per se* sea unidad

ordinis et praedicamenti. Atque hac ratione ex materia et quantitate non fit unum per se, quia, licet materia habeat incompletum esse substantiale, non tamen ordinatur ad quantitatem ut ad actum quo illud esse complendum est. Et similiter ex anima et potentiis suis non resultat unum per se, sed per accidens, quia, licet anima habeat etiam esse incompletum, non tamen ordinatur ad complendum unum esse cum proprietatibus suis, quae sunt inferioris ordinis, sed per se primo ordinatur ad materiam, ut ad potentiam eiusdem ordinis. Itaque, sicut supra dicebamus rationem ob quam ex materia et forma fit per se unum non esse aliam nisi mutuam proportionem et habitudinem quam intra idem genus habent, ita, e contrario, ratio ob quam ex accidente et substantia non fit per se unum non est alia nisi quia non habent illam proportionem, sed aliam longe diversam, quia, licet substantia sit capax accidentis, non tamen est per se ordinata ad talem actum, ut supra etiam declaratum est; et, e converso, accidens ipsum est talis actus ut non ordinetur ad complendam substantiam in suo genere, sed ad perficiendam illam in alio genere.

14. Ex quo etiam intelligitur hanc unitatem et rationem eius non solum in esse existentiae, sed etiam in esse essentiae (qualitercumque haec distinguantur) considerandam esse; immo, per prius in essentia ut sic, et ratione eius in existentia reperiri. Ex materia enim et forma substantiali vere fit una essentia propter dictam causam, et ideo esse illius est vere ac per se unum; ex forma autem accidentali et substantiali subiecto non fit una essentia, et ideo neque unum esse per se ex illis resultat. Quamquam vero forma accidentalis dicatur componere unum tantum per accidens, nihilominus per veram ac physicam unionem illud componit; agimus enim de accidentali forma propria, quae intrinsece suo subiecto inhaeret; et ideo, ut supra disputando de unitate dicebamus, haec unitas, licet comparatione unitatis per se analogice sit uni-

analógicamente, no obstante no es unidad sólo por metáfora, sino porque verdadera e intrínsecamente participa algo de la naturaleza de la unidad, en lo que supera en gran manera a los entes *per accidens*, a los que se llama tales sólo en atención a la agregación o coordinación, ya que no todo compuesto *per accidens* tiene el mismo grado de unidad, según dijimos allí mismo. De esta suerte se ha dado satisfacción completa al motivo de duda propuesto; porque, aunque esta forma constituya un uno *per accidens*, sin embargo, por ser un uno tal que implica alguna unidad física y real, puede, por lo mismo, componerlo mediante causalidad formal propia y esencial, proporcionada a tal compuesto.

Análisis de otros efectos de esta forma accidental

15. Empero queda en pie otra objeción contra la parte exclusiva de la conclusión por el hecho de que no es sólo el compuesto, sino también el sujeto mismo del accidente el que parece ser efecto del accidente que le informa y, consecuentemente, parece que este efecto procede de la causalidad formal de la forma accidental. Se prueba la afirmación, porque el sujeto de un accidente depende del accidente mismo en el ser; ahora bien, no depende más que en el género de la causa formal; luego. La mayor es evidente en el compuesto, el cual depende de la disposición última, y es más clara aún en la materia, la cual no puede existir sin su cantidad, y en el alma, que no puede existir sin sus potencias. Además, amén de estos efectos positivos, puede esta forma tener un efecto formal privativo que consiste en la eliminación de la forma contraria, pues el calor formalmente expulsa al frío, y así en otros casos. Asimismo, un accidente parece que puede ser causa formal de otro accidente, como por ejemplo se dice que la cantidad es la razón de existir en un lugar, siendo así que existir en un lugar es un accidente distinto de la cantidad misma; y del mismo modo se dice, por ejemplo, que el objeto, bien por sí mismo, bien mediante la especie, es la causa formal del acto de visión; es más, de la misma potencia visiva se dice que en cierto modo es la causa formal de su visión, pues Dios no puede producir la visión o un vidente sin potencia visiva o sin

tas, non tamen est unitas solum per metaphoram, sed quia vere et intrinsece participat aliquam rationem unitatis, in quo multum excedit entia per accidens, quae per solam aggregationem aut coordinationem talia dicuntur; non enim omne compositum per accidens aeque unum est, ut ibidem diximus. Atque ita omnino satisfactum est rationi dubitandi propositae; nam, licet haec forma constituat unum per accidens, tamen quia illud tale est ut aliquam unitatem physicam et realem includat, ideo potest illud componere per causalitatem formalem propriam ac per se, tali composito proportionatam.

Examinantur alii effectus huius formae accidentalis

15. Sed superest altera obiectio contra exclusivam partem conclusionis, quia non solum compositum, sed etiam ipsum subiectum accidentis videtur esse effectus accidentis informantis ipsum, et consequenter etiam hunc effectum provenire ex causalitate formali formae accidentalis. Assumptum probatur, quia subiectum accidentis pendet in esse ab ipsomet accidente, et nonnisi in genere causae formalis; ergo. Maior patet in composito, quod pendet ab ultima dispositione; et clarius in materia, quae non potest esse sine sua quantitate; et in anima, quae esse non potest sine suis potentiis. Praeterea, ultra hos effectus positivos habere potest haec forma effectum formalem privativum, qui consistit in abiectione formae contrariae; calor enim formaliter expellit frigus, et sic de aliis. Deinde, unum accidens videtur posse esse causa formalis alterius accidentis, ut quantitas dicitur esse ratio essendi in loco, cum tamen esse in loco sit accidens distinctum ab ipsa quantitate; et similiter obiectum vel per seipsum vel per speciem dicitur esse causa formalis actus visionis, verbi gratia; immo ipsa potentia visiva dicitur aliquo modo esse causa formalis suae visionis; ideo enim non potest Deus facere visionem aut videntem sine potentia visiva aut sine concursu talis

el concurso de tal potencia, precisamente porque en ello interviene una causalidad formal a la que Dios no puede suplir.

16. A la objeción principal se responde que, en general y hablando con rigor, no es necesario que el sujeto dependa de semejante forma accidental, según se echa de ver en la luz respecto del aire y en otros casos semejantes derivados de algo extrínseco. Por tanto, aunque tratándose de algunas formas se dé cierta dependencia del sujeto respecto de ellas, con todo, hablando con propiedad, la forma accidental en cuanto tal no incluye en su causalidad la dependencia del sujeto respecto de ella misma. Queda aún por añadir que el sujeto no depende jamás del accidente como de su propia causa formal, punto en que parecen estar de acuerdo todos los autores; porque, si el compuesto sustancial depende de sus accidentes propios, casi todos reducen esa dependencia al género de la causa material, a la que llaman causalidad dispositiva, teniendo lugar esto sobre todo en la disposición que prepara y adapta al sujeto. Porque aquella que es concomitante y como conservadora del sujeto no puede tener razón de causa dispositiva, ni mucho menos de formal, puesto que supone en absoluto el ser del sujeto y dimana de él o se justifica por razón de él; y por eso se dice con razón que estos accidentes conservan el ser del sujeto no como causas *a priori*, sino *a posteriori* como propiedades concomitantes de tal sujeto, cosa que puede afirmarse con verdad de todos los accidentes intrínsecos. Efectivamente, las características son casi idénticas en todos ellos, existiendo únicamente diferencias en esto, en que algunos son en absoluto consecuencia del sujeto, mientras que otros se presuponen en orden de naturaleza, no porque tengan alguna causalidad especial además de su información, sino por estar exigidos por parte de la materia y decirse de ellos, por esto mismo, que se reducen según dicha razón a la causa material.

17. *Cómo un accidente elimina del sujeto a otro accidente.*— Por lo que atañe a la primera confirmación, opinan algunos que un accidente elimina eficientemente de un sujeto a su contrario, mas no formalmente. Empero, aunque esto sea verdad respecto de la forma accidental que está en el agente, en relación con la expulsión de la forma contraria que había en el paciente, con todo,

potentiae, quia intervenit ibi causalitas formalis quam Deus supplere non potest.

16. Ad principalem obiectionem respondetur non esse in universum ac per se loquendo necessarium ut subiectum ab huiusmodi forma accidentali pendeat, ut constat in lumine respectu aeris, et similibus quae ab extrinseco veniunt. Quapropter, etiamsi respectu aliquarum formarum interveniat aliqua dependentia subiecti ab ipsis, nihilominus, per se loquendo, forma accidentalis ut sic in sua causalitate non includit dependentiam subiecti ab ipsa. Addo deinde subiectum nunquam pendere ab accidente ut a propria causa formali, in quo omnes auctores convenire videntur; nam si compositum substantiale dependet a propriis accidentibus, fere omnes revocant illam dependentiam ad genus causae materialis, quam vocant causalitatem dispositivam; et maxime hoc habet locum in dispositione praeparante et aptante subiectum. Nam illa quae est concomitans quasi conservans subiectum, non potest habere rationem causae dispositivae, nedum formalis, cum absolute supponat esse subiecti et ab ipso manet vel ratione illius debeatur; et ideo haec accidentia merito dicuntur conservare esse subiecti, non a priori ut causae, sed a posteriori ut proprietates concomitantes tale subiectum, quod de intrinsecis omnibus accidentibus vere dici potest. Est enim fere eadem ratio in omnibus illis, solumque potest esse differentia in hoc, quod quaedam simpliciter consequuntur, alia ordine naturae supponuntur, non quia specialem causalitatem habeant praeter suam informationem, sed quia ex parte materiae requiruntur, et ideo secundum eam rationem dicuntur ad materialem causam revocari.

17. *Accidens quomodo a subiecto expellat accidens.*— Ad primam confirmationem quidam opinantur accidens effective expellere a subiecto suum contrarium et non formaliter. Sed, licet hoc sit verum de forma accidentali quae est in agente, respectu expulsionis formae contrariae quae erat in passo, tamen de forma quae recipitur in

esto no puede ser verdad respecto de la forma que se recibe en el paciente ni, en general, respecto de las formas contrarias, en cuanto en relación al mismo sujeto una está por sí misma en repugnacia con otra y la expulsa, ya que ninguna forma expulsa eficientemente a otra realizando la expulsión directamente y por sí misma, puesto que, como dicen, ningún agente obra teniendo por fin un mal; ni hay acción alguna que tenga por fin esencialmente la corrupción, sino que esencialmente produce alguna realidad positiva, de la que se sigue la privación de otra. Mas la forma accidental que está en el paciente no se causa eficientemente a sí misma ni a ninguna otra forma mediante la cual expulse a su contraria; por consiguiente no ejerce eficiencia alguna en orden a dicha expulsión, sino que expulsa la forma contraria sólo mediante la información del sujeto, por el hecho de que tienen entre sí repugnancia formal natural respecto del mismo sujeto. Así, pues, respecto del argumento, concedo que la expulsión de una forma contraria pertenece al efecto formal de la forma accidental, mas no de cualquiera, sino de la que tiene contrario. Y esto no está en contradicción con la conclusión propuesta, no sólo porque debe entendérsela aplicada al efecto positivo y propio que es causado por la forma esencial y primariamente, sino también porque la expresión exclusiva no excluye los hechos concomitantes; y esta expulsión de una forma contraria de tal manera acompaña al efecto positivo de tal forma, que se sigue con necesidad natural en virtud de esa misma causalidad formal por la que la forma modifica al sujeto y entra en la composición del compuesto.

18. *Un accidente no causa formalmente ningún otro accidente distinto de sí.*— A la segunda confirmación se responde que, con propiedad, ninguna forma accidental causa formalmente otro accidente distinto de sí y de su unión con el sujeto, puesto que una forma no causa formalmente otra forma. Por eso, si un accidente está intrínsecamente unido a otro, o será debido a la natural resultancia del uno respecto del otro, cosa que pertenece a la eficiencia, o a la subordinación necesaria, por la cual el uno es razón de recibir al otro, cosa que pertenece al género de la causa material. De esta suerte, pues, se dice de la cantidad que es la razón de estar circunscriptivamente en un lugar de los dos modos dichos, porque no sólo es la razón a la que debe la sustancia

passo, et in universum de formis contrariis quatenus respectu eiusdem subiecti una per seipsam repugnat alteri et expellit illam, illud non potest esse verum, quia nulla forma expellit effective aliam, directe et per se efficiendo expulsionem, quia (ut aiunt) nullum agens intendens ad malum operatur; neque est ulla actio quae per se tendat ad corruptionem, sed per se facit aliquid positivum ex quo sequitur privatio alterius. At vero forma accidentalis quae est in passo non causat effective seipsam neque aliquam aliam formam per quam suum contrarium expellat; nullam ergo efficientiam exercet ad illam expulsionem, sed solum informando subiectum expellit contrariam formam, eo quod inter se habent formalem repugnantiam naturalem respectu eiusdem subiecti. Ad argumentum ergo concedo expulsionem formae contrariae pertinere ad effectum formalem formae accidentalis, non omnis, sed eius quae habet contrarium. Neque hoc repugnat conclusioni positae, tum quia illa intelligenda est de effectu positivo et proprio, qui per se primo causatur a forma; tum etiam quia dictio exclusiva non excludit concomitantia; haec autem expulsio formae contrariae ita comitatur positivum effectum talis formae ut naturali necessitate consequatur ex vi eiusdem causalitatis formalis qua forma afficit subiectum et componit compositum.

18. *Accidens nullum aliud accidens a se distinctum causat formaliter.*— Ad alteram confirmationem respondetur nullam formam accidentalem proprie causare formaliter aliud accidens distinctum a se et a sua unione cum subiecto, quia una forma non causat formaliter aliam formam. Unde, si unum accidens est intrinsece connexum alteri, erit aut propter naturalem resultantiam unius ab alio, quae ad efficientiam pertinet, aut propter subordinationem necessariam qua unum est ratio recipiendi aliud, quod pertinet ad genus causae materialis. Sic ergo quantitas dicitur esse ratio essendi in loco circumscriptive, utroque ex dictis modis; nam et est ratio per quam substantia cor-

corpórea el ser capaz de tal modo de estar en lugar, sino que también de ella se deriva naturalmente el estar en algún lugar del modo dicho. Y el objeto, si se compara con la potencia, en cuanto influye en ella la especie, o en cuanto concurre al acto mediante la especie, no tiene condición de causa formal, sino de causa eficiente, como es manifiesto de por sí; mas si se lo considera en cuanto es término y en cuanto especifica al acto, entonces no ejerce ninguna causalidad propia, sino la simple condición de término, la que algunos reducen a la causa formal y la califican de extrínseca, punto de que ya nos ocupamos antes; ahora, empero, sólo tratamos de la causa propia informante. Finalmente, la potencia vital no es en modo alguno causa formal de su acto, sino que es causa activa y receptiva; mas en orden a la constitución del sujeto y la razón de viviente actual, es decir, de sujeto cognoscente o amante, o algo similar, puede afirmarse que en cierto modo concurre formalmente, puesto que, aunque semejante vida actual tenga su consumación formal mediante el acto segundo, con todo incluye también al primero, al que el segundo supone de suyo y esencialmente; y acaso ésta sea la razón de que sea imposible el que alguno vea sin la potencia visiva y sin su ejercicio, cuestión de que nos ocupamos en otra parte.

19. *De un solo accidente sólo se da un efecto formal.— Por qué puede haber varias formas accidentales en un mismo sujeto, y no sólo varias formas sustanciales.*— De todo esto se infiere, finalmente, que el efecto formal de esta forma accidental sólo puede ser uno, y se infiere también, por el contrario, que a este efecto formal sólo puede concurrir una sola causa formal. Y en esto hay cierta semejanza entre la forma accidental y la sustancial, y hay también alguna diferencia o desemejanza. En efecto, se diferencian en que las formas sustanciales no pueden unirse esencial ni accidentalmente en el mismo sujeto, mientras que varias formas accidentales pueden unirse de ambos modos en el mismo sujeto; puesto que, al no constituir un uno *per se* ni conferir el ser en absoluto, sino sólo de un modo relativo, no hay contradicción en que esta clase de seres se multipliquen en el mismo sujeto, bien de una manera completamente accidental, es decir, sin ninguna relación entre sí, como cuando algo blanco se

porea est capax talis modi essendi in loco, et ad illam naturaliter consequitur esse alicubi dicto modo. Obiectum autem, si comparetur ad potentiam, quatenus in eam influit speciem vel quatenus mediante specie concurrit ad actum, non habet rationem causae formalis, sed effectivae, ut per se constat; si vero consideretur ut terminat et specificat actum, sic nullam propriam causalitatem exercet, sed puram rationem termini, quam aliqui revocant ad causam formalem, et extrinsecam eam vocant, de quo iam supra diximus; nunc vero solum agimus de propria causa informante. Denique potentia vitalis nullo modo est causa formalis sui actus, sed activa et receptiva; ad constituendum autem subiectum in ratione actualiter viventis, id est, cognoscentis vel amantis, aut quid simile, dici potest concurrere aliqua ex parte formaliter, quia licet huiusmodi actualis vita consummetur formaliter per actum secundum, tamen etiam includit primum, quem secundus per se ac essentialiter supponit; et fortasse hac ratione non potest fieri ut videat quis sine potentia visiva et usu eius, de quo alias.

19. *Unius accidentis unicus tantum effectus formalis.— Cur plures accidentales formae possint esse in eodem subiecto, non autem plures substantiales.*— Ex quibus omnibus tandem infertur effectum formalem huiusmodi accidentalis formae unicum tantum esse, atque etiam e converso ad huiusmodi effectum formalem unicam formalem causam posse concurrere. In quo est similitudo aliqua inter formam accidentalem et substantialem et aliqua differentia aut dissimilitudo. Differunt enim quia substantiales formae nec per se nec per accidens coniungi possunt naturaliter in eodem subiecto, plures vero formae accidentales utroque modo possunt simul esse in eodem subiecto; quia cum non constituant per se unum nec dent esse simpliciter sed secundum quid, non repugnat huiusmodi esse multiplicari in eodem subiecto, vel omnino per accidens, id est, sine ulla habitudine inter se, ut cum album fit musicum, vel

convierte en músico, o bien en cierto modo de manera esencial, puesto que el uno se subordina al otro, como lo hace la potencia al acto, o el acto primero al segundo, y de este modo lo cuanto es colorado y el ojo es vidente. Resulta con esto que, según el primer modo, pueden multiplicarse en un mismo sujeto los accidentes que difieran al menos específica o genéricamente, llegando hasta un número que no posee límite alguno determinado; pues, aunque no puedan ser infinitos por la razón general de que es contradictorio que exista un infinito actual, y aunque quizá tampoco por defecto de los agentes naturales puedan estas formas multiplicarse más allá de un límite determinado, tanto en un mismo sujeto como en sujetos distintos, sin embargo, en cuanto depende del sujeto y de las mismas formas accidentales, no puede señalarse en esto límite alguno, ni hay mayor repugnancia en una multiplicación mayor de estas formas que en una menor, puesto que en estas entidades que se hallan en relación accidental, esta circunstancia nada tiene que ver con su repugnancia, a no ser que intervenga alguna contrariedad u oposición especial por otro concepto. Lo contrario acaece en las que se subordinan esencialmente, puesto que, por el hecho mismo de guardar entre sí subordinación, es esencialmente necesario que exista en ellas una entidad primera y una última y, consecuentemente, si hay algunas intermedias, es menester que tengan un número determinado, por la misma razón por la que lo probamos antes respecto de los predicados esenciales.

20. La semejanza entre la forma accidental y la sustancial consiste en que, igual que el compuesto sustancial se constituye con una forma única, de la misma manera también el compuesto accidental, en cuanto es uno a su modo y pertenece a una sola especie, se constituye únicamente por una sola forma accidental, puesto que mediante la subordinación de género y diferencia no se realiza la multiplicación de formas, ni siquiera en las accidentales; y de muchas formas accidentales de diversas especies no se constituye propia e inmediatamente un ser único, sino sólo atendiendo a la unidad del sujeto, el cual constituye múltiples composiciones con las diversas formas. Cabe objetar: a veces una sola forma resulta de la unión y proporción de muchas, por ejemplo una mezcla proporcionada, la salud, la hermosura, y acaso un hábito único. Mi respuesta es que o estas unidades no son propias, o resultan de cierta unión

aliquo modo per se, quia unum subordinatur alteri, ut potentia ad actum, vel actus primus ad secundum, quomodo quantum est coloratum et oculus videns. Quo fit ut priori modo possint accidentia saltem specie aut genere differentia in eodem subiecto multiplicari in quovis numero sine ullo certo termino: quamvis enim infinita esse non possint ex generali ratione quod repugnat infinitum in actu dari, et licet fortasse etiam ex defectu agentium naturalium non possint hae formae ultra certum aliquem terminum multiplicari, tam in eodem quam in diversis subiectis, tamen, quantum est ex parte subiecti et ex parte ipsarum formarum accidentalium, nullus potest in hoc assignari terminus, neque est maior repugnantia in maiori multitudine harum formarum quam in minori, quia in his quae per accidens se habent, nihil hoc refert ad repugnantiam eorum, nisi aliunde specialis contrarietas aut oppositio intercedat. Secus vero est in his quae per se ordinata sunt, nam hoc ipso quod habent inter se ordinem, per se necesse est dari in eis primum et ultimum, et consequenter, si quae sunt media, necesse est ut sint in certo numero eadem ratione qua id supra probatum est de praedicatis essentialibus.

20. Similitudo autem inter accidentalem et substantialem formam consistit in hoc quod, sicut substantiale compositum unica forma constituitur, ita etiam accidentale compositum, quatenus suo modo unum est et unius speciei, per unicam tantum formam accidentalem constituitur, quia per subordinationem generis et differentiae non fit multiplicatio formarum, etiam in accidentalibus; ex multis autem formis accidentalibus diversarum specierum non fit unum proprie ac immediate, sed tantum ratione unius subiecti, quod cum variis formis multiplicem facit compositionem. Dices: interdum una forma consurgit ex coniunctione et proportione plurium, ut temperamentum, sanitas, pulchritudo et fortasse unus habitus. Respondeo has unitates vel non esse proprias vel consurgere ex aliqua unione ta-

de dichas formas entre sí, y cual sea esta unión, tal será dicha unidad; y bajo este concepto esa forma pertenece únicamente a una especie total, por más que resulte de la fusión de muchas formas parciales. Todavía cabría investigar aquí si pueden dos formas sustanciales de la misma especie colaborar en la producción de un mismo efecto formal; pero esta cuestión ya se trató con anterioridad en sentido general al estudiar el principio de individuación. Y añadimos todavía que, aunque tales formas se encontrasen unidas en el mismo sujeto, no concurrirían al mismo efecto formal, sino que cada una conferiría su efecto íntegro distinto del de la otra, según se desprende fácilmente de lo dicho.

Si los modos accidentales poseen actividad causal y de qué clase

21. En segundo lugar, hay que afirmar que los accidentes que no poseen una entidad propia distinta de los otros ejercen ciertamente una causalidad formal, aunque de un modo distinto del de las otras formas accidentales. La primera parte se prueba, en primer lugar, por inducción, pues la figura es la forma de la realidad figurada, siendo éste el sentido en el que Aristóteles, bajo distinción, a la cuarta especie de cualidad la llama forma o figura, y sin embargo, la figura no es una realidad, sino únicamente un modo distinto. Asimismo el sitio y el donde, o sea la presencia local, modifican formalmente al sujeto, razón por la cual confieren al hombre, por ejemplo, la denominación de sedente, o estante, o presente; sin embargo, se trata también de modos y no de entidades distintas. Otro tanto cabría decir de la mutación pasiva de una cosa. Además, podría darse como razón el que estos accidentes modifican por sí mismos verdadera y realmente a los sujetos en los que están y con los que componen un solo compuesto accidental, el cual, en cuanto dotado de tales características, depende intrínsecamente de ellos como de acto propio constitutivo, mientras que los accidentes mismos dependen de sus sujetos como de causas materiales; por consiguiente ejercen sobre sus sujetos causalidad formal.

22. Se prueba la segunda parte de la afirmación por el hecho de que, al no ser realidades distintas, sino únicamente modos, estos accidentes no modifican sus sujetos mediante algún modo de unión realmente distinto de ellos mis-

lium formarum inter se, et qualis fuerit haec unio, talis erit illa unitas; et sub ea ratione illa forma tantum est unius speciei totalis, etiamsi ex pluribus partialibus coalescat. Inquiri etiam hic posset an ad eumdem effectum formalem possint convenire simul duae formae accidentales eiusdem speciei; sed haec quaestio disputata est supra in communi tractando de principio individuationis. Et deinde addimus quod, licet tales formae coniungerentur in eodem subiecto, non concurrerent ad eumdem effectum formalem, sed unaquaeque conferret suum integrum effectum distinctum ab alia, ut ex dictis facile constat.

Accidentales modi an et qualiter causent

21. Secundo dicendum est accidentia quae non habent propriam entitatem distinctam ab aliis exercere quidem causalitatem formalem, diverso tamen modo quam aliae formae accidentales. Prior pars probatur primo inductione, nam figura forma est rei figuratae, et ita Aristoteles quartam speciem qualitatis sub distinctione nominat formam seu figuram, et tamen figura non est res, sed modus tantum distinctus. Item, situs et Ubi seu praesentia localis formaliter afficiunt subiectum, unde hominem, verbi gratia, denominant sedentem, aut stantem, vel praesentem; tamen sunt etiam modi et non entitates distinctae. Idem dici potest de passiva rei mutatione. Deinde reddi potest ratio, quia haec accidentia per sese afficiunt vere et in re ipsa subiecta in quibus sunt et cum eis componunt unum accidentale compositum; quod quatenus tale est, intrinsece pendet ab eis ut a proprio actu constituente; ipsaque accidentia pendent a suis subiectis ut a materialibus causis; ergo ipsa exercent causalitatem formalem circa sua subiecta.

22. Secunda pars assertionis declaratur, nam haec accidentia, cum non sint res distinctae, sed modi tantum, non afficiunt subiecta mediante aliquo modo unionis ab ipsis distincto ex natura rei per quem eis

mos y mediante el cual se unan, sino que se unen inmediatamente por sí mismos, según la doctrina expuesta a propósito de la distinción modal y de la naturaleza del modo. Resulta de aquí que en estas formas modales la misma causa formal no se distingue de su causalidad actual, puesto que la causalidad de la forma, como dije muchas veces, no es algo distinto de la unión actual de la forma con el sujeto; luego donde no se distingue la unión de la forma, tampoco se podrá distinguir la causalidad. Un indicio de esto lo tenemos también en que estas formas modales ni por potencia absoluta de Dios pueden permanecer en la realidad si no causan actualmente sus efectos; pues la sesión no puede permanecer sin constituir a alguien en sedente, etc.; y esto quedó demostrado respecto de los modos con un sentido general en las páginas anteriores, a saber, que no pueden conservarse separados de las realidades a las que modifican; y no pueden estar unidos con ellas si no las modifican formalmente; por consiguiente no pueden existir actualmente si no ejercen su causalidad actualmente; así, pues, esto es señal de que su causalidad actual no es distinta de ellos mismos, sino que está intrínseca y esencialmente incluída en sus naturalezas. Por tanto, en esto está la diferencia entre dichos modos y las otras formas propias, mientras que en las restantes características tienen una semejanza proporcional.

23. *Objeción contra las afirmaciones anteriores.— Solución.—* Respecto de estos modos sólo puede plantearse una duda, que consiste en que de la afirmación anterior se deduce que el modo de unión o de inhesión de la entidad accidental es una forma realmente distinta de la forma inherente, por ejemplo de la blancura; empero esto parece absurdo, ya que, de lo contrario, cuantas veces se trate de una forma que sea una realidad distinta de la materia, será menester hacer intervenir dos formas y que se unan, a fin de que pueda brotar el efecto formal. Se sigue además que la generación es una forma de la materia distinta realmente de la forma que es introducida por la generación; y otro tanto sucederá en la alteración y en cualquier mutación, guardada la proporción debida. Se responde, en primer lugar, que aunque se conceda todo esto, en la realidad no existe absurdo alguno, con tal que se evite la equivocidad en las palabras; puesto que estas formas no sólo son de distinta naturaleza, sino

uniantur, sed seipsis immediate coniunguntur, iuxta doctrinam supra traditam de distinctione modali et de natura modi. Unde fit in his formis modalibus causam ipsam formalem non distingui a sua causalitate actuali, quia causalitas formae, ut saepe dixi, non est aliud ab unione actuali formae ad subiectum; ergo ubi non distinguitur unio a forma, nec causalitas distingui poterit. Cuius etiam signum est quia huiusmodi formae modales non possunt manere in rerum natura nisi actu causantes suos effectus, etiam per potentiam Dei absolutam; non enim potest manere sessio nisi constituat sedentem, etc.; quod in universum de modis est in superioribus demonstratum, scilicet, conservari non posse separatos a rebus quas modificant; non possunt autem eis esse coniuncti quin eas afficiant formaliter; non possunt ergo actu esse quin actu causent; signum est igitur actualem causalitatem eorum non esse distinctam ab ipsis, sed intrinsece et essentialiter in eorum rationibus includi. In hoc ergo est differentia inter hos modos et alias proprias formas, in reliquis vero omnibus proportionaliter conveniunt.

23. *Obiectio contra supra dicta.— Dissolvitur.—* Solum potest circa hos modos dubitari, quia ex praedicta assertione sequitur modum unionis seu inhaerentiae entitatis accidentalis esse formam ex natura rei distinctam a forma inhaerente, verbi gratia, ab albedine; hoc autem videtur absurdum, alias, quotiescumque forma est res distincta a materia, erit necessarium ut duae formae interveniant et coniungantur ut effectus formalis possit consurgere. Deinde sequitur generationem esse formam materiae ex natura rei distinctam a forma quae per generationem introducitur; et idem erit de alteratione et quavis mutatione, servata proportione. Respondetur imprimis, quamvis haec omnia concedantur, in re nihil esse absurdi, si vocum aequivocatio tollatur; nam hae formae et sunt diversarum ratio-

que se ordenan a efectos distintos; por lo cual nada tiene de absurdo el que en una misma realidad se multipliquen y el que un mismo modo, que es medio en orden a un fin, sea forma imperfecta respecto del sujeto, o que el mismo modo de información, que, en cuanto derivado de la forma, constituye la causalidad de ésta, en cuanto la une y la modifica, sea una especie de forma de la misma. Y todavía añado, para expresarnos mejor y con más propiedad, que en el ámbito del ser hay algunos modos que no constituyen especies propias, sino que se reducen a las especies o predicamentos de las otras realidades o formas, ya que son únicamente como condiciones exigidas, o causalidades intrínsecas de ellas; estos modos no poseen la naturaleza propia de forma, sino que conservan la razón propia de modos sustanciales y accidentales. Por este motivo tampoco se puede decir de la unión del alma racional, por ejemplo, que sea una forma, puesto que no puede calificársela de sustancial ni de accidental. Igualmente tampoco se puede decir que es forma la unión de la humanidad con el Verbo ni la subsistencia propia, según demostraremos luego. Así pues, en este sentido tampoco se puede decir de la inhesión accidental que sea una forma ni, hablando con rigor, un accidente distinto, sino un modo del accidente. Por consiguiente la conclusión propuesta ha de aplicarse a los primeros accidentes; efectivamente ellos son los únicos, propia y absolutamente hablando, que merecen llamarse accidentes o formas accidentales. Finalmente puede afirmarse que mediante dicho argumento queda debidamente probado que estos modos, hablando en general, participan de la causalidad formal imperfecta y poseen otro modo peculiar de modificar, que pertenece a la causa formal.

Las formas extrínsecamente adyacentes o denominantes no causan nada

24. Afirmo en tercer lugar: los accidentes impropios, los cuales únicamente confieren una denominación extrínseca o son adyacentes, no ejercen una verdadera causalidad formal, sino que participan sólo del nombre de ésta según cierta proporción. Se prueba por inducción, puesto que la acción no es una forma del agente, ya que ni lo modifica ni le confiere ser alguno, ni compone con él algo verdaderamente uno. Otro tanto acontece con la visión, por ejem-

num et ad diversos effectus ordinantur; quare nihil est absurdi quod in eadem re multiplicentur et quod idem modus qui est via ad terminum sit forma imperfecta respectu subiecti, vel quod idem modus informationis, qui, ut est a forma, est causalitas eius, ut illam unit et afficit, sit aliqualis forma eius. Addo vero deinde, ut melius et proprius loquamur, quosdam esse modos qui in latitudine entis non constituunt suas proprias species, sed reducuntur ad species vel praedicamenta aliarum rerum vel formarum, quia solum sunt tamquam conditiones requisitae vel causalitates earum intrinsecae, et hi modi non habent propriam rationem formae, sed retinent propriam rationem modorum substantialium et accidentalium. Et hac ratione neque unio animae rationalis, verbi gratia, dici potest forma, quia nec substantialis neque accidentalis dici posset. Item neque unio humanitatis ad Verbum nec propria subsistentia vere dici potest forma, ut infra ostendemus. Sic ergo neque inhaerentia accidentalis formae dici potest forma neque accidens distinctum, si proprie loquamur, sed modus accidentis. Conclusio ergo posita intelligenda est de prioribus accidentibus; illa enim tantum, proprie et absolute loquendo, accidentia seu formae accidentales dicenda sunt. Denique dici potest argumento illo recte ostendi hos modos, in universum loquendo, imperfectam causalitatem formalem participare, habereque alium peculiarem afficiendi modum, ad causam formalem pertinentem.

Extrinsecus adiacentes formae aut denominantes nil causant

24. Dico tertio: accidentia impropria, quae solum extrinsecus denominant aut adiacent, non exercent veram causalitatem formalem, sed solum secundum quamdam proportionem denominationem eius participant. Probatur inductione, nam actio non est forma agentis, quia non afficit illud nec dat illi aliquod esse, neque cum illo componit aliquid vere unum. Idem est de visione,

plo, respecto del objeto al que denomina visto; ¿quién, en efecto, se atrevería a decir que la visión es una forma de la realidad vista? Lo mismo sucede con la ropa respecto del hombre vestido, y con la superficie circundante y continente respecto de la realidad contenida, y así en todos los casos semejantes. La razón de todos ellos está en que no confieren ser real alguno a las realidades que reciben de ahí denominación extrínseca; por tanto, no se trata de verdaderas formas reales, puesto que la forma es la que da el ser. Además porque todos estos accidentes no poseen verdadera y real unión con las realidades a las que denominan, mientras que la forma no causa si no es mediante la unión, bien sea distinta de la forma, bien no lo sea; pues si no se da unión física, no hay compuesto verdaderamente uno; y donde no existe una composición propia, de la que resulte un compuesto que sea uno con cierta unidad física, no puede haber una causalidad formal verdadera y física. Finalmente, la causalidad formal y la material son cuasi correlativas, ya que se corresponden mutuamente; ahora bien, en las realidades que reciben extrínsecamente denominación de otras no tiene lugar una verdadera causalidad material, ni puede tampoco decirse del agente que sea causa material de la acción, pasando lo mismo con los otros elementos; por consiguiente tampoco las realidades que confieren extrínsecamente una denominación de esta suerte son verdaderas formas. Tenemos también un indicio de esto en que Dios es denominado agente o creador en virtud de una acción o relación que se da en la criatura, y, sin embargo, nadie se atrevería a decir que tal acción se compara con Dios como una forma verdadera de éste. Y si a estas realidades se las priva de una verdadera y física causalidad formal, nada puede quedar en ellas por lo que puedan llamarse de algún modo formas extrínsecas, si no es cierta proporción que consiste en que tales realidades expresan ciertas relaciones a aquellas otras realidades a las que denominan, en las cuales relaciones se portan a modo de término o acto último, pareciendo, por lo mismo, que confieren su denominación al modo de formas. Y así queda explicada y confirmada la conclusión respecto de sus dos miembros. En qué sentido se dice que constituyen verdaderamente algunos de los predicamentos de accidentes o algunas de sus especies habrá de explicarse luego, cuando nos ocupemos de cada una de las razones predicamentales; igualmente explicaremos en

verbi gratia, respectu obiecti quod visum denominat; quis enim dicat visionem esse formam rei visae? Idem est de indumento respectu hominis vestiti, et de superficie circumdante ac continente respectu rei contentae, et de omnibus similibus. Quorum omnium ratio est quia haec omnia nullum esse reale conferunt illis rebus quas extrinsece denominant; ergo non sunt verae formae reales, cum forma sit quae dat esse. Item, quia haec omnia non habent veram et realem unionem ad res quas denominant, forma autem non causat nisi media unione, sive sit distincta a forma sive non: seclusa enim unione physica, non est compositum vere unum; ubi autem non est propria compositio ex qua resultet compositum quod sit unum aliqua physica unitate, non potest intercedere vera et physica causalitas formalis. Tandem causalitas formalis et materialis sunt quasi correlativae, nam sibi invicem correspondent; sed in his rebus quae extrinsece denominantur ab aliis, non intercedit vera causalitas materialis; neque enim agens dici potest causa materialis actionis, et sic de aliis; ergo neque res sic denominantes extrinsece sunt verae formae. Cuius etiam signum est quod Deus denominatur agens vel creator ab actione vel relatione quae est in creatura, et tamen nemo dixerit talem actionem comparari ad Deum ut veram formam eius. Seclusa autem ab his rebus causalitate formali vera ac physica, nihil in eis relinqui potest ob quod vocentur aliquo modo extrinsecae formae, nisi proportio aliqua, quae in hoc consistit quod huiusmodi res dicunt aliquas habitudines ad alias res quas denominant, in quibus se gerunt ad modum ultimi termini vel actus et ideo denominare videntur ad modum formarum. Atque ita explicata manet et confirmata conclusio quoad utramque partem. Quomodo autem haec vere dicantur constituere aliqua praedicamenta accidentium vel aliquas species eorum, declarandum erit infra, cum de singulis rationibus praedicamentalibus disseramus; quomodo item in his denominationibus soleant quaedam entia ra-

su disputación propia en qué sentido suelen fundarse en estas denominaciones algunos entes de razón; por tanto, no queda ya ninguna dificultad que tratar aquí respecto de este punto.

SECCION II

Si toda forma accidental es educida de la potencia del sujeto

1. De todas las cuestiones que hemos tratado sobre la forma sustancial, sólo nos queda ésta referente a la forma accidental, la cual exige un tratamiento especial; en efecto, si se considera atentamente lo que hemos dicho en la sección anterior, allí hemos dejado incluído todo lo que pertenece al concepto de forma física, mientras que lo que pertenece al concepto de forma metafísica puede tomarse de la sección última de la disputación precedente, ya que en su última parte hemos demostrado que los géneros y diferencias se dan en los accidentes con la misma razón y proporción.

Se explica el sentido de la cuestión, separando los puntos ciertos de los inciertos

2. *Las denominaciones extrínsecas no se educen de la potencia del sujeto.*— Así, pues, para separar los puntos ciertos de los inciertos en el problema presente, hay que recordar aquella división trimembre propuesta en la sección precedente: entidad propia de la forma accidental, modo accidental y accidente que consiste únicamente en una denominación extrínseca. Por lo que respecta a este tercer miembro, nada es menester decir, ya que es cierto que todos estos predicados que son denominación extrínseca de otras realidades no se educen de la potencia de las realidades que reciben de ellos la denominación extrínseca, puesto que no existen en ellas como en su sujeto ni dependen de ellas en absoluto, como pasa con el vestido respecto del hombre y la superficie continente respecto de la realidad contenida; o, si dependen, no es ciertamente en el género de la causa material, sino o en el de la eficiente, como es el caso de la acción respecto del agente, o en el de la causa objetiva, como pasa con la visión respecto del objeto. Hay, pues, que advertir que la realidad que sirve de denominación extrínseca a otra tiene que estar siempre intrínsecamente en alguna otra realidad, ya que o es una sustancia, y entonces está en sí, o es una entidad o

tionis fundari in propria disputatione dicemus; et ideo nulla superest circa hoc difficultas hoc loco tractanda.

SECTIO II

Utrum omnis forma accidentalis educatur de potentia subiecti

1. Ex omnibus quaestionibus quas de forma substantiali tractavimus, sola haec superest circa accidentalem formam, quae peculiarem declarationem requirat; nam, si attente considerantur quae in superiori sectione dicta sunt, ibi comprehendimus omnia quae ad rationem physicae formae spectant; quae vero pertinent ad rationem formae methaphysicae, ex sectione ultima praecedentis disputationis sumi possunt. Nam in ultima eius parte ostendimus genera et differentias eadem ratione et proportione in accidentibus reperiri.

Sensus quaestionis explicatur, certa ab incertis separando

2. *Denominationes extrinsecae non educuntur de potentia subiecti.*— Igitur, ut in praesenti dubitatione separemus certa ab incertis, supponenda est trimembris illa divisio praecedenti sectione proposita de entitate propria formae accidentalis, de modo accidentali et de accidente solum extrinsecus denominante. Et de hoc quidem tertio membro nihil dicere oportet, nam certum est haec omnia praedicata quae extrinsecus alia denominant non educi de potentia earum rerum quae ab eis denominantur extrinsecus, cum in illis non sint ut in subiecto et ab eis vel simpliciter non pendeant, ut indumentum ab homine et superficies continens a re contenta; vel si pendent, non est in genere causae materialis, sed vel efficientis, ut actio ab agente, vel obiectivae, ut visio ab obiecto. Est igitur advertendum semper eam rem quae extrinsecus aliam denominat esse intrinsece in aliqua alia re, nam vel est substantia aliqua, et illa est in se, vel est entitas aut modus accidentalis, et sic necesse est esse intrinsece in aliquo

modo accidental, y en este caso es fuerza que esté intrínsecamente en algún sujeto por el cual sea sustentada. Por eso, cuando se produce de nuevo alguna realidad que sirve de denominación extrínseca a otra, su modo de producción o de educción no ha de ser considerado por respecto de la realidad que resulta extrínsecamente denominada, sino por respecto de aquella realidad o sujeto del que se deriva la denominación. Por tanto, si esa realidad es una sustancia, en ella tendrá lugar la producción del todo y la educción de la forma, al igual que sucede en las otras sustancias; mas si se trata de una forma o modo accidental, tendrá las mismas características que tienen los otros accidentes.

3. *Diversos modos de producción de las formas accidentales.*— Conviene, a su vez, distinguir dos modos según los cuales suelen producirse los accidentes, a saber, o esencialmente mediante una acción propia, o por resultancia. Además, entre las formas accidentales hay algunas que son de orden natural, mientras que otras son de orden sobrenatural, como la gracia, el «lumen gloriae», y otras semejantes. La misma distinción puede aplicarse a los modos accidentales, ya que algunos son naturales, como la figura de la tierra o el «donde»; otros son sobrenaturales, como el modo de existir del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y podemos añadir aquí un tercer miembro, ya que de algunos modos se dice que no son naturales ni sobrenaturales, sino artificiales, el cual miembro no tiene propiamente lugar entre las formas o entidades accidentales, puesto que no hay ninguna que sea hecha propiamente mediante el arte, si no es por ventura en cuanto el arte ayuda a la naturaleza, como sucede con la salud, o en cuanto los agentes activos son aplicados mediante el arte a los sujetos pasivos, como, por ejemplo, si el oro es producido por arte de alquimia, modo según el cual son producidos otros mixtos, por ejemplo los licores, etc. Y todas estas formas no son propiamente artificiales, si no es acaso por cierta denominación extrínseca; pues intrínsecamente son formas físicas y naturales, no sólo accidentales, sino que a veces pueden ser también sustanciales y de la misma naturaleza que las que se producen naturalmente. Por tanto, el que la aplicación de los agentes y de los sujetos pasivos se realice mediante procedimiento artificial no constituye obstáculo para que sean producidas por verdadera educción. Por consiguiente las formas artificiales propias son únicamente modos, ya que todas con-

subiecto a quo sustentetur. Unde quando de novo fit quaelibet res quae aliam extrinsece denominat, modus productionis aut eductionis eius non est considerandus respectu rei extrinsecus denominatae, sed respectu illius rei vel subiecti a quo est denominatio. Unde, si illa res sit substantia, in ea erit productio totius et eductio formae, sicut in aliis substantiis; si autem fuerit forma aut modus accidentalis, erit eadem ratio de his quae de caeteris accidentibus.

3. *Varii modi quibus fiunt accidentales formae.*— Rursus distinguere oportet duplicem modum quo accidentia fieri solent, scilicet aut per se per propriam actionem, aut per resultantiam. Item, inter formas accidentales, quaedam sunt naturalis ordinis, quaedam vero sunt ordinis supernaturalis, ut gratia, lumen gloriae et similes. Et eadem distinctio adhiberi potest de modis accidentalibus, nam quidam sunt naturales, ut figura terrae vel Ubi; alii sunt supernaturales, ut modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et addere hic possumus tertium membrum, nam quidam modi dicuntur esse non naturales nec supernaturales, sed artificiales, quod membrum non habet locum in propriis formis seu entitatibus accidentalibus, quia nulla est quae per artem proprie fiat, nisi fortasse vel quatenus ars adiuvat naturam, ut in sanitate, vel quatenus per artem applicantur activa passivis, ut si aurum fit per artem alchimiae, et hoc modo fiunt alia mixta, ut liquores, etc. Quae formae omnes non sunt artificiales proprie, nisi fortasse per quamdam denominationem extrinsecam; intrinsece enim sunt formae physicae ac naturales, non solum accidentales, sed interdum etiam substantiales esse possunt et eiusdem rationis cum iis quae naturaliter fiunt. Unde, quod applicatio agentium et patientium per artem fiat, nil obstat quominus per veram eductionem fiant. Propriae ergo artificiales formae tantum sunt quidem modi, omnes enim in

sisten en alguna figura; puesto que la capacidad eficiente humana, que puede ser regida o dirigida por el arte, no se puede extender más allá, punto cuya justificación veremos luego; y cualquier clase de figura es sólo un modo determinado de una cosa cuanta, como es de por sí evidente.

4. *Los accidentes naturales que se producen por transmutación se educen de la potencia del sujeto.*— Así, pues, de todo esto deducimos una sola cosa cierta, a saber, que las formas accidentales de orden natural que se producen mediante una acción propia y mediante una transmutación propia del sujeto, se educen de la potencia del sujeto, ya que en ellas concurren manifiestamente todos los elementos que pueden ser necesarios para la educción de la potencia de la materia, cosa que se demostrará *a fortiori* por lo que vamos a decir. En cambio, otros muchos puntos que iremos recorriendo uno a uno y resolviendo con brevedad, son dudosos e inciertos.

Duda a propósito de las cualidades intencionales

5. *Sentencia de algunos.*— Se duda, en primer lugar, si algunas cualidades, las cuales son naturales, en cuanto natural se contrapone a sobrenatural, mas se las llama intencionales, soliendo distinguirlas por esta razón de las cualidades absolutamente naturales y físicas, como es el caso de las especies intencionales y casos parecidos, se duda —repito— si semejantes cualidades se educen de la potencia del sujeto. En efecto, algunos lo niegan, como Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 8, opinión que siguen Egidio, *In II Sent.*, dist. 13, q. 2; Tomás de Argentina, a. 8; el Cartujano, q. 1, quien aplica esto mismo a la luz que se produce en el aire o en otro cuerpo diáfano, que es lo mismo que enseñó también el Halense, lib. VII *Metaph.*, texto 13. El fundamento de éstos consiste en que tales formas se producen instantáneamente y sin resistencia y por la eliminación de su contrario, y, consecuentemente, sin transmutación de la materia; se les llama, por eso, formas inmateriales; luego no se educen de la potencia de la materia. Se confirma, por producirse estas cualidades no sólo en los cuerpos elementales, sino también en los celestes; mas de la potencia del cielo no puede educirse forma alguna, porque de lo contrario el cielo sería mudable y recibiría impresiones que le son extrañas.

figura aliqua consistunt; quia virtus effectiva humana, quae arte regi aut dirigi potest, non potest amplius extendi, cuius rationem infra videbimus; figura autem quaelibet solum est modus quidam rei quantae, ut per se constat.

4. *Accidentia naturalia quae per transmutationem fiunt, ex subiecti potentia educuntur.*— Ex his ergo omnibus unum tantum certum, nimirum accidentales formas naturalis ordinis quae per propriam actionem propriamque subiecti transmutationem fiunt educi de potentia subiecti; nam in his manifeste concurrunt omnia quae ad eductionem de potentia materiae necessaria esse possunt, quod a fortiori ex dicendis constabit. Alia vero multa dubia sunt et incerta, quae sigillatim attingemus et breviter expediemus.

Dubium de qualitatibus intentionalibus

5. *Sententia aliquorum.*— Primum dubium est an qualitates quaedam quae naturales sunt, prout naturale a supernaturali distinguitur (vocantur autem intentionales, et ea ratione a qualitatibus omnino naturalibus et physicis distingui solent, ut sunt species intentionales et similes), dubium (inquam) est an huiusmodi qualitates educantur de potentia subiecti. Aliqui enim hoc negant, ut Soncin., VII Metaph., q. 8; quam opinionem sequuntur, In II Sent., Aegid., dist., 13, q. 2; Thomas de Argent., a. 8; Carthus., q. 1, qui hoc extendit ad lumen quod in aere vel alio corpore diaphano ab extrinseco producitur; quod etiam docuit Alens., VII Metaph., text. 13. Fundamentum eorum est quia hae formae fiunt in instanti et sine resistentia et abiectione contrarii, et consequenter sine transmutatione materiae; et ideo appellantur formae sine materia; ergo non educuntur de potentia materiae. Et confirmatur, quia hae qualitates non solum fiunt in corporibus elementaribus, sed etiam in caelestibus; at vero nulla forma educi potest de potentia caeli, alias caelum esset alterabile et reciperet peregrinas impressiones.

6. *Solución de la duda.*— Sin embargo, esta sentencia no se apoya en ninguna razón sólida, y por eso hay que afirmar que todos estos accidentes se educen de la potencia de los sujetos en que se reciben. Así lo defiende Ricardo, *In II*, dist. 13, a. 2, q. 1; y Herveo, dist. 18, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.* VII, q. 20. Y se prueba, porque estas cualidades son producidas por agentes naturales; luego no se producen de la nada; luego no se producen de un sujeto presupuesto que concurre mediante su fuerza natural en el género de causa material al ser y a la producción de dichas formas; luego son verdaderamente educidas de la potencia del sujeto, pues todas las otras condiciones que se requieren para la educción han sido inventadas libremente sin razón alguna. En efecto, ¿por qué va a impedir la educción el que la forma accidental se produzca instantáneamente? Pues también la forma sustancial se produce instantáneamente; de aquí, por tanto, sólo se sigue que puede darse educción instantánea y sucesiva, igual que pasa con la mutación. Ni tiene nada que ver el que para la educción de la forma sustancial preceda una alteración sucesiva previa, ya que, según demostré antes, la naturaleza de la educción no consiste en una relación a la alteración precedente, sino en el modo intrínseco y en la causalidad propia de tal acción. Por tanto, por lo que a este punto atañe, es accidental que preceda una alteración previa en orden a eliminar la forma contraria. Además, se afirma también gratuitamente que sea necesario para la educción el que la forma tenga contrario, puesto que esto no se requiere para una acción real y para una mutación de un sujeto presupuesto, la cual mutación concurra al ser y producción de la cualidad misma en el género de causa material. Se explica también en la luz, la cual no tiene contrario, puesto que la iluminación es una acción de tal naturaleza que por ella no se produce esencial y primariamente la forma de luz, sino lo iluminado; por tanto es una especie de generación accidental, puesto que en este caso concurren los tres principios de generación idénticos en todos los predicamentos, si se guarda la debida proporción, según testimonio de Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica*. Ahora bien, toda generación mediante la cual se hace o se coproduce una forma, es educción de esa misma forma, ya que, en otro caso, no sería posible señalar ningún concepto determinado de educción; por consiguiente la luz se educe verdaderamente de la potencia del sujeto, y el mismo argumento vale respecto de las otras cualidades intencionales.

7. Finalmente, cuando se dice que estas cualidades se producen en el sujeto sin transmutación del sujeto, cabe entender esto de dos maneras. La primera, absoluta y simplemente sin mutación alguna real, y este sentido es falso; pues al recibir realmente algo y reducirse de la potencia al acto, es preciso que cambien de algún modo realmente, esto es, que pasen de la carencia de algún ser a su posesión. Hay otro modo de entenderlo aplicando la transmutación corruptiva, o sea aquella en que se da la pérdida de alguna perfección o disposición propia y connatural; y en este sentido se dice con verdad de estas formas que se producen en el sujeto sin transmutación de éste. Ahora bien, tal transmutación nada tiene que ver con la educción, cuyo concepto sólo se relaciona con la eliminación de otra forma cuando y en cuanto es necesaria para la introducción de una distinta. Mas si se puede realizar la inducción de una forma sin corrupción o eliminación de otra, para la educción no será necesaria tal transmutación, sino que bastará una mutación perfectiva. Y se explica de esta manera, porque en estos casos se da verdadera inducción de la forma en el sujeto, mas no inducción de una forma que sobrevenga de fuera —por valerme de las palabras de Aristóteles—, esto es, no se trata de la mera unión de una forma preexistente; por consiguiente se da verdadera educción de una forma, la cual estaba contenida en la potencia natural del sujeto y no podía producirse de otra manera.

8. *Qué mutación está en contradicción con el cielo, y cuál no.*— Con esto queda respondido al fundamento de la sentencia contraria. Por lo que respecta a la confirmación, se niega que estas formas no puedan educirse de la potencia del cielo, ya que en la potencia de éste están contenidas tanto ellas como las mutaciones mediante las cuales son producidas naturalmente. Ni está en contradicción con el cielo cualquier mutación perfectiva o productiva, sino sólo aquella que dispone de algún modo para la corrupción, o la que desencaja una realidad del estado connatural que le es debido. Y si el nombre de alteración se extiende a la mutación instantánea y perfectiva, entonces no repugna que se dé alteración en el cielo. Sin embargo, de acuerdo con el uso habitual de hablar,

6. *Dubii enodatio.*— Sed haec sententia nulla firma ratione nititur, et ideo dicendum est huiusmodi accidentia omnia educi de potentia subiectorum in quibus recipiuntur. Ita tenet Richard., In II, dist. 13, a. 2, q. 1; et Hervaeus., dist 18, q. 1, a. 2, et Quodl. VII, q. 20. Et probatur, quia hae qualitates fiunt ab agentibus naturalibus; ergo non fiunt ex nihilo; ergo non fiunt ex praesupposito subiecto concurrente per suam naturalem vim in genere causae materialis ad esse et fieri talium formarum; ergo vere educuntur de potentia subiecti. Omnes enim aliae conditiones quae ad eductionem requiruntur sunt voluntarie confictae absque ulla ratione. Nam, quod forma accidentalis in instanti fiat, quid impedit eductionem? Nam etiam substantialis forma in instanti fit; solum ergo inde sequitur dari posse eductionem instantaneam et successivam, sicut et mutationem. Nec refert quod ad eductionem substantialis formae praecedat successiva alteratio praevia, nam, ut supra ostendi, ratio eductionis non consistit in habitudine ad praecedentem alterationem, sed in intrinseco modo et causalitate talis actionis. Unde quoad hoc per accidens est quod praevia alteratio praecedat propter abiiciendam formam contrariam. Deinde gratis etiam dicitur esse necessarium ad eductionem quod forma habeat contrarium, cum hoc necessarium non sit ad realem actionem et mutationem ex praesupposito subiecto, quae in genere causae materialis concurrat ad esse et fieri ipsius qualitatis. Et declaratur praeterea in lumine, quod contrarium non habet, nam illuminatio talis est actio ut per eam non per se primo fiat forma luminis, sed illuminatum; unde illa est quaedam accidentalis generatio, nam ibi concurrunt tria generationis principia quae in omnibus praedicamentis eadem sunt, proportione servata, teste Aristotele, XII Metaph. Omnis autem generatio per quam fit seu comproducitur forma est eductio eiusdem formae, alioqui nulla certa ratio eductionis assignari poterit; ergo lumen vere educitur de potentia subiecti, et eadem ratio de aliis qualitatibus intentionalibus.

7. Tandem, cum dicuntur hae qualitates fieri in subiecto sine transmutatione subiecti, duobus modis id intelligi potest: primo, absolute et simpliciter sine ulla mutatione reali, et hic sensus est falsus; nam cum realiter aliquid recipiant et de potentia in actum reducantur, necesse est aliquo modo mutari realiter, id est, transire ex carentia alicuius esse ad habendum illud. Alio modo intelligi potest de transmutatione corruptiva seu amissiva alicuius propriae et connaturalis perfectionis vel dispositionis; et hoc modo vere dicuntur hae formae fieri in subiecto sine transmutatione eius; sed talis transmutatio est impertinens ad eductionem, cuius ratio non consistit in abiectione alterius formae, nisi quando et quantum necessaria est ad inductionem alterius. Si autem possit fieri inductio formae sine corruptione vel abiectione alterius, non erit necessaria talis transmutatio ad eductionem, sed sufficiet mutatio perfectiva. Quod declaratur in hunc modum, nam ibi est vera inductio formae in subiectum et non est inductio formae advenientis de foris (ut Aristotelis verbis utar), id est, non est mera unio praeexistentis formae; ergo est vera eductio formae quae in naturali potentia subiecti continebatur et aliter fieri non poterat.

8. *Quae mutatio caelo repugnet, quae non.*— Atque ex his responsum est ad fundamentum contrariae sententiae. Ad confirmationem autem negatur non posse has formas educi de potentia caeli, nam in potentia eius continentur tam ipsae, quam mutationes per quas naturaliter fiunt. Nec caelo repugnat omnis mutatio perfectiva aut productiva, sed illa tantum quae aliquo modo disponit ad corruptionem seu quae extrahit rem a connaturali statu sibi debito. Quod si nomen alterationis ad instantaneam et perfectivam mutationem extendatur, sic non repugnat caelum alterari; usitato tamen more loquendi alteratio non dicitur nisi suc-

no se da el nombre de alteración si no es a la mutación sucesiva que tiende a una cualidad partiendo de su contraria, y en este sentido se dice que el cielo es inalterable; mas entendido así el nombre de alteración, la educción de una cualidad tiene mayor extensión que la alteración. Y lo que es más aún, añado que no sólo estas cualidades corporales, sino también las espirituales que se producen mediante una acción propia de modo natural, se educen de la potencia del sujeto, en el cual y del cual se hacen. Esto, en efecto, es lo que pasa con el entendimiento agente, que no crea las especies inteligibles, sino que las educe de la potencia del entendimiento posible, en cuya potencia natural están contenidas, y de la que dependen en su producción y en su ser; por tanto, son educidas de ella al acto mediante el poder del entendimiento agente. Y por el mismo motivo los actos vitales, tanto del entendimiento como de la voluntad, no sólo en los hombres sino también en los ángeles, se producen por educción, ya que antes estaban contenidos no sólo en la potencia activa, sino también en la receptiva de sus potencias propias, de las que dependen naturalmente en su producción y en su ser. Estos son, pues, los únicos elementos que pertenecen al concepto de la educción, según explicaremos más ampliamente en la duda siguiente.

Duda a propósito de las cualidades sobrenaturales

9. *Parecer de algunos y su fundamento.*— Puede dudarse, en segundo lugar, si también las formas sobrenaturales, de las que dicen los teólogos que son esencialmente infusas, se educen de la potencia del sujeto en el que son producidas. Algunos lo niegan en absoluto, puesto que para estas formas no existe en el sujeto potencia natural; por tanto, no pueden educirse de él. Y se confirma, puesto que nada se educe sino de donde está contenido; mas el alma, por ejemplo, no contiene en modo alguno la gracia en su sustancia; luego no puede ser educida de ella. Y esta misma razón vale para todas las cualidades semejantes. Finalmente, éste es el motivo de que algunos teólogos afirmen que la gracia y formas semejantes son creadas; otros, que son concreadas; y todos están de acuerdo al menos en afirmar que son infundidas, de suerte que se dé a entender que advienen extrínsecamente, pero no son educidas. Empero, aunque

cessiva mutatio quae ad unam qualitatem tendit ex contraria, et hoc modo dicitur caelum inalterabile; sic autem sumpto alterationis nomine, latius patet eductio qualitatis quam alteratio. Quin potius addo non solum has qualitates corporales, sed etiam spirituales quae per propriam actionem fiunt modo naturali educi de potentia subiecti in quo et ex quo fiunt. Sic enim intellectus agens non creat species intelligibiles, sed educit eas de potentia intellectus possibilis, in cuius naturali potentia continentur et ab ea pendent in fieri et in esse; unde ex ea educuntur in actum per virtutem intellectus agentis. Et eadem ratione actus vitales tam intellectus quam voluntatis, et in hominibus et in angelis, fiunt per eductionem; nam antea continebantur in potentia non tantum activa, sed etiam receptiva suarum potentiarum, a quibus naturaliter pendent in fieri et in esse; haec autem solum sunt de ratione eductionis, ut amplius in sequenti dubitatione confirmabimus.

Dubium de qualitatibus supernaturalibus

9. *Aliquorum placitum et eorum fundamentum.*— Secundo, dubitari potest an formae etiam supernaturales, quae a theologis dicuntur per se infusae, educantur de potentia subiecti in quo fiunt. Quidam absolute negant[1], quia ad has formas non est in subiecto naturalis potentia, ergo non possunt inde educi. Et confirmatur, nam nihil educitur nisi unde continetur; anima autem, exempli causa, nullo modo continet gratiam in sua substantia; ergo non potest inde educi. Et eadem ratio est de omnibus qualitatibus similibus. Tandem hac ratione aliqui theologi dicunt gratiam et similes formas creari, alii concreari; omnes vero dicunt saltem infundi, ut extrinsecus advenire, non vero educi significent. Sed quamvis verum sit

[1] Fonseca, lib. V Metaph., c. 1, q. 4; Conimbricens., lib. I Phys., c. 9, q. 12.

sea verdad que la producción de estas cualidades no es una educción natural, según demuestran los argumentos expuestos, con todo juzgo que no rebasa los límites de la educción de la forma de la potencia del sujeto, sino que más bien, igual que hay unas cualidades de orden natural y otras de orden sobrenatural y ambas son verdaderas cualidades, del mismo modo en la educción de la forma accidental, hay algunos casos que son del orden natural y otros del sobrenatural, pero en unos y otros se trata de verdadera educción.

10. *Explicación de la duda.*— Por tanto, hay que afirmar simplemente que estas cualidades se producen por educción de la potencia del sujeto, y así se expresan comúnmente los teólogos, sobre todo los más modernos, cuando tratan de la gracia y de la producción de los sacramentos, según hice notar en el I y III tomo de la III parte. Y se prueba con todos los argumentos propuestos en la primera duda, ya que en estas formas tienen lugar todas las condiciones requeridas para la educción y cualquier clase de dependencia, de causalidad y modo de realización. La diferencia consiste únicamente en que el sujeto no concurre a estas formas mediante su potencia natural, que es una condición que requieren dichos autores en el sujeto para que se pueda decir que la forma se educe de la potencia de él, cosa, sin embargo, que no prueban; en consecuencia, parece que añadieron esa condición únicamente en orden a excluir estas formas, igual que puede cualquiera inventar o añadir otra condición distinta para excluir otras formas, y no habrá manera de establecer nada en firme, si no se determina un concepto de educción basado en una razón general y sólida. Así, pues, aunque aquella condición sea necesaria para la educción natural, no lo es, sin embargo, para la educción entendida en absoluto, bajo la cual queda comprendida la educción sobrenatural, para la que no se requiere por parte del sujeto potencia natural receptiva, sino que basta la potencia obediencial. En efecto, ¿por qué, igual que se dan cualidades naturales y sobrenaturales, intelecciones naturales y sobrenaturales, producciones naturales y sobrenaturales, no se va a dar también una educción sobrenatural de un sujeto presupuesto que sea distinta de la natural, tanto por parte del principio activo como del pasivo, aunque coincidan en el modo general de educción? Se prueba, finalmente, por esta razón, porque la educción de la forma se distingue inme-

productionem harum qualitatum non esse naturalem eductionem, ut argumenta facta probant, non tamen censeo esse extra latitudinem eductionis formae de potentia subiecti, sed potius, sicut qualitas quaedam est naturalis ordinis, alia supernaturalis, utraque tamen est vera qualitas, ita illa eductio formae accidentalis, alia est naturalis ordinis, alia supernaturalis; utraque tamen est vera eductio.

10. *Dubii explicatio.*— Quapropter simpliciter dicendum erit has qualitates fieri per eductionem de potentia subiecti, atque ita communiter loquuntur theologi, praesertim recentiores, tractantes de gratia et de effectione sacramentorum, ut notavi in I et III tom. III partis. Et probatur omnibus rationibus factis in priori dubitatione, nam omnes conditiones ad eductionem requisitae et omnis dependentia, causalitas ac modus effectionis in his formis reperiuntur. Solum est discrimen quia ad has formas non concurrit subiectum per naturalem potentiam, quam conditionem dicti auctores requirunt in subiecto ut forma dicatur de illius potentia educi; quod tamen non probant; unde solum videtur illa conditio adiecta ad has formas excludendas, quomodo potest unusquisque aliam conditionem excogitare et adiungere ut alias formas excludat; et ita nihil erit firmum nisi aliqua ratio eductionis ex generali aliqua et firma ratione stabiliatur. Illa ergo conditio, quamvis sit necessaria ad eductionem naturalem, non vero ad eductionem simpliciter, sub qua eductio supernaturalis continetur, ad quam non requiritur ex parte subiecti potentia naturalis receptiva, sed obedientalis sufficit. Cur enim, sicut datur qualitas naturalis et supernaturalis, et intellectio naturalis et supernaturalis, et effectio naturalis et supernaturalis, ex praesupposito subiecto non dabitur etiam eductio supernaturalis distincta a naturali, tam ex parte principii activi quam passivi, licet in generali modo eductionis conveniant? Et declaratur tandem hac ratione, nam eductio formae immediate et

diata y adecuadamente de la creación de la forma en las cosas que se producen mediante una acción propia, ya que los filósofos llegaron al conocimiento de la educción de la forma precisamente por esto, porque se dieron cuenta de que las formas no eran producidas por creación; luego dan por supuesto que toda forma que se produce mediante una acción propia y no es creada se educe de la potencia del sujeto. Y tienen razón, puesto que lo que se crea, se hace de la nada, esto es, sin sujeto alguno y sin concurso de causa material, mientras que ser educido no consiste más que en ser producido de un sujeto con el referido concurso y dependencia en la producción y en el ser.

11. Pueden responder que la creación exige que se haga sin ningún sujeto, o al menos sin ninguna potencia natural del sujeto, pero que no va contra el concepto de creación en cuanto tal el que la producción o realización de la forma se haga a partir de un sujeto sólo según la potencia obediencial. Empero esto contradice al concepto de creación tal como lo conciben y explican todos los doctores, a saber, que sea una producción de un ente de la nada; ya que la forma que de cualquier manera se produce de un sujeto presupuesto no puede decirse con verdad que se haga de la nada. Por eso Santo Tomás y todos los otros llegan a la conclusión de que la creación propia tiene siempre por término una realidad subsistente, puesto que la forma inherente, por depender de un sujeto en su producción y en su ser, no puede ser término de creación. Además, la acción mediante la cual se produce esa forma —bien sea educida de la potencia natural, bien de la potencia obediencial del sujeto— no tiene por término esencial y primariamente a la forma misma en sí, sino al compuesto, o sea a lo que está informado por tal forma en cuanto tal; por consiguiente, igual que lo que esencial y primariamente se produce por la acción con la que se produce el calor no es el calor mismo sino lo caliente, mientras que el calor es producido conjuntamente o coproducido, del mismo modo lo que esencial y primariamente se produce por la acción con la que se produce la gracia no es la gracia sino lo agraciado; y esa acción, en cuanto tiene por término lo dotado de gracia, no puede ser creación, ya que la creación es la producción de la entidad total que existe en el término primario de tal acción; y mediante dicha acción no se produce la entidad total del compuesto dotado de gracia, sino que solamente es completado en el ser de agraciado; en consecuencia, tampoco aquella acción, en cuanto por ella es coproducida la gracia, puede tener razón de creación; y éste es el motivo de que no se cree ninguna forma que dependa del sujeto en su producción, puesto que no es producida esencial y primariamente, sino que es coproducida sin creación mediante la acción con que se produce el sujeto. Finalmente, se explica esto desde un punto de vista opuesto, ya que, cuando tal forma deja de ser, no se aniquila, puesto que sólo cesa conjuntamente —por así decirlo— con la cesación del compuesto, el cual no es reducido a la nada.

12. *Los accidentes sobrenaturales no son creados ni concreados.— Se explica una afirmación de San Agustín.—* Así, pues, con esto queda suficientemente demostrado, según mi opinión, que no se da creación de estas cualidades sobrenaturales, si se producen con dependencia del sujeto, aunque ésta tenga lugar mediante una potencia receptiva obediencial; y de aquí se concluye todavía con más claridad que no se puede decir que sean concreadas, hablando con rigor, en virtud de tal acción. En efecto, aunque a veces se produzcan juntamente con la creación del sujeto y se afirme de ellas entonces que son concreadas, esto, sin embargo, les es accidental y les conviene sólo por denominación extrínseca; hablando, empero, en rigor y en virtud de la propia acción mediante la cual son producidas en el sujeto, no pueden ser concreadas, puesto que se dice de una forma que es concreada cuando el compuesto total que consta de dicha forma es creado juntamente por la acción por la que es producida ella misma; mas el compuesto que consta de semejante forma no es creado mediante tal acción, puesto que no es producido absoluta y simplemente en cuanto ente, sino sólo en cuanto es tal compuesto concreto; luego no es producido de la nada, sino de un sujeto presupuesto; luego tampoco puede decirse de estas cualidades que sean concreadas, a no ser que en sentido lato se tome el nombre de *creación* como sinónimo de cualquier realización o producción temporal. Así, pues, si estos accidentes ni son creados, ni son concreados, sólo queda que sean educidos, porque, como dije, la educción está en oposición inmediata con la creación de la forma y constituye con ella una división adecuada. Ni hace al caso el que a la producción de estas formas se le llame infusión; pues sólo se le llama de esta suerte para dar a entender que provienen de una causa extrínseca y superior y que no se adquieren mediante una virtud

adaequate condistinguitur a creatione formae in his quae per propriam actionem fiunt; inde namque philosophi in cognitionem eductionis formae pervenerunt, quia intellexerunt formas non fieri per creationem; ergo supponunt omnem formam quae per propriam actionem fit et non creatur, educi de potentia subiecti. Et quidem merito, nam quod creatur fit ex nihilo, id est, ex nullo subiecto et absque concursu causae materialis; educi autem nihil aliud est quam fieri ex subiecto cum praedicto concursu et dependentia in fieri et in esse.

11. Sed respondere possunt creationem requirere ut sit ex nullo subiecto, vel saltem ex nulla potentia naturalis subiecti, non vero esse contra rationem creationis, ut sic, productio aut effectio formae ex subiecto secundum potentiam tantum obedientialem. Sed hoc repugnat rationi creationis prout ab omnibus doctoribus concipitur et exponitur, nimirum quod sit productio entis ex nihilo; nam forma quae fit ex praesupposito subiecto quacumque ratione non potest vere dici fieri ex nihilo. Unde D. Thomas et omnes colligunt creationem propriam semper terminari ad rem subsistentem, quia forma inhaerens, cum ex subiecto pendeat in fieri et in esse, non potest terminare creationem. Praeterea, actio per quam fit talis forma (sive educatur ex potentia naturali, sive obedientiali subiecti) non terminatur per se primo ad ipsam formam in se, sed ad compositum seu informatum tali forma ut sic; ergo sicut quod per se primo fit per actionem qua fit calor non est ipse calor, sed calidum, calor autem confit seu comproducitur, ita quod per se primo fit per actionem qua fit gratia non est gratia, sed gratum; illa autem actio, prout terminatur ad gratum, non potest esse creatio, quia creatio est productio totius entitatis quae est in termino primario talis actionis; per illam autem actionem non fit tota entitas compositi grati, sed solum completur in esse grati; ergo neque illa actio, prout per illam comproducitur gratia, potest habere rationem creationis; hac enim de causa nulla forma pendens a subiecto in fieri creatur, quia non per se primo fit, sed confit per actionem qua producitur compositum absque creatione. Quod tandem a contrario declaratur, quia quando talis forma desinit non annihilatur, quia solum condesinit (ut ita dicam) ad desitionem compositi, quod non annihilatur.

12. *Accidentia supernaturalia non creantur nec concreantur.— Augustini dictum exponitur.—* Ex his ergo satis (ut opinor) convincitur non creari has qualitates supernaturales, dum fiunt dependenter a subiecto, etiamsi sit per potentiam receptivam obedientialem; et inde apertius concluditur non posse dici concreari, per se loquendo et ex vi talis actionis. Nam, licet interdum fiant simul cum creatione subiecti et tunc concreari dicantur, tamen id est per accidens et solum per extrinsecam denominationem; loquendo tamen per se et ex vi propriae actionis per quam fiunt in subiecto, non possunt concreari; quia tunc forma concreari dicitur quando per actionem qua ipsa comproducitur creatur totum compositum quod ex tali forma constat; sed compositum quod ex huiusmodi forma constat non creatur per illam actionem, quia non fit absolute et simpliciter in quantum ens, sed solum in quantum tale compositum; unde non fit ex nihilo, sed ex praesupposito subiecto; ergo neque huiusmodi qualitates possunt dici concreari, nisi late sumatur nomen *creationis* pro quacumque effectione seu temporali productione. Si ergo haec accidentia nec creantur nec concreantur, restat ut educantur; nam (ut dixi) eductio proxime opponitur creationi formae et adaequate contra illam dividitur. Nec refert quod productio harum qualitatum vocetur infusio; solum enim ita vocata est ad significandum provenire ab extrinseca et superiori causa et non acquiri per intrinsecam virtutem et actionem, sicut solent acquisiti habitus com-

y acción intrínseca, tal como suele llegarse a la posesión de los hábitos adquiridos. Mas esa infusión no se realiza sin dependencia del sujeto en su producción y en su ser, ni ha de concebírsela tampoco como la infusión del agua en un vaso, sino como la infusión de la luz en el aire, no quedando, consecuentemente, tal infusión fuera del ámbito de la educción. De esta suerte se ha dado respuesta satisfactoria a los motivos de la sentencia contraria y se ha explicado el modo de hablar de los teólogos. Ni hay obstáculo en conceder que la gracia está contenida en la potencia obediencial del alma, ya que estar contenido en una potencia obediencial no es más que lo que dijo San Agustín: *poder tener la fe es propio de la naturaleza de los hombres*. Por eso se dice también con toda razón que la gracia se educe de la potencia obediencial del alma, puesto que no es apta por su naturaleza para ser producida por sí, sino con dependencia del alma o de otra naturaleza que posea una capacidad semejante.

Corolarios de la doctrina anterior

13. Por lo dicho se comprende, en primer lugar, que una forma accidental producida en un sujeto sobrenaturalmente sólo en cuanto al modo, mas no en cuanto al término, con mucha más razón es producida por educción que no por creación. Tenemos ejemplos en la potencia visiva restituida a un ciego por intervención divina, y en la salud que se obtiene milagrosamente sin orden o disposición de las causas naturales. En efecto, aunque el modo de realizarse sea sobrenatural, sin embargo la forma que se produce es natural, y se recibe en el sujeto según su potencia y capacidad natural, dependiendo de él en su ser y en su producción, incluso atendiendo al modo concreto como se produce; en efecto, esa acción, aunque sea milagrosa en cuanto a los otros elementos, atendiendo a la dependencia del sujeto se produce de un modo natural y es por lo mismo una verdadera educción. Por tanto, puede aplicarse esto a la educción de la forma sustancial cuando sucede que por parte del agente se realiza de un modo milagroso mediante una transmutación súbita y extraordinaria, como cuando Cristo convirtió el agua en vino; efectivamente, aquel modo milagroso no excluyó la verdadera razón de educción por la causa dicha. Lo mismo habría que decir de la acción por la que Dios resucitase y diese vida al cadáver de un

parari. Non fit autem illa infusio sine dependentia a subiecto in fieri et in esse; neque enim cogitanda est sicut infusio aquae in vas, sed sicut infusio luminis in aerem; et ideo talis infusio non est extra latitudinem eductionis. Atque ita satisfactum est motivis contrariae sententiae et explicatus modus loquendi theologorum. Nec est inconveniens concedere gratiam contineri in potentia obedientiali animae; nam contineri in obedientiali potentia nihil aliud est quam quod Augustinus dixit: *Posse habere fidem, naturae est hominum*. Et ideo optime etiam dicitur gratia ex potentia obedientiali animae educi, quia non est nata per se fieri, sed dependenter ab anima vel alia natura habente similem capacitatem.

Corollaria e superiori doctrina

13. Ex dictis intelligitur, primo, formam accidentalem supernaturaliter factam in subiecto quoad modum tantum et non quoad terminum, multo magis fieri per eductionem et non per creationem. Exempla sunt de potentia visiva quae caeco divinitus restituitur, et de sanitate quae miraculose fit absque ordine vel dispositione naturalium causarum. In his enim, licet modus agendi sit supernaturalis, tamen forma quae fit naturalis est et in subiecto recipitur secundum potentiam et capacitatem naturalem et ab illo pendet in esse et in fieri, etiam prout tali modo fit, nam illa actio, etiamsi quoad alia sit miraculosa, quoad dependentiam vero a subiecto fit modo connaturali, et ideo vera est eductio. Unde hoc extendi potest ad eductionem formae substantialis, quando ex parte agentis contingit fieri miraculoso modo per subitam et extraordinariam transmutationem, ut cum Christus convertit aquam in vinum; nam ille modus miraculosus non exclusit veram rationem eductionis, propter causam dictam. Idemque esset de actione qua Deus excitaret et vivificaret

caballo o de un león, puesto que dicha acción se realizaría también mediante educción, como se prueba por el mismo argumento.

14. Se infiere, en segundo lugar, de lo dicho que toda forma accidental propia, si se hace mediante una acción propia y de modo connatural atendiendo a su término, se educe siempre de la potencia del sujeto. Esto es evidente por lo dicho. En primer lugar, por inducción, puesto que así se realiza tanto la forma sobrenatural como la natural; por tanto así se realiza cualquier forma. En segundo lugar por la razón, puesto que toda forma accidental por su naturaleza depende del sujeto como de causa material en su producción y en su ser, y esto es lo único que se requiere para la educción, según se demostró. Por eso dije *si se hace de modo natural atendiendo a su término;* puesto que si Dios produjese un accidente fuera de todo sujeto (y lo puede hacer igual que puede conservarlo), ese accidente no sería producido por educción, sino por creación, pues sería producido a modo de realidad subsistente sin dependencia de causa material, siendo así producido de la nada; sin embargo, ese modo de producción no puede ser connatural a una forma accidental, igual que no puede serle connatural existir fuera de su sujeto.

15. Dije también *si se hace mediante una acción propia*, para excluir las formas accidentales que se concrean o generan juntamente con sus sujetos, las cuales, bien atendiendo a la realidad misma, bien al menos al modo de hablar, merecen especial consideración. En efecto, de dos modos puede suceder que una forma accidental sea coproducida mediante la producción del sujeto. El primero es por la sola concomitancia en la duración, mas por una acción completamente distinta de la acción por la que se produce el sujeto, sin que la una resulte naturalmente de la otra, del modo que se dice que la gracia fue concreada con los ángeles o la luz con el aire, si es que recibe la luz en el mismo instante en que es creado; en estos casos la acción productiva de la forma accidental en cuanto a la realidad misma es una verdadera educción completamente idéntica por naturaleza con aquella que se realiza posteriormente en el tiempo, según *a fortiori* es evidente por lo dicho antes sobre la educción de la forma sustancial. A su vez, en cuanto al modo de hablar, recibe otra denominación extrínseca a causa de la concomitancia de las acciones, según se ex-

cadaver equi aut leonis, nam illa actio etiam fieret per eductionem, ut eadem ratio probat.

14. Secundo colligitur ex dictis omnem propriam formam accidentalem, si per propriam actionem fiat et modo connaturali quoad terminum, educi semper de potentia subiecti. Hoc patet ex dictis. Primo inductione, quia tam supernaturalis quam naturalis forma ita fit; ergo quaelibet. Secundo ratione, quia omnis forma accidentalis natura sua pendet in fieri et in esse a subiecto ut a materiali causa; et hoc tantum requiritur ad eductionem, ut ostensum est. Et ideo dixi *si connaturali modo fiat quoad terminum;* nam si Deus produceret accidens extra omne subiectum (aeque enim id potest facere sicut conservare illud), tale accidens non fieret per eductionem, sed per creationem; fieret enim ad modum rei subsistentis, sine dependentia a materiali causa, atque ita ex nihilo; tamen ille modus productionis non potest esse connaturalis formae accidentali, sicut non potest illi esse connaturale esse extra subiectum.

15. Dixi etiam *si per propriam actionem fiat*, ut excluderem formas accidentales quae concreantur vel congenerantur cum suis subiectis, de quibus, vel quoad rem ipsam vel saltem quoad modum loquendi, peculiaris est ratio. Duobus enim modis contingit accidentalem formam comproduci per subiecti productionem. Primus est per solam concomitantiam in duratione, tamen per propriam actionem omnino diversam ab actione qua producitur subiectum, absque naturali resultantia unius ab alia, quo modo dicitur concreata gratia angelis, vel lumen aeri, si in eodem instanti in quo creatur, illuminetur, et tunc actio productiva formae accidentalis quoad rem ipsam vera est eductio omnino eiusdem rationis cum illa quae fit posterius tempore, ut a fortiori constat ex dictis supra de eductione formae substantialis. Quoad modum autem loquendi accipit aliam denominationem extrinsecam, propter concomitantiam actionum, ut decla-

plicó. El segundo modo de coproducción de la forma accidental en un sujeto se debe a la resultancia natural, cual es la que existe entre una propiedad intrínseca y la forma sustancial o la esencia. Y en este caso se dice con más propiedad que la forma accidental es coproducida con la producción de su sujeto; e igual que aquella coproducción no se realiza sin cierta actividad de la esencia sobre su propiedad, del mismo modo no se produce sin que se dé cierta educción de esa misma propiedad de la potencia del sujeto en que se recibe, ya que dicha actividad, considerada precisivamente como distinta de la producción de la sustancia misma, depende esencialmente del sujeto en el género de causa material. Mas, igual que a esa actividad no se la juzga como una acción propia y esencial por ser por su naturaleza una consecuencia y resultado del término de la otra acción, siendo éste el modo propio y connatural de tal actividad, del mismo modo no se juzga que se trate de una educción propia, puesto que por educción considerada en absoluto entendemos una acción que se ordena esencial y primariamente a producir algo de un sujeto presupuesto; y esta diferencia tiene más que ver con el modo de hablar que con la realidad misma, según constará más manifiestamente por lo que luego se dirá sobre la causa eficiente.

16. *Cualquier modo accidental de cualquier clase es educido de la potencia del sujeto.*— En tercer lugar, se deduce de lo dicho que todo modo accidental, ya sea natural, ya sobrenatural, de igual modo que participa de la naturaleza de la forma, de la misma manera debe producirse por educción, sobre todo si se hace mediante una acción propiamente tal. Esto, hablando en general, es evidente, ya que dicho modo depende esencialmente del sujeto en su producción y en su ser, hasta tal punto que ni por potencia absoluta de Dios puede producirse fuera del sujeto, dato en que rebasa los límites de la entidad accidental, según se demostró antes, de lo que resulta que nunca puede producirse mediante una creación propia; por tanto, si es producido por sí, es menester que sea producido a modo de educción. Esto es manifiesto sobre todo en el predicamento «donde», el cual consiste en un modo accidental y al que se ordena esencialmente el movimiento local, según se desprende de la doctrina común en el lib. I de la *Física;* mas como ese movimiento es producido por un

ratum est. Secundus modus comproductionis formae accidentalis subiecto est propter naturalem resultantiam, qualis est inter proprietatem intrinsecam et substantialem formam seu essentiam. Et tunc proprius dicitur forma accidentalis comproduci ad productionem sui subiecti; sicut autem illa comproductio non fit sine aliquali activitate essentiae in proprietatem suam, ita non fit sine aliquali eductione eiusdem proprietatis a potentia subiecti in quo recipitur, quia illa activitas praecise considerata ut condistincta a productione ipsius substantiae, essentialiter pendet a subiecto in genere causae materialis. At vero, sicut illa activitas non censetur propria et per se actio, quia natura sua consequitur et resultat a termino alterius actionis, et hic est modus proprius et connaturalis talis activitatis, ita illa non censetur propria eductio, quia per eductionem absolute dictam intelligimus actionem quae per se primo tendit ad agendum aliquid ex praesupposito subiecto; quae etiam differentia magis ad modum loquendi quam ad rem spectat, ut apertius constabit ex infra dicendis de causa efficienti.

16. *Quivis modus accidentalis cuiusvis conditionis educitur de potentia subiecti.*— Tertio colligitur ex dictis omnem modum accidentalem, sive naturalem sive supernaturalem, sicut participat rationem formae, ita fieri per eductionem, maxime si per propriam actionem fiat. Hoc patet in genere loquendo, quia talis modus essentialiter pendet in fieri et in esse a subiecto, adeo ut nec per potentiam Dei absolutam possit extra subiectum fieri, in quo excedit accidentalem entitatem, ut supra ostensum est, quo fit ut nunquam possit fieri per propriam creationem; quare, si per se fit, per modum eductionis fieri necesse est. Et hoc maxime patet in praedicamento Ubi, quod consistit in modo quodam accidentali, et ad illud est per se motus localis, ut constat ex communi doctrina in I Phys.; illa autem motio, cum ab agente naturali fiat per mo-

agente natural, se realiza por modo de educción, ya que es producido de un sujeto presupuesto y con dependencia intrínseca de él; mas hemos dicho antes que estos modos participan imperfectamente de la naturaleza de la forma, y, por tanto, también participan imperfectamente de la naturaleza de la educción, no ciertamente desde el punto de vista de la dependencia de la materia, la cual más bien es la mayor que puede darse, sino por parte de la realidad educida, la cual es una forma imperfecta. De aquí se puede inferir que de aquellos modos que no poseen la razón propia de forma no se dice, si no es muy impropiamente, que pueden ser educidos; por ejemplo, no será tan propio afirmar del movimiento local que se educe de la potencia del sujeto, como afirmarlo de su término, ya que el movimiento no es propiamente una forma del sujeto, sino el camino para la forma. Por eso propiamente no es educido, sino que es la educción misma; mas de igual manera que no se produce propiamente la acción, tampoco se educe la educción, a no ser que se diga hablando en sentido lato que se educe por sí misma, al igual que se dice que la acción se produce por sí misma. Y éste es el juicio que se ha de dar de los modos accidentales, los cuales no son producidos de por sí, sino que resultan una vez puestos otros; de este tipo son las relaciones que resultan una vez establecidos el fundamento y el término, si es que suponemos que tales relaciones son modos realmente distintos de su fundamento; efectivamente, del mismo modo que son producidas, se producen con dependencia del sujeto, y en este sentido son educidas de la potencia de éste; sin embargo, por no ser hechas mediante una acción propia, sino por ser únicamente un resultado, por eso propiamente no se trata de una educción, sino que valiéndose de su nombre propio, debe llamársele resultancia.

Solución de la duda a propósito de las formas artificiales

17. Con esto, finalmente, se llega a la solución de una duda corriente a propósito de las formas artificiales: a ver si se educen de la potencia del sujeto. En efecto, algunos lo niegan en absoluto, puesto que el sujeto de estas formas no está en potencia natural para ellas, sino en potencia obediencial respecto del arte humano. Empero este argumento apenas es óbice, puesto que ya se demostró que una forma se educe verdaderamente de la potencia obediencial. En

dum eductionis fit, nam ex praesupposito subiecto et cum intrinseca dependentia ab illo efficitur. Diximus autem supra hos modos imperfecte participare rationem formae, et ideo imperfecte etiam participant rationem eductionis, non quidem ex parte dependentiae materiae, quae potius est maxima, sed ex parte rei eductae, quae est imperfecta forma. Ex quo licet colligere illos modos qui non induunt propriam rationem formarum, nonnisi impropriissime dici posse educi; ut, verbi gratia, motus localis non tam proprie dicetur educi de potentia subiecti sicut terminus eius, quia motus non est propria forma subiecti, sed via ad formam. Et ideo non proprie educitur, sed est ipsa eductio. At vero, sicut actio non proprie fit, ita neque eductio educitur, nisi lato modo loquendo dicatur seipsa educi, sicut actio dicitur seipsa fieri. Atque idem fere iudicium est de modis accidentalibus, qui non per se fiunt, sed resultant positis aliis; quales sunt relationes resultantes positis fundamento et termino, si supponamus huiusmodi relationes esse modos ex natura rei distinctos a suo fundamento; nam eo modo quo fiunt, dependenter a subiecto fiunt, atque ita educuntur de potentia eius; tamen, quia non per propriam actionem fiunt, sed solum resultant, ideo non est illa proprie eductio, sed proprio nomine appellatur resultantia.

Expeditur dubium de formis artificialibus

17. Denique hinc expeditur frequens dubium de formis artificialibus, an educantur de potentia subiecti. Quidam enim absolute negant, quia subiectum harum formarum non est in potentia naturali ad illas, sed obedientiali respectu artis humanae. Haec tamen ratio parum obstat, quia iam ostensum est vere educi formam de potentia

segundo lugar, porque esa potencia obediencial no rebasa los límites de la potencia natural, esto es, de la que puede ser reducida al acto por un agente de orden natural, ya se trate de un acto naturalmente debido a dicha potencia, ya no. Por eso, cuando el hombre realiza una forma de este tipo, la produce realmente mediante su virtud motiva natural, aunque no la mueva por su voluntad y la dirija por arte. Por eso acontece que a veces una forma o figura semejante son producidas casualmente o en virtud del concurso de muchas causas por un agente natural. Tercero, porque, en otro caso, en el movimiento de una piedra arrojada por el hombre hacia arriba, el «donde» que tiene por término no se educiría de la potencia del sujeto, ya que también de la piedra se puede decir que está únicamente en potencia obediencial respecto de dicho movimiento; más aún, en cierto modo se trata de una potencia menor, por ser violento dicho movimento; empero el consiguiente es falso, puesto que el enfriamiento del agua, aunque sea violento, se realiza por educción; así, pues, aunque esté en contradicción con la forma, hay capacidad natural por parte de la materia; y esto es lo que sucede en la piedra respecto del movimiento hacia arriba. Y el que tal movimiento le sea impreso por un agente libre o natural, nada tiene que ver con la educción.

18. Por eso otros defienden en absoluto que las formas artificiales se educen de la potencia del sujeto por las razones dichas. Mi opinión, en cambio, es que de estas formas se debe dar el mismo juicio que se ha dado de los otros modos que se producen por resultancia. En efecto, estas formas artificiales sólo son ciertos modos accidentales, según antes se dijo, y no hay una acción física que se ordene esencialmente a ellas; pues aunque la intención del artífice las tenga por fin esencial y dirija, por esto, de tal modo su acción mediante el arte que llegue a infundir la forma pretendida, con todo, la acción misma mediante la cual realiza su intención no tiene a dicha forma por término esencial e inmediato, sino algún otro modo del que dicha forma resulta. En efecto, estas formas se producen siempre mediante movimiento local, el cual tiene por término próximo un «donde», y de él resultan las diversas figuras de los objetos artificiales, bien por corte y división de partes, bien por composición y disposición ordenada de ellas, y por eso en la realización de estas formas no se da educción propia, sino sólo la que puede haber en una resultancia natural.

obedientiali. Secundo, quia illa potentia obedientialis non est extra latitudinem potentiae naturalis, id est, quae ab agente ordinis naturalis reduci potest in actum, sive talis actus sit naturaliter debitus tali potentiae sive non. Unde, quando homo efficit talem formam, revera efficit illam per virtutem motivam naturalem, quamvis eam moveat per voluntatem et dirigat per artem. Quare interdum contingit similem formam vel figuram ab agente naturali fieri casu seu ex concursu plurium causarum. Tertio, quia alias in motu lapidis sursum proiecti ab homine, Ubi ad quod terminatur non educeretur de potentia subiecti, quia etiam lapis dici potest esse tantum in potentia obedientiali respectu talis motus; immo quodammodo est minor illa potentia, quia motus ille violentus est; consequens autem est falsum, quia frigefactio aquae, etiamsi sit violenta, fit per eductionem; quamvis enim repugnet formae, ex parte materiae est naturalis capacitas; sic autem est in lapide respectu motus sursum. Quod autem ille motus imprimatur ab agente libero vel naturali nil refert ad eductionem.

18. Quapropter alii absolute docent formas artificiales educi de potentia subiecti propter rationes dictas. Ego vero censeo idem esse iudicium de his formis quod de aliis modis qui per resultantiam fiunt; nam hae formae artificiales solum sunt modi quidam accidentales, ut supra dictum est, et ad illas non est per se actio physica; quamvis enim intentio artificis ad illas per se tendat, et ideo tali modo dirigat per artem actionem suam, ut formam intentam inducat, tamen actio ipsa, per quam exsequitur intentionem suam, non terminatur per se et immediate ad talem formam, sed ad aliquem alium modum ex quo talis forma resultat. Semper enim hae formae fiunt per motionem localem, quae proxime terminatur ad Ubi, et inde resultant variae figurae artefactorum, vel per incisionem et divisionem partium, vel per compositionem et ordina-

Mas deduzco de aquí que esto no es característico de dichas formas por el hecho de ser producidas por arte, sino que es común a todas las figuras, aunque sean producidas por una acción meramente natural; en efecto, siempre son producidas por sola resultancia o de la producción, o del enrarecimiento, o de la condensación y situación de la cantidad.

tum situm earum, et ideo in effectione harum formarum non est propria eductio, sed qualis in naturali resultantia esse potest. Hinc vero colligo hoc non esse proprium harum formarum eo quod per artem fiant, sed commune est omnibus figuris, etiamsi per actionem mere naturalem efficiantur; semper enim fiunt per solam resultantiam, vel ad productionem vel ad rarefactionem, densationem aut situationem quantitatis.

DISPUTACION XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

RESUMEN

Comienza con una introducción que encuadra la disputación en el tratado general de las causas y propone las dos partes que abarcará el desarrollo de la misma:

I. Concepto de causa eficiente (Sec. 1).
II. Clases de causa eficiente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Propuesta y explicada la definición de Aristóteles (1), limita su sentido a la causa eficiente (2), excluyendo con especial cuidado la causa final (3). Expone cómo conviene dicha definición a la causa primera y a la segunda (4), y cierra la sección rechazando la acusación de los que censuran dicha definición por creer que con ella se incurre en el defecto de incluir lo definido en la definición (5-6)

SECCIÓN II

Dada la multitud de causas a las que aplicamos el calificativo de eficientes, se impone la división de éstas (1). La primera es en causa esencial —de la que depende verdaderamente el efecto—, y causa accidental, ya por parte de la causa misma, ya por parte del efecto (2). Resuelta una duda sobre la atribución de la causalidad al supuesto (3), considera en especial la causa accidental por parte del efecto (4), y discute si las condiciones pueden considerarse como causas accidentales (5). La segunda división es en causa física y causa moral (6). La cuarta división, extensamente expuesta, es en causa principal y causa instrumental, de las que nos ofrece hasta cuatro definiciones y explicaciones (7-15), para acabar proponiendo su propia doctrina sobre los dos miembros de esta división (15-18), y concretamente sobre el sentido en que se afirma que el instrumento obra en virtud del agente principal (19). Añade aún otras dos divisiones de la causa eficiente: en primera y segunda (20), y en unívoca y equívoca (21). Termina la disputación considerando las dos clases de instrumento que pueden darse: unido y separado (22).

DISPUTACION XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

Después del estudio de las causas material y formal, que son intrínsecas, corresponde hablar de las causas extrínsecas, que son la final y la eficiente; y aunque entre éstas se tenga a la final por primera y más noble, sin embargo la causalidad de la causa eficiente no es más conocida, y por ello se comenzará por el estudio de ésta. Empero no es necesario preguntarse si existe esta causa, ya porque esto quedó suficientemente probado antes al tratar del número de las causas; ya también porque no hay nada más evidente y notorio por la experiencia; en efecto, las transmutaciones y generaciones de que tenemos experiencia no pueden realizarse si no es por obra de algún eficiente que sea la causa de la transmutación y del efecto; pues nada puede hacerse pasar a sí mismo del no ser al ser. Así, pues, dando por supuesto que existe en la realidad este género de causa, hay que ver cuál es su concepto y en qué consiste su causalidad, y cuáles son los requisitos para que pueda causar. Mas, puesto que en este género hay muchas especies y modos de causas, por ello comenzaremos por explicar en general en qué consiste esta causa y cuántos miembros se contienen bajo ella, y qué es lo que todos tienen de común. Luego nos ocuparemos de cada una de las especies de causas eficientes y de cada uno de los diversos modos de causar propios de las mismas, en la medida en que veamos que es conveniente para una explicación completa de esta materia.

DISPUTATIO XVII

De causa efficienti in communi

Post considerationem materialis et formalis causae, quae intrinsecae sunt, dicendum sequitur de causis extrinsecis, quae sunt finalis et efficiens; inter quas, licet finalis censeatur prior et nobilior, tamen efficientis causalitas est nobis notior, et ideo de illa dicendum prius est. Non est autem necessarium quaerere an haec causa sit, tum quia hoc satis probatum est supra, tractando de numero causarum, tum etiam quia nihil est evidentius et notius experientia; nam transmutationes et generationes quas experimur fieri non possunt nisi ab aliquo efficienti, quod sit causa et transmutationis et effectus; nihil enim potest seipsum de non esse ad esse transferre. Supposito igitur in rerum natura hoc genere causae, videndum est quid sit et in quo consistat causalitas eius, et quid requirat ut causare valeat. Quia vero in hoc genere multae sunt causarum species ac modi, ideo prius in communi declarabimus quid sit haec causa et quot membra sub se contineat, quidque omnibus illis commune sit. Postea vero de singulis causarum efficientium speciebus et variis earum causandi modis sigillatim disseremus, quantum pro huius materiae complemento expedire censebimus.

SECCION PRIMERA

Noción de causa eficiente

1. *Definición de Aristóteles.— Cuál es el género en ella.*— Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 2, y en el lib. II de la *Física*, c. 3, define la causa eficiente en general diciendo que es aquello *de donde proviene el primer principio del cambio o de la quietud*. Esta definición necesita de prolijas interpretaciones y aclaraciones a fin de que pueda reducirse a su verdadero sentido, de manera que comprenda a cualquier causa eficiente y explique la causalidad propia de la misma. Porque, en primer lugar, parece que en ella no hay nada que se ponga en el lugar del género, ya que esa partícula *de donde*, que es la única que pone Aristóteles, no sólo se usa impropiamente en el lugar del género, sino que también es muy equívoca; pues también del tiempo y del lugar se puede afirmar que es aquello de donde proviene el movimento. Por eso, parece que en el lugar del género hay que sobreentender *principio esencial;* y para no incurrir en falacia diciendo que la causa eficiente es un principio esencial de donde procede el primer principio del movimiento, habrá que decir que la causa eficiente es un principio esencial del que primariamente proviene o por el que se produce la mutación; y de esta suerte resulta que la descripción de Aristóteles contiene virtualmente este género mediante el cual puede definirse la causa eficiente.

2. *Modo de adaptarla a lo definido solo.*— Mas entonces surge una segunda dificultad, ya que esta definición así explicada conviene igualmente a otras causas, pues la materia en su género es principio esencial del movimiento y de la quietud. Ni basta con que se diga que queda excluída mediante aquella partícula *primariamente*, porque, aunque mediante esa partícula pudiera excluirse la causa formal —pues en realidad ésta no es principio primero del movimiento, sino que es más bien su término, razón por la que decíamos en las páginas anteriores que la forma no es propiamente causa de la generación, sino de la

SECTIO PRIMA

Quid causa efficiens sit

1. *Definitio Aristotelica.— Quod in ea genus.*— Aristoteles, V Metaph., c. 2, et II Phys., c. 3, causam efficientem in communi definit dicens esse id *unde primum principium est mutationis aut quietis*. Quae definitio multa interpretatione et additione indiget ut ad verum sensum reducatur, ita ut omnem causam efficientem comprehendat et eius propriam causalitatem declaret. Nam imprimis nihil in ea esse videtur quod loco generis constituatur, nam illa particula *unde*, quam solam Aristoteles ponit, et improprie ponitur loco generis et valde aequivoca est; nam et tempus et locus dici potest esse id unde incipit motus. Quare subintelligendum videtur loco generis *principium per se;* ne autem videatur committi nugatio dicendo causam efficientem esse principium per se unde est primum principium motus, dicendum erit causam efficientem esse principium per se a quo primo est aut fit mutatio; atque ita fit ut descriptio Aristotelis virtute contineat hoc genus per quod potest causa efficiens definiri.

2. *Qualiter ad solum definitum adaptetur.*— Sed tunc oritur secunda difficultas, quia definitio sic exposita etiam convenit aliis causis, nam materia in suo genere est principium per se mutationis et quietis. Nec satis est si dicatur excludi per illam particulam *primo*, quia, licet per illam particulam possit excludi causa formalis (nam revera illa non est primum principium mutationis, sed potius est terminus eius, propter quod dicebamus in superioribus formam non esse proprie causam generationis, sed rei genitae), tamen causa materialis non excluditur per illam particulam, quia in suo genere aeque primo concurrit ad mutationem cum causa efficienti, et ideo etiam illa est principium per se unde primo incipit mutatio. Dicet fortasse aliquis, quamvis respectu alicuius effectionis materia simul causet mutationem cum efficienti, tamen, absolute comparando causam materialem et efficientem, hanc esse priorem, quia oportet ut ipsa materia prius fiat quam causet. Sed hoc

cosa engendrada— sin embargo, la causa material no queda excluída por esa partícula, puesto que en su género concurre con la misma primacía a la mutación juntamente con la causa eficiente, y, por tanto, también ella es principio esencial de donde primariamente se origina la mutación. Acaso dirá alguno que, aunque respecto de alguna producción la materia ejerza su causalidad en una mutación al mismo tiempo que la causa eficiente, no obstante, comparando en absoluto la causa material con la causa eficiente, disfruta ésta de prioridad, puesto que es necesario que la materia misma sea producida antes de que cause. Mas esto nada tiene que ver con la cuestión presente, ya que esa precedencia es remota y se refiere a otra acción de la que Aristóteles no hizo mención, ni nos consta suficientemente si la conoció; por tanto viene a resultar algo como accidental respecto del concurso de la materia y de la causa eficiente para una mutación natural. Así, pues, esto no basta para excluir la causalidad de la materia, porque, en otro caso, también quedaría excluída la causa eficiente segunda por no ser absolutamente la primera respecto de la producción, ya que es necesario que ella misma sea producida primero. Pueden, pues, afirmarse dos cosas: la una es que, aunque según la realidad la mutación natural proceda al mismo tiempo de la causa eficiente y de la material, no obstante, según la razón, es anterior el influjo de la causa eficiente que el de la material; de donde, si nos expresamos según las razones precisas y formales, la pasión procede de la acción y no al revés, siendo, por lo mismo, verdadera y propia esta expresión causal: *porque obra el agente, recibe la materia*. En cambio, no sería propio afirmar lo contrario: que obra el agente porque recibe la materia. De esta suerte, pues, se dice que el eficiente es primero en la razón de causar comparándolo con la materia. Se dice, además, que la materia queda excluída por aquella partícula *de donde*. En efecto, en rigor significa una relación a un principio extrínseco; pues la materia es causa de la mutación porque la recibe intrínsecamente en sí misma y en sí la sustenta; en cambio el agente es principio de la acción o mutación sólo porque de él se origina y porque a él dice esencial relación como a principio extrínseco del que depende; y esta razón y relación propia queda explicada mediante aquella partícula *de donde*, la cual es equivalente a la partícula *por el que*, que se atribuye con propiedad a la causa eficiente, puesto que el principio material es más bien aquel *del que*. Por eso, en orden a una mayor claridad, se podría decir que la causa eficiente es un principio esencial extrínseco por el que se realiza primariamente la mutación.

nihil ad praesens refert, quia illa antecessio est remota et respectu alterius actionis, cuius Aristoteles non meminit, nec satis constat an illam cognoverit. Unde est quasi per accidens respectu concursus materiae et efficientis ad naturalem mutationem. Non ergo id satis est ad excludendam causalitatem materiae, alias etiam causa secunda efficiens excluderetur, quia non est prima simpliciter respectu effectionis, cum necesse sit illam prius effici. Duo ergo dici possunt: unum est quod, licet secundum rem naturalis mutatio simul sit a causa efficienti et materiali, tamen secundum rationem prior est influxus causae efficientis quam materialis, unde, secundum praecisas rationes formales loquendo, passio est ab actione et non e converso, ideoque vera est ac propria haec causalis locutio, *quia agens agit, materia recipit*. E contrario vero non proprie dicetur agens agere quia materia recipit. Sic igitur dicitur efficiens esse primum in ratione causandi comparatione materiae. Deinde dicitur materiam excludi per illam particulam *unde*. Nam in rigore significat habitudinem ad principium extrinsecum; materia enim est causa mutationis quia illam in se intrinsece recipit et in se sustentat; agens vero est principium actionis seu mutationis solum quia ab illo manat et ad illud dicit essentialem habitudinem, ut ad principium extrinsecum a quo pendet; et haec propria ratio et habitudo declaratur per illam particulam *unde*, quae aequivalet particulae *a quo*, quae proprie tribuitur efficienti; nam materiale principium potius est *ex quo*. Unde, maioris claritatis gratia, dici posset causa efficiens esse principium per se extrinsecum a quo primo est mutatio.

3. *Modo de excluir de ella el fin.*— Mas entonces se presenta una tercera dificultad, puesto que la definición así explicada más bien conviene a la causa final que a la eficiente; en efecto, el fin es un principio esencial y extrínseco, y con prioridad sobre el eficiente en el causar; porque el eficiente no obra si no es movido por el fin, soliendo, por eso, llamarse a la causa final primera entre todas las causas. Mas, por ser muy oscuro el influjo de la causa final, sobre todo respecto de la mutación física y real, por eso se afirma en pocas palabras que, aunque la causa final sea primera en el orden de la intención, sin embargo, en la ejecución la causa primera es la eficiente; más aún, que ella sola es la que influye o mueve esencial y extrínsecamente en realidad. Y éste es el modo como se ha de entender la definición antes dicha, cosa que explica suficientemente la partícula *de donde* o *por el que*. Pues el fin es un principio o una causa por razón de la cual se realiza, o a la cual se ordena una mutación; sin embargo no se le llama con propiedad principio por el que, o de donde primariamente procede una acción, sino que esto se afirma con toda propiedad de la causa eficiente.

4. *Si esa definición conviene a la primera causa y a la segunda.*— Mas surge inmediatamente la cuarta dificultad por el hecho de que esa definición no abarca todas las causas eficientes. Pues por una parte parece convenir únicamente a la causa primera, por ser ella la única de donde primariamente se origina toda mutación, o conviene a lo sumo a la causa principal, pero no a la instrumental o a la facultad, que es el principio próximo de acción, ya que el instrumento no obra si no es movido, es decir, en virtud de un agente anterior, y por eso no puede decirse que el instrumento es aquello de donde primariamente procede un movimiento. Mas por otra parte parece que esa definición no conviene a la primera causa eficiente según su eficiencia primera y principalísima, que es la que se realiza por la creación, por no ser la creación una mutación. A la primera parte hay que responder que la expresión *de donde primariamente se origina el movimiento* no hay que entenderla del primer principio en absoluto, esto es, de un principio completamente independiente y que no tenga ninguna causa anterior, ya que, de lo contrario, según concluye el argumento, únicamente convendría la definición al motor o eficiente primero; sino que hay que entenderla del primer principio en un orden determinado o

3. *Quomodo ab illa finis excludatur.*— Sed tunc occurrit tertia difficultas, quia definitio sic declarata potius convenit causae finali quam efficienti; est enim finis principium per se et extrinsecum et est prius in causando quam efficiens; nam efficiens non agit nisi motum a fine, et ideo causa finalis solet dici prima inter omnes causas. Sed quia influxus causae finalis valde obscurus est, maxime respectu physicae et realis mutationis, ideo breviter dicitur etsi ordine intentionis causa finalis prior sit, tamen in exsecutione efficientem causam esse primam; immo illam solam esse quae per se et extrinsece realiter influit seu movet. Et hoc modo intelligenda est praedicta definitio, quod illa particula *unde* vel *a quo* satis declarat. Est enim finis principium vel causa propter quam fit vel in quam tendit mutatio, non tamen proprie dicitur principium a quo vel unde primo manat actio, sed hoc propriissime dicitur de causa efficienti.

4. *Primae causae et secundis an illa definitio conveniat.*— At vero occurrit statim quarta difficultas, quia illa definitio non complectitur omnem causam efficientem. Hic enim videtur convenire soli causae primae, quia sola illa est unde primo incipit omnis mutatio, vel ad summum convenit causae principali, non vero instrumentali vel facultati, quae est proximum principium agendi, nam instrumentum non agit nisi motum seu in virtute prioris agentis, et ideo non potest dici instrumentum esse id unde primo est motus. Aliunde autem videtur illa definitio non convenire primae causae efficienti secundum primam ac potissimam efficientiam eius, quae est per creationem, quia creatio non est mutatio. Ad priorem partem dicendum est illam particulam *unde primo incipit motus* non esse intelligendam de primo principio simpliciter, id est omnino independenti et quod nullam habet priorem causam, alioqui, ut argumentum concludit, tantum primo motori seu efficien-

en un género de causa. Por eso se dice que la causa segunda es principio primero de donde procede el movimiento, porque en el género de causa próxima de ella se origina primariamente el movimiento, y en este sentido pone Aristóteles el ejemplo del padre respecto del hijo. Algunos, empero, juzgan con Alejandro de Afrodisia que por esa partícula quedan excluídas las causas instrumentales, porque no son causas propiamente. Mas, puesto que Aristóteles se vale del ejemplo de una causa consiliante, la cual parece todavía más impropia y llega a la conclusión universal de que la definición conviene a todo eficiente o a todo el que causa una transmutación, parece que más bien hay que afirmar que quedan comprendidos todos los modos de causas eficientes, según lo hizo notar Escoto, y que cada causa tiene en su orden la razón de principio del que primariamente se origina una acción, bien como de principio principal, bien como de instrumental, bien como de perfectivo y ejecutivo, bien como de persuasivo o colaborador. Por tanto, esa partícula *primariamente* sólo se añadió o para excluir las causas completamente accidentales que no influyen en modo alguno con propiedad en la acción, o para expresar el modo de causar propio de la causa eficiente y para distinguirla de la material y formal, las cuales no son primeras del mismo modo que la eficiente, según se explicó antes. Respecto de la segunda parte, si nos fijamos en el pensamiento de Aristóteles, parece ciertamente que sólo definió la causa eficiente natural, la cual obra siempre mediante el movimiento o mutación; en efecto, en el lib. II de la *Física*, Aristóteles trataba únicamente de las causas naturales, y, sin embargo, en el lib. V de la *Metafísica* no añadió absolutamente nada a la definición o a la doctrina sobre la causa eficiente. Empero en ambos lugares dejó entender que, guardada la debida proporción, la definición podía extenderse a toda causa eficiente. Por eso, al poner ejemplos, dijo: *Verbi gracia el que da un consejo, y el padre respecto del hijo, y, en una palabra, aquello que produce respecto de lo que es producido, y aquello que inmuta respecto de lo que es inmutado.* Si, pues, en lugar de la palabra *mutación* o *quietud*, ponemos la palabra *acción*, la definición comprenderá todas las causas eficientes, incluso la primera en cuanto creadora, porque, según veremos luego, también la creación es una acción, aunque no sea una mutación.

ti definitio conveniret; sed intelligendam esse de primo principio in tali ordine aut genere causandi. Unde causa secunda dicitur primum principium unde est motus, quia in genere causae proximae ab illa primo oritur motus, et ita Aristoteles ponit exemplum in patre respectu filii. Aliqui vero existimant cum Alexandro Aphrodisaeo per illam particulam excludi causas instrumentales, quia non sunt proprie causae. Sed, cum Aristoteles ponat exemplum in causa consiliante, quae videtur magis impropria, et universaliter concludat omni efficienti vel transmutanti convenire definitionem, potius dicendum videtur omnes modos causarum efficientium comprehendisse, ut Scotus notavit, et unamquamque causam in suo ordine habere rationem principii a quo primum est actio, vel ut a principali principio, vel ut ab instrumentali, vel ut a perficiente et exsequente, vel ut a consulente aut adiuvante. Illa ergo particula *primo* solum addita est vel ad excludendas causas omnino per accidens, quae nullo modo proprie influunt in actionem, vel ad denotandum proprium modum causandi efficientis causae et distinguendam illam a materiali et formali, quae non ita sunt primae sicut efficiens, ut supra declaratum est. Ad posteriorem partem, si Aristotelis mentem inspiciamus, videtur quidem solum definivisse causam efficientem naturalem, quae semper agit per motum vel mutationem; in II enim Phys. tantum de causis naturalibus Aristoteles disputabat, et tamen in V Metaph. nihil omnino addidit aut definitioni aut doctrinae de causa efficienti. Utroque tamen loco insinuavit, servata proportione, posse definitionem extendi ad omnem efficientem causam. Unde, ponens exempla, dixit: *Ut is qui consulit, et pater filii, et uno nomine id quod efficit, eius quod fit, et quod immutat, eius quod immutatur.* Si ergo loco illius vocis *mutationis* vel *quietis* ponamus vocem *actionis*, comprehendet definitio omnem efficientem causam, etiam primam ut creantem, quia, ut infra videbimus, etiam creatio actio est, quamvis non sit mutatio.

5. *Cómo no está incluido en ella lo definido.*— Surge, empero, de aquí otra dificultad, porque parece que de este modo lo definido se incluye de algún modo en la definición; pues causa eficiente será, según la explicación dada, un principio esencial por el que primariamente se origina una acción; mas es igualmente oscuro en qué consiste la acción; más aún, es casi lo mismo y necesita la misma explicación, ya que acción y producción son lo mismo; por eso la denominación de eficiente o de agente se atribuye por causa de la acción; por tanto, definir el eficiente por la acción es explicar lo mismo por lo mismo, o una cosa oscura por otra más oscura. Añádase también que la causa ha de definirse por el efecto, puesto que son correlativos, mas la acción no es el efecto de la causa eficiente, sino, como luego diré, la razón de causar. Sin embargo, hay que afirmar que, comparándose la acción con el agente a modo de una forma, no es ilegítima la explicación de la naturaleza del agente por el orden a la acción; mas Aristóteles se valió de la palabra *mutación,* porque nos es más conocida, para que mediante ella lleguemos a comprender en cualquier realidad la emanación o dependencia respecto de aquel principio del que recibe el ser. Por eso, aunque la razón propia de la acción y su distinción respecto del agente y del efecto sea, como luego veremos, más oscura, sin embargo, por el momento basta entender por acción la emanación o dependencia del efecto respecto de su causa extrínseca, de la que recibe el ser; en efecto, expresándose de este modo en sentido confuso y general, es clarísimo que en el efecto se da una dependencia o emanación respecto de su principio, sea cual sea el concepto de esa dependencia o emanación.

6. Por tanto, aunque la acción no sea un efecto del agente, sin embargo, por ser vía hacia el efecto, o dependencia del efecto respecto del agente, queda suficientemente comprendido o explicado el efecto en la acción misma. Pues lo mismo da decir que la causa eficiente es el principio primero de donde procede una acción, que decir que es de donde procede el efecto mediante la acción, o sea que es un principio del que brota o depende el efecto mediante la acción. En esto se deja entender también perfectamente la diferencia entre esta causa y las otras, pues la materia y la forma, hablando en rigor, no causan mediante la acción, sino mediante la unión formal e intrínseca; el fin, a su vez,

5. *Qualiter in illa non sit inclusum definitum.*— Nascitur vero inde alia difficultas, quia videtur hoc modo definitum poni quodammodo in definitione; erit enim causa efficiens, iuxta expositionem datam, principium per se a quo primo est actio; aeque autem obscurum est quid sit actio; immo fere est idem et eadem expositione indiget, nam actio et effectio idem sunt; unde efficiens vel agens ab actione dicitur; definire ergo efficiens per actionem est idem per idem vel obscurum per obscurius declarare. Adde causam per effectum definiendam esse, cum sint correlativa; actionem autem non esse effectum causae efficientis, sed rationem causandi, ut infra dicam. Dicendum tamen est, cum actio comparetur ad agens per modum formae, non male rationem agentis per ordinem ad actionem declarari; at Aristoteles usus est nomine *mutationis,* quia nobis est notior, ut per illam intelligamus in unaquaque re emanationem seu dependentiam ab illo principio a quo esse recipit. Unde, quamvis propria ratio actionis et distinctio eius ab agente et ab effectu obscurior sit, ut postea videbimus, in praesenti tamen satis est per actionem intelligere emanationem ac dependentiam effectus a sua causa extrinseca a qua esse recipit: nam hoc modo, confuse et generatim loquendo, notissimum est dari in effectu dependentiam seu emanationem a suo principio, quidquid illa dependentia vel emanatio sit.

6. Quocirca, quamvis actio non sit effectus agentis, tamen, quia est via ad effectum seu dependentia effectus ab agente, satis in ipsa actione comprehenditur vel indicatur effectus. Perinde enim est dicere efficientem causam esse primum principium unde est actio ac dicere unde est effectus, media actione, seu esse principium a quo effectus profluit seu pendet per actionem. In quo recte etiam significatur differentia inter hanc causam et alias, nam materia et forma, per se loquendo, non causant media actione, sed per formalem et intrinsecam unionem; finis vero solum causat per metaphoricam motionem, quatenus finis est; at efficiens causat per propriam actionem ab illo dimanantem. Et in hoc etiam includitur hanc causam non dare effectui suum ac proprium formale esse, sed aliud ab eo manans media actione, in quo differt haec causa a formali et materiali, quod hae causant suum effectum dando illi suam propriam entitatem, et ideo causae intrinsecae appellantur; causa vero efficiens est extrinseca, id est, non communicans effectui suum proprium et (ut ita dicam) individuum esse, sed aliud realiter profluens et manans a tali causa media actione. Ex his ergo satis constat tum definitio Aristotelis, tum res ipsa, quid, videlicet, causa efficiens sit, et in quo ab aliis generibus causarum distinguatur; quae omnia exactius intelligentur declarando singula quae ad hanc causalitatem concurrunt ac necessaria sunt.

en cuanto es fin, sólo causa mediante una moción metafórica; en cambio el eficiente causa mediante una acción propia que de él procede. Y en esto queda también incluido el que esta causa no confiere al efecto su ser proprio, formal, sino otro que emana de él mediante la acción, en lo cual se diferencia de la causa formal y material por causar éstas su efecto dándole su propia entidad, llamándoselas, por lo mismo, causas intrínsecas; en cambio, la causa eficiente es extrínseca, es decir, no comunica al efecto su ser propio y —por así decirlo— individual, sino otro que brota y emana realmente de dicha causa mediante la acción. Quedan, pues, suficientemente claras, por lo dicho, tanto la definición de Aristóteles como la realidad misma, a saber, en qué consiste la causa eficiente y en qué se distingue de los otros géneros de causa, cosas todas que se comprenderán más exactamente al explicar cada uno de los requisitos que concurren en esta causalidad y son necesarios para ella.

SECCION II

Clases de causa eficiente

1. Por ser tan amplio el ámbito del nombre de *causa eficiente,* y por atribuirse a muchas cosas con suma impropiedad y en virtud de cierta analogía imperfecta, mientras que a otras, aunque se atribuya con propiedad, se hace, sin embargo, según diversos modos de causar, por todo ello, antes de avanzar más, en necesario dar de antemano las diversas divisiones de esta causa, para cuya inteligencia es preciso tener ante los ojos la definición dada anteriormente; pues la diferencia en las causas surgirá del diverso modo en que participen de ella.

Causa eficiente esencial y accidental

2. *Diversos modos de causas accidentales.*— Así, pues, puede establecerse la primera división de la causa eficiente en esencial y accidental, la cual fue expuesta por Aristóteles en los lugares citados. Causa esencial es aquella de la que depende directamente el efecto según el ser propio que tiene en cuanto es efecto, del mismo modo que dijo Aristóteles que el estatuario era causa de

SECTIO II

Quotuplex sit causa efficiens

1. Quoniam hoc nomen *causae efficientis* latissime patet et impropriissime ac per imperfectam quamdam analogiam multis rebus tribuitur, aliis vero, licet tribuatur proprie, tamen secundum varios causandi modos, ideo, priusquam ulterius procedamus, necesse est varias huius causae divisiones praemittere, ad quas intelligendas opus est prae oculis habere definitionem datam; nam iuxta diversum modum participandi illam erit differentia in causis.

Causa per se efficiens et per accidens

2. *Varii modi causarum per accidens.*— Prima ergo divisio causae efficientis constitui potest in per se et per accidens, quam tradidit Aristoteles in citatis locis. Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet in quantum effectus est, quo modo (ait Aris-

la estatua; y por ser ésta la única causa propiamente y en absoluto, a ella sola estará dedicada toda la disputación siguiente. En cambio la causa accidental, al no ser verdadera causa, sino ser llamada así debido a cierta relación, semejanza o unión con la causa, no puede ser definida con facilidad en una sola descripción común, sino que es explicada de diversos modos. En efecto, a veces se habla de causa accidental por parte de la causa, mientras que a veces se habla de ella por parte del efecto. Por parte de la causa se dice que causa accidentalmente aquello que está accidentalmente unido al principio esencial de causación, cosa que puede ser a veces el sujeto mismo de la forma, la cual es el principio de la acción; en este sentido se dice del agua que calienta accidentalmente por acaecerle al agua estar caliente y, en consecuencia, calentar. *De este modo* —dice Aristóteles— *Policleto es la causa de la estatua.* A veces, empero, hay otra forma distinta unida accidentalmente con otra en el mismo sujeto, digo accidentalmente por lo que se refiere a la capacidad de obrar, prescindiendo de si están unidas necesariamente por otro concepto. En este sentido el músico escribe accidentalmente, y lo blanco calienta, etc. Y añade Aristóteles que este segundo modo es más impropio, o sea más remoto que el primero, ya que la forma concomitante no contribuye absolutamente nada al efecto de la otra; mientras que el sujeto de la forma, por sostener al menos en sí la forma misma, parece que contribuye en algo. Añade, además, que pueden señalarse estas causas accidentales tanto en particular como en general, es decir, en la especie o en el género, por ejemplo: *esto blanco,* o, *lo blanco caliente.* Igualmente pueden ser explicadas en sentido simple o compuesto, por ejemplo: *el músico edifica,* o *el músico Policleto edifica.* Mas estas cosas pertenecen más bien al modo de predicación que al de causación, y, por ser accidentales, pueden multiplicarse hasta el infinito según los diversos modos de concebir y de hablar.

3. *Se responde a una duda.*— Sólo podría dudar alguien, dado que las acciones pertenecen esencialmente a los supuestos, por qué dice Aristóteles que la acción se atribuye accidentalmente al supuesto de la forma. Comienzo por responder que la acción proviene esencialmente del supuesto en cuanto está modificado por una forma determinada, pero que no procede necesariamente de él considerado en sí mismo, y que en este sentido es lo caliente quien ca-

toteles) statuarius est causa statuae; et quia haec sola est proprie et simpliciter causa, fere de sola illa futura est tota disputatio sequens. Causa autem per accidens, cum non sit vera causa, sed per quamdam habitudinem vel similitudinem aut coniunctionem cum causa sic appelletur, non potest commode una communi descriptione definiri, sed variis modis dicitur. Aliquando enim dicitur causa per accidens ex parte causae, aliquando vero ex parte effectus. Ex parte causae id dicitur per accidens causare quod per accidens coniunctum est principio per se causandi, quod interdum est ipsum subiectum formae, quae est principium agendi; et hoc modo aqua dicitur calefacere per accidens, quia accidit aquae quod sit calida et consequenter quod calefaciat. *Et hoc modo* (ait Aristot.) *Polycletus est causa statuae.* Interdum vero est alia forma per accidens alteri coniuncta in eodem subiecto, per accidens (inquam) quod attinet ad vim efficiendi, quidquid sit an alia ratione necessario coniungantur. Et hoc modo musicus per accidens scribit, et album calefacit, etc. Addit vero Aristoteles hunc posteriorem modum esse magis improprium seu magis remotum quam priorem, quia forma concomitans nihil omnino confert ad effectum alterius, subiectum autem formae, cum saltem ipsam formam in se sustineat, aliquid conferre videtur. Addit praeterea posse has causas per accidens, tam in particulari quam in communi, id est, in specie seu genere, assignari, ut *hoc album,* aut *album calefacit.* Item posse simpliciter vel composite explicari, ut *musicus aedificat,* vel *Polycletus musicus aedificat.* Sed haec magis pertinent ad modum praedicandi quam causandi, et cum sint per accidens, in infinitum possunt multiplicari iuxta varios modos concipiendi et loquendi.

3. *Dubio satisfit.*— Solum potest quis dubitare, cum actiones per se sint suppositorum, cur dicat Aristoteles actionem per accidens tribui supposito formae. Respondeo primum actionem per se esse a supposito quatenus affectum est tali forma, non vero

lienta esencialmente y no el agua. Además añado todavía que la acción es atribuida accidentalmente al supuesto cuando la capacidad de obrar está también accidentalmente en él, como en el ejemplo dicho, ya que en este caso en el supuesto mismo despojado de todo no se contiene en modo alguno la capacidad de obrar, hasta tal punto que la acción se une con él completamente *per accidens.* Mas si la capacidad de obrar está esencialmente en el supuesto, aunque se considere al supuesto mismo desprovisto de todo, no será llamado causa accidental de la acción, sino esencial, y de esta suerte juzgo que se trata de causas esenciales en estos casos: *el sol ilumina, el fuego calienta,* de acuerdo con el cuarto modo de predicación esencial, tomado del lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 4, por contener el fuego radical y virtualmente la razón propia de dar calor. Se objetará: luego también es esencial: *el hombre hace la estatua,* cosa que está en contra de Aristóteles. Algunos responden que ésa no es una proposición esencial, porque no es necesaria, sino contingente. Pero esto nada tiene que ver con la causalidad esencial, o, lo que es lo mismo, con el cuarto modo de predicación esencial, puesto que tampoco estas proposiciones son necesarias: *el músico canta, lo cálido calienta,* y, sin embargo, son esenciales según el cuarto modo. Por tanto, en lo que a la causalidad atañe, yo juzgo que son esenciales éstas: *el animal se mueve, el hombre razona, habla,* etc.; mientras que creo que aquella otra: *el hombre hace una estatua* es más bien accidental, porque aunque ese arte no pueda estar más que en el hombre (prescindo de las inteligencias), sin embargo, es absolutamente accidental al hombre, de donde resulta que el hombre considerado en absoluto no incluye tal arte, a no ser en una potencia muy remota.

4. *Cuál es la causa accidental por parte del efecto.*— Suelen también señalarse a veces causas accidentales por parte del efecto, esto es, por parte de aquello que adviene al efecto esencial, y de este modo la misma causa esencial de algún efecto es causa accidental de aquello que está unido con el efecto esencial, de la manera que el movimiento es causa del calor, como lo cálido causa de lo negro. En este sentido se dice también que las cosas que suceden por azar o fortuitamente tienen causa accidental, como el que uno que está cavando encuentre un tesoro. Mas en este género de causas accidentales hay que advertir, en primer lugar, que se le llama accidental al efecto algunas veces respecto

necessario secundum se, et ita calidum per se calefacit, non vero aqua. Addo vero deinde tunc actionem per accidens tribui supposito quando vis agendi per accidens etiam illi inest, ut in exemplo dicto, quia tunc in ipso supposito nude sumpto nullo modo continetur vis agendi, et ita omnino per accidens illi coniungitur actio. At vero si vis agendi per se insit supposito, etiam si suppositum ipsum nude proferatur, non dicetur causa per accidens sed per se actionis, et ita censeo has esse per se: *sol illuminat, ignis calefacit,* iuxta quartum modum dicendi per se, ex I Poster., c. 4, quia ignis radicaliter et virtute includit propriam rationem calefaciendi. Dices: ergo haec est per se: *homo facit statuam,* quod est contra Aristotelem. Respondent aliqui illam propositionem non esse per se, quia non est necessaria, sed contingens. At hoc nihil refert ad causalitatem per se seu (quod idem est) ad quartum modum dicendi per se; nam etiam hae propositiones non sunt necessariae: *Musicus canit, calidum calefacit,* et tamen sunt per se quarto modo. Unde quod ad causalitatem attinet, ego censeo has esse per se: *animal se movet, homo ratiocinatur, loquitur,* etc.; illa vero: *homo facit statuam* magis est per accidens, quia etsi ars illa non possit esse nisi in homine (intelligentias omitto), tamen simpliciter accidit homini, unde homo simpliciter dictus non includit artem illam nisi in potentia valde remota.

4. *Causa per accidens ex parte effectus, quae.*— Solet etiam interdum assignari causa per accidens ex parte effectus, id est, respectu eius quod accidit effectui per se, atque hoc modo ipsamet causa per se alicuius effectus est causa per accidens eius quod coniungitur effectui per se, quomodo motus est causa caloris aut calidum causa nigri. Hoc etiam modo ea quae casu vel fortuito eveniunt dicuntur habere causam per accidens, ut quod fodiens quis inveniat thesaurum. Est autem in hoc genere causarum per accidens advertendum primo, interdum effectum appellari per accidens respectu concursus aliquarum causarum,

del concurso de ciertas causas, por más que, supuesto dicho concurso, ese efecto se siga esencialmente de tal causa; como, por ejemplo, el que, al caer una piedra, suceda que Pedro camine por allí es accidental; sin embargo, supuesto ese concurso, el que la piedra le hiera con su fuerza y le produzca una herida determinada, es ya un efecto que dimana esencialmente de la fuerza activa concreta de la piedra, y por eso no se dirá en este caso que la piedra es causa accidental de dicho efecto, sino que lo es respecto de aquel concurso o incluso respecto de la intención de quien movió la piedra. Mas de los efectos accidentales en este sentido nos ocuparemos luego más extensamente al tratar de la casualidad y del azar. Hay que advertir además que cuando se llama accidental a un efecto por el hecho de estar unido a un efecto esencial, puede llamársele accidental de dos maneras. La una, sólo por relación a la intención del agente; la otra, por relación también con la acción misma y con la conexión de un efecto con otro. Acontece, efectivamente, que un efecto no sólo cae fuera de la intención del agente, sino que tampoco está vinculado en modo alguno a su acción, como por ejemplo, el que uno que está cavando la tierra encuentre un tesoro. Y en estos casos se trata con toda propiedad de causas y efectos accidentales. A veces, en cambio, un efecto está por su naturaleza vinculado con otro, aunque caiga fuera de la intención del agente, como por ejemplo, la corrupción de una cosa está necesariamente unida en virtud de la naturaleza con la generación de otra, estando, sin embargo, fuera de la intención del agente natural, y por esta razón suele llamarse el efecto accidental, aunque no tan propiamente y en absoluto como en el caso anterior, ya que, en cuanto está necesariamente vinculado, en cierto modo es esencial. La señal de esto la tenemos en que respecto de él puede darse ciencia y demostración. Más aún, por cuanto la privación de una forma contraria viene a ser como un medio necesario en el género de la disposición para la introducción de otra forma, puede decirse que dicho efecto no está completamente fuera de la intención del agente; puesto que, aunque no se lo pretenda en sí mismo, cae sin embargo en cierto modo dentro de la intención debido al fin principal, y, por tanto, en lo que a la cuestión presente atañe, a semejantes efectos no los contamos entre los que provienen de una causa accidental. Por eso, todos los que son de este

quamvis, supposito illo concursu, talis effectus per se manet a tali causa; ut, verbi gratia, quod cadente lapide contingat Petrum illac incedere, accidentarium est; tamen, supposito illo concursu, quod lapis sua vi percutiat et tale vulnus efficiat, effectus est per se proveniens a tali vi activa lapidis, et ideo tunc non dicetur lapis causa per accidens illius effectus, nisi respectu illius concursus vel etiam respectu intentionis moventis. Sed de his effectibus hoc modo per accidens dicemus inferius plura, tractando de casu et fortuna. Rursus est advertendum, quando effectus dicitur per accidens, eo quod coniungitur effectui per se, dupliciter dici posse per accidens. Uno modo, respectu solius intentionis agentis; alio modo, etiam respectu ipsius actionis et connexionis unius effectus cum alio. Contingit enim unum effectum non solum esse praeter intentionem agentis, sed etiam nullo modo esse connexum cum actione eius, ut quod fodiens terram inveniat thesaurum. Et tunc est propriissime causa et effectus per accidens. Interdum vero unus effectus ex natura rei est connexus cum alio, quamvis sit praeter intentionem agentis, ut verbi gratia, corruptio unius ex natura rei necessario coniuncta est cum generatione alterius, est tamen praeter intentionem agentis naturalis, et hac ratione solet etiam dici effectus per accidens, non tamen ita proprie et simpliciter sicut prior; nam, quatenus est necessario connexus, est aliquo modo per se. Cuius signum est quod de illo esse potest scientia et demonstratio. Immo, quatenus in genere dispositionis privatio formae contrariae est quasi medium necessarium ad introducendam aliam formam, dici potest ille effectus non esse omnino praeter intentionem agentis; quia, licet non sit propter se intentus, est tamen aliquo modo intentus propter principalem finem, et ideo, quod ad praesens attinet, non computamus huiusmodi effectus inter eos qui sunt a causa per accidens. Unde omnes qui huiusmodi sunt

tipo, o consisten más bien en una figura de predicación que en un tipo de causalidad, como cuando se dice: *el médico sana al músico*, clase a la que pertenecen casi todos los ejemplos aducidos en el primer miembro; o se reducen ciertamente a la casualidad y al azar, de que nos ocuparemos luego.

5. *Si son causas accidentales las condiciones requeridas para obrar.*— Además de estos dos modos suelen contarse también entre las causas accidentales ciertas condiciones necesarias para obrar, las cuales no influyen esencialmente en el efecto o acción, así por ejemplo, la contigüidad del agente con el paciente, la supresión de algún impedimento, y cualquier otra semejante, la cual suele llamarse condición *sine qua non*. Sin embargo, aunque ésta sea accidental respecto de la causalidad propia y directa, no obstante, en cuanto a la necesidad física y en cuanto puede ser objeto de ciencia, es en cierto modo esencial, y por eso se ha de tratar especialmente más abajo de estas condiciones necesariamente exigidas. Advierto únicamente que, puesto que esta condición *sine qua non* conviene con el principio esencial de la acción en que es necesariamente exigida, a veces no es fácil discernir de cuál de los dos modos concurre a la acción una disposición o propiedad, a saber, si como principio esencial o sólo como condición *sine qua non*. Por eso a veces puede esto conocerse acudiendo a una razón general o al modo de tal propiedad, igual que nos damos cuenta fácilmente de que la contigüidad es solamente una condición por consistir únicamente en una relación o modo de presencia, cosas que no son activas en virtud de su género, y del mismo modo concluimos que la figura o la densidad no son principios esenciales de las acciones, sino que son a lo más condiciones exigidas para algunas acciones o para la rapidez y modalidad de las mismas. A veces, empero, esto es más oscuro y hay que averiguarlo acudiendo a alguna razón especial de aquella realidad que está en litigio, según acaece en la vulgar cuestión de si el conocimiento del objeto es sólo condición necesaria para que el apetito produzca su movimiento, o si es también principio esencial coproductor; pues resulta difícil decidirse por motivos ciertos en favor de cualquiera de ambas partes, debiendo valernos, por tanto, de conjeturas especiales tomadas de la propia materia. No obstante, hay que hacer aquí dos observaciones ge-

vel consistunt magis in figura praedicationis quam in causalitate, ut cum dicitur: *medicus sanat musicum*, cuiusmodi fere sunt omnia exempla posita in priori membro, vel certe reducuntur ad casum et fortunam, de quibus infra.

5. *Conditiones requisitae ad agendum, an sint causae per accidens.*— Praeter hos duos modos solent etiam inter causas per accidens numerari conditiones quaedam necessariae ad agendum, quae per se non influunt in effectum vel actionem, ut est propinquitas agentis ad passum, ablatio alicuius impedimenti et quaelibet alia similis, quae vocari solet conditio sine qua non. Verumtamen haec, licet sit per accidens respectu propriae et directae causalitatis, tamen quoad physicam necessitatem et quatenus sub scientiam cadere potest, est quodammodo per se, et ideo de his conditionibus necessario requisitis peculiariter inferius dicendum erit. Solum adverto, quoniam huiusmodi conditio sine qua non cum principio per se actionis in eo convenit quod est ex necessitate requisita, interdum non esse facile ad discernendum utro modo aliqua dispositio seu proprietas rei concurrat ad actionem, an, scilicet, ut principium per se, an solum ut conditio sine qua non. Et ideo aliquando id cognosci potest ex generali ratione aut modo talis proprietatis, ut facile intelligimus propinquitatem esse tantum conditionem, quia solum est aut relatio aut modus praesentiae, quae ex suo genere non sunt activa, et eodem modo ratiocinamur figuram aut densitatem non esse principia per se actionum, sed ad summum esse conditiones requisitas ad aliquas actiones vel ad velocitatem et modum earum. Aliquando vero id est obscurius et ex speciali aliqua ratione eius rei de qua est quaestio id venandum est, ut accidit in illa vulgari quaestione an cognitio obiecti sit solum conditio necessaria ut appetitus efficiat suum motum, vel sit etiam principium per se coefficiens; vix enim potest ex certa ratione alterutra pars definiri, et ideo peculiaribus coniecturis ex propria materia sumptis utendum est. Duo tamen hic generatim advertenda occurrunt. Unum est, quandocumque experimen-

nerales. La una es que, siempre que nos consta por experiencia que una propiedad es necesaria para la acción y no puede explicarse por otro concepto la razón suficiente de esa necesidad, si no es acudiendo a la causalidad propia y esencial, en este caso no hay que acudir a la condición *sine qua non*, sino que esto es indicio suficiente de una causalidad eficiente esencial; y hay un ejemplo magnífico de esto en la necesidad de la especie impresa para ver, necesidad que no se descubre en modo alguno como suficiente si no se da por supuesta la eficiencia esencial, y, por tanto, no se afirmará legítimamente que se trata de una condición *sine qua non*. Empero en los casos en que sin eficiencia esencial se puede dar razón suficiente de la necesidad de tal condición, se llegará a comprender con facilidad que se trata únicamente de una condición *sine qua non*, sobre todo si se descubre por otro concepto en la causa una fuerza distinta suficientemente proporcionada para que se la pueda pensar como suficiente para influir en la acción, y acaso esto es lo que sucede en el referido ejemplo del conocimiento requerido para el apetito elícito, del que nos ocuparemos en otra parte. Baste con esto acerca de la primera división.

La causa física y la causa moral

6. *Qué se entiende por el nombre de causa física.— De qué causa moral tratamos aquí.— Doble modo de obrar de la causa física.—* En segundo lugar, puede dividirse la causa eficiente en física y moral. Por causa física no se entiende en este lugar la causa corporal o natural que obra mediante el movimiento corpóreo y material, sino que se la entiende más universalmente como la causa que influye verdadera y realmente en el efecto; porque, igual que decíamos más arriba que «naturaleza» quiere significar a veces cualquier esencia, del mismo modo se le llama alguna vez influjo físico a aquel que se produce mediante una verdadera causalidad real, propia y esencial, y de este modo también Dios al crear es causa física, y el ángel mientras produce un movimiento, bien en el cielo, bien también en sí mismo, y el entendimiento mientras produce la intelección, y la voluntad la volición, y así en los demás casos. A su vez, se puede llamar a la causa moralmente eficiente de dos maneras: pues se llama algunas veces causa moral sólo por el hecho de obrar libremente, y en

to constat aliquam proprietatem esse necessariam ad actionem et aliunde non potest sufficiens ratio illius necessitatis reddi, nisi ex propria et per se causalitate, tunc non esse confugiendum ad conditionem sine qua non, sed illud esse sufficiens signum alicuius efficientiae per se; cuius optimum exemplum est in necessitate speciei impressae ad videndum, quae nulla sufficiens intelligi potest nisi posita efficientia per se, et ideo non recte dicetur illa esse conditio sine qua non. At vero, quando sine efficientia per se reddi potest sufficiens ratio necessitatis talis conditionis, facile intelligi poterit illam tantum esse conditionem sine qua non, maxime si aliunde est in causa alia virtus satis proportionata ut intelligatur esse sufficiens ad influendam actionem, et fortasse ita contingit in dicto exemplo de cognitione ad appetitum elicitum requisita, de quo alias; et hactenus de prima divisione.

Causa physica et moralis

6. *Quid hic nomine causae physicae.— Causa moralis quae in proposito.— Duplex modus agendi causae physicae.—* Secundo, dividi potest causa efficiens in physicam et moralem. Causa physica hoc loco non sumitur pro causa corporali seu naturali agente per motum corporeum et materialem, sed universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum; nam, sicut dicebamus superius naturam interdum significare quamcumque essentiam, ita influxus physicus aliquando vocatur ille qui fit per veram causalitatem realem, propriam ac per se, et hoc modo et Deus est causa physica dum creat, et angelus dum efficit motum, vel in caelo vel etiam in seipso, et intellectus dum efficit intellectionem, et voluntas volitionem, et sic de caeteris. Causa vero moraliter efficiens dupliciter dici potest. Aliquando enim dicitur causa moralis solum

este sentido la causa moral no se distingue completamente de la causa física entendida en su acepción general, tal como la hemos explicado, sino que se distingue de la causa física que obra natural y necesariamente; efectivamente cuando la voluntad ama libremente, en este sentido es causa verdadera y física de su amor, al que, sin embargo, causa moral o libremente. En otro sentido se entiende la causa moral como absolutamente distinta de la física, y se llama así aquella causa que no produce de suyo verdaderamente, mas se porta moralmente de tal manera que le es imputable el efecto; de este modo se le llama causa moral al que aconseja, al que suplica, o al que, pudiendo y debiendo, no impide. Nosotros tomamos la causa moral en este segundo sentido, de suerte que se llame causa física a la que produce verdaderamente, y moral a la que produce sólo imputativamente. De aquí resulta que, considerando esto en un plano físico o metafísico, esta división queda reducida a la primera en que se dividía la causa en esencial y accidental. Puesto que la causa que produce en verdad físicamente sólo puede ser la causa esencial; en cambio la causa que produce sólo moral o imputativamente, considerada de modo físico, no es más que causa accidental, puesto que no influye esencial y verdaderamente. Por eso se trata siempre o de una causa que no impide, aunque pueda y deba hacerlo, o de una causa que aplica la causa esencial, o que la estimula, bien con el consejo, bien con ruegos, bien a modo de mérito, e incluso algunas veces mediante el movimiento local, como cuando uno aplica el fuego a una casa. Porque, aunque sea la causa física esencial de aquel movimiento de combustión, sin embargo, es sólo causa accidental. Mas a esta causalidad, que es accidental en el plano físico, se la reputa como esencial en el plano moral e imputativo. Así, pues, respecto de la causa moral entendida de este modo, nada nos queda que decir, porque, en cuanto es físicamente accidental, no es objeto de ciencia; y en cuanto es esencial en el plano moral, su consideración corresponde a la ciencia moral, no a la metafísica. A su vez la causa física y verdadera puede tener un doble modo de acción, a saber, natural o libremente, es decir, necesaria o contingentemente, y de estos dos modos de acción nos ocuparemos luego, puesto que pertenecen sobre todo a la explicación ya de las perfecciones y naturalezas de las diversas causas, ya también de la serie y cone-

quia libere efficit, et hoc modo causa moralis non omnino condistinguitur a physica generatim sumpta, ut a nobis explicata est, sed distinguetur a physica naturaliter ac necessario agente; sic enim voluntas dum libere amat, vera et physica causa est sui amoris, quem tamen moraliter seu libere efficit. Alio vero modo sumitur causa moralis ut distinguitur omnino a physica, et dicitur de illa causa quae per se non vere efficit, moraliter tamen ita se gerit ut ei imputetur effectus; quomodo causa consulens, aut rogans, aut non impediens cum possit ac debeat, dicitur causa moralis. Atque hoc posteriori modo nunc sumimus moralem causam, ita ut causa physica dicatur quae vere efficit, moralis, quae tantum imputative. Quo fit ut, physice seu metaphysice haec considerando, divisio haec revocetur ad priorem de causa per se et per accidens; nam causa vere efficiens physice solum dicitur de causa per se; causa autem quae moraliter tantum seu imputative causat, physice considerata, tantum est causa per accidens, cum per se ac vere non influat. Unde semper est aut causa non impediens, cum possit ac debeat, aut causa applicans causam per se vel inducens illam, sive per consilium, sive per preces, sive per modum meriti, sive interdum etiam per localem motum, ut cum quis applicat ignem domui; nam, licet sit causa per se physica illius motus combustionis, tamen solum est causa per accidens. Haec vero causalitas, quae physice est per accidens, moraliter et imputative reputatur per se. De causa ergo morali hoc modo sumpta, nihil amplius a nobis dicendum est, quia, quatenus est per accidens physice, non cadit sub scientiam; quatenus vero est per se in genere moris ad scientiam moralem spectat eius consideratio, non ad metaphysicam. Causa autem physica ac vera duplicem potest habere agendi modum, scilicet, vel naturaliter vel libere, seu necessario vel contingenter, et de his duobus modis agendi dicemus inferius, quia maxime pertinent ad explicandas tum perfectiones et naturas diversarum

xión de los efectos del universo y del modo de influir o de concurrir la causa primera con las causas segundas; por lo que atañe a la moralidad propia de los actos libres en cuanto son libres, su estudio no corresponde a la presente ciencia, sino a la filosofía moral, o mejor a la teología divina.

Primera explicación sobre la causa principal e instrumental

7. En tercer lugar, la verdadera y propia causa eficiente se divide en principal e instrumental, siendo el uso de estas palabras muy ambiguo y equívoco, razón por la cual habrá que explicar diligentemente su significación. Suele llamarse causa principal a aquella a la que propia y absolutamente se atribuye la acción. Mas esta descripción no explica suficientemente el concepto; en primer lugar, porque la forma de una cosa, como el alma, por ejemplo, es en cierto modo causa, y no es instrumental, como es evidente; luego si esta división es adecuada, está contenida en la causa principal, y, sin embrago, la acción no se le atribuye con propiedad, porque el alma, según dijo Aristóteles, propiamente no hila; luego esa descripción no conviene a toda causa principal. Hay, pues, según explica el argumento expuesto, una causa principal que opera, y otra que es el principio principal de la operación, a las que suele llamarse *causa principal ut quod* y *ut quo;* y la descripción hecha conviene a lo más a la primera causa, pero no a la segunda. Y lo que es más, cabe objetar todavía que la descripción hecha no conviene a toda causa *ut quod,* sino que conviene sólo a la causa próxima y particular, mas no a la universal y primera. Pues, como se echará de ver luego, la causa eficiente principal se divide en primera y segunda, es decir, en próxima y universal, y las dos son causa principal; mejor, es más principal la primera que la segunda, y sin embargo el efecto no se le atribuye absoluta y propiamente a la primera, sino a la segunda; pues cuando el hombre camina, ve, o entiende, no se dice que Dios camina, ve o entiende, aunque tenga en esos movimientos una influencia más principal que el hombre. Pero esta objeción no nos pone en mucho aprieto, porque en realidad los efectos de las causas segundas pueden atribuirse a la primera con verdad y propiedad, ya que *ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el incremento.*

causarum, tum etiam seriem et connexionem effectuum universi et modum influendi seu concurrendi primae causae cum secundis; de moralitate autem quae actibus liberis convenit, quatenus liberi sunt, non spectat consideratio ad praesentem scientiam, sed ad moralem philosophiam vel potius ad divinam theologiam.

De causa principali et instrumentali prima expositio

7. Tertio dividitur causa efficiens vera ac propria in principalem et instrumentalem, quorum verborum usus solet esse valde ambiguus et aequivocus, quare diligenter explicanda est eorum significatio. Causa principalis dici solet ea cui proprie et simpliciter attribuitur actio. Verum haec descriptio non satis rem declarat; primo quidem, quia forma rei, ut anima, verbi gratia, est aliquo modo causa, et non instrumentalis, ut constat; ergo, si divisio illa est adaequata, continetur sub causa principali, et tamen illi proprie non tribuitur actio, quia anima, ut Aristoteles dixit, proprie non net; ergo illa descriptio non convenit omni causae principali. Haec enim causa principalis, ut ratio facta declarat, alia est quae operatur, alia quae est principium principale operandi, quae solent dici *causa principalis ut quod* et *ut quo;* descriptio autem data convenit ad summum priori causae, non vero posteriori. Immo ulterius obiici potest quod non omni causae *ut quod* conveniat illa descriptio, sed soli causae proximae et particulari, non vero universali et primae. Ut enim inferius constabit, causa efficiens principalis in primam et secundam seu proximam et universalem dividitur, et utraque est causa principalis; immo principalior est prima quam secunda, et tamen simpliciter et proprie non attribuitur effectus primae, sed secundae; cum enim homo ambulat, videt aut intelligit, non dicitur Deus ambulare, videre aut intelligere, quamvis principalius efficiat motus illos quam homo. Sed haec obiectio non multum urget, nam revera possunt effectus causarum secundarum proprie et vere attribui primae, quia *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum*

Por eso, aunque sea la tierra la que germina yerba verdegueante, sin embargo se atribuye a Dios *el producir heno para las bestias y yerba para la servidumbre del hombre,* y el formar el feto en el útero y, finalmente, el realizar todas nuestras obras, según expondremos luego más ampliamente. Luego el que las denominaciones de ver, etc., no se atribuyan a Dios, es porque no están tomadas de la pura eficiencia, sino más bien de la información y recepción del movimiento o acto realizado. Efectivamente, no se dice que ve el que de cualquier manera produce la visión, sino el que de tal suerte la produce, que queda informado por ella; más aún, esta denominación se toma principalmente de esta segunda relación, hasta tal punto que si pudiese permanecer sin la eficiencia, o al menos sin la eficiencia principal, habría bastante para tal denominación. En consecuencia, no hay duda de que a toda causa principal que opera «ut quod» puede atribuírsele con verdad y propiedad el efecto atendiendo únicamente a la pura eficiencia.

8. *Si la denominación absoluta de agente es atribuible al instrumento.*— Mayor dificultad se ofrece por el hecho de no parecer que esto sea propio de la causa principal, ya que a veces se atribuye a la instrumental, como se ve en los ejemplos teológicos. En efecto, se dice que el hombre consagra, absuelve, etc., aunque sólo haga esto instrumentalmente; y en las cosas físicas se dice del semen que dispone propiamente la materia y que mediante esa disposición produce la generación. El motivo parece estar en que tal denominación se atribuye propiamente al supuesto que opera, y, por tanto, si acaece que el instrumento es un supuesto que opera por sí de algún modo, puede también atribuírsele la acción. En efecto, si se dice del agua propia y absolutamente que produce calor, aunque sea sólo como causa *per accidens,* sólo por el hecho de ser el supuesto que sustenta el principio productor de calor, ¿qué tiene de extraño el que se atribuya la acción al hombre o a otro supuesto, por más que posea únicamente capacidad instrumental de operación? Mas a esto cabe decir que esta denominación nunca se atribuye a la causa, a no ser en virtud de alguna principalidad —valga la expresión— que posea en tal operación; por ejemplo, se atribuye al hombre el consagrar o el absolver, etc., porque en la realización de las acciones externas mediante las cuales se obtienen esos efectos, ope-

dat, Deus. Unde, licet terra germinet herbam virentem, Deo tamen tribuitur quod *producat faenum iumentis et herbam servituti hominum,* et quod formet faetum in utero, ac denique quod omnia opera nostra operetur, ut inferius latius dicemus. Quod ergo illae denominationes videndi, etc., non tribuantur Deo, ideo est quia non sunt desumptae ex pura efficientia, sed magis ex informatione et receptione motus aut actus effecti. Non enim dicitur videre qui utcumque facit visionem, sed qui ita facit ut ea informetur; immo ab hac posteriori habitudine praecipue sumitur illa denominatio, adeo ut si illa manere posset sine efficientia, vel saltem sine efficientia principali, ad illam denominationem sufficeret. Igitur non est dubium quin effectus quoad puram efficientiam omni principali causae operanti ut quod vere ac proprie attribui possit.

8. *Agentis absoluta denominatio an instrumento tribuatur.*— Maiorem difficultatem ingerit quia non videtur hoc proprium causae principalis, nam interdum attribuitur instrumentali, ut patet exemplis theologicis; homo enim dicitur consecrare, absolvere, etc., quamvis solum instrumentaliter hoc faciat; et in physicis semen dicitur proprie disponere materiam et mediante illa dispositione generationem efficere. Et ratio esse videtur quia illa denominatio proprie tribuitur supposito operanti, et ideo, si contingat instrumentum esse suppositum aliquo modo per se operans, illi etiam potest attribui actio. Etenim, si aqua proprie et simpliciter dicitur calefacere, etiamsi tantum sit causa per accidens, solum quia est suppositum sustentans principium calefaciendi, quid mirum quod homini vel alteri supposito tribuatur actio, etiamsi solam vim instrumentalem operandi habeat? Sed ad hoc dici potest hanc denominationem nunquam attribui causae nisi ratione alicuius principalitatis (ut sic dicam) quam in tali operatione habet; ut homini attribuitur quod consecret vel absolvat, etc., quia in exercendis actionibus externis per quas illi effectus fiunt operatur ut causa principalis et

ra como causa principal y por realizarlas como dueño de sus acciones. Del semen, en cambio, no se dice que genere propiamente, ni tampoco que organice o disponga propiamente la materia, a no ser en cuanto mediante su propia virtud puede realizar algo previo, en lo que se porta como agente principal. Finalmente, del agua no se dice que calienta esencialmente, sino accidentalmente, no teniendo, por tanto, nada que ver con la cuestión, ya que aquí tratamos de la atribución esencial. Y esa misma denominación accidental tiene su fundamento en el hecho de que el agua se porta como operante principal en la razón de subsistente y de sustentante del principio productor de calor. Así, pues, hablando en absoluto, es propio de la causa principal el que se le atribuya la acción y el efecto. Esto podría acomodarse proporcionalmente al agente «quod» y al principio de obrar «quo», a aquél en cuanto operante, a éste en cuanto razón principal del operar. Puede añadirse todavía que se denomina en absoluto causa principal a la causa operante «ut quod», mientras que al principio se le denomina sólo reductiva y relativamente. Basta, por lo mismo, que se le aplique también de igual modo la descripción. En este sentido, pues, es defendible aquella definición, aunque en ella no se explica la razón propia en virtud de la cual se le atribuye el efecto absolutamente a la causa principal, siendo así que en esto parece consistir precisamente la razón propia de la causa principal.

Segundo modo

9. En otro sentido suele llamarse causa principal a la que influye en el efecto con su virtud propia; o de otra manera, a la que influye con virtud suficiente, es decir, a la que es suficiente con el concurso debido para producir el efecto. Sin embargo, no parece que quede explicada suficientemente de ninguno de estos modos la razón propia y adecuada de esta causa. Porque el influir con virtud propia en el efecto no sólo conviene a la causa principal, sino también a la instrumental, sobre todo en los instrumentos naturales, dejando aparte los otros. Pues el calor natural, que es el instrumento para convertir el alimento en sustancia del que se alimenta, tiene fuerza natural e innata para esa acción, y de igual manera el calor del fuego, si es el instrumento natu-

quia illa eadem operatur ut dominus suarum actionum. Semen autem non dicitur proprie generare, nec etiam proprie organizare aut disponere materiam nisi in quantum propria virtute potest aliquid praevium efficere, in quo se gerit ut agens principale. Denique aqua non dicitur per se calefacere, sed per accidens, et ideo non est ad rem, quia hic agimus de attributione per se. Et illa eadem denominatio per accidens fundamentum habet in eo quod aqua in ratione subsistentis et sustentatis principium calefaciendi se gerit ut principale operans. Sic igitur, simpliciter loquendo, proprium est principalis causae quod ei tribuantur actio et effectus. Et posset hoc cum proportione accommodari agenti quod et principio agendi quo, illi ut operanti, huic ut principali rationi operandi. Et addi etiam potest causam principalem absolute dici de causa operante ut quod, de principio autem nonnisi reductive et secundum quid; ideoque satis esse ut illi eodem modo accommodetur descriptio. In hunc ergo modum sustineri potest illa definitio, quamvis in ea non explicetur propria ratio ob quam causae principali simpliciter tribuitur effectus, cum tamen in eo consistere videatur propria ratio causae principalis.

Secundus modus

9. Aliter ergo dici solet causa principalis illa quae propria virtute influit in effectum; vel aliter, quae sufficienti virtute influit, seu quae cum concursu sibi debito sufficiens est ad producendum effectum. Nullo tamen ex his modis videtur sufficienter declarari propria et adaequata ratio huius causae. Nam propria virtute influere in effectum non solum principali causae convenit, sed etiam instrumentali, praesertim in naturalibus instrumentis, quidquid sit de aliis. Calor enim naturalis, qui est instrumentum ad convertendum alimentum in

ral para la introducción de la forma sustancial del fuego, posee una virtud propia e intrínseca para tal acción instrumental. En efecto, ni puede obrar sin capacidad proporcionada, ni la posee como algo extrínseco o adventicio; luego la posee como innata y propia. Y si se dice que posee ciertamente la capacidad, pero que es instrumental, esto es precisamente lo que investigamos, a saber, qué es lo que le falta para la razón de principio principal, dado que se demostró que operaba por virtud propia; y tampoco parece necesario lo que se añadía en segundo lugar a propósito de la virtud suficiente. Primeramente, porque igual que el calor solo no basta para introducir la forma de fuego, del mismo modo tampoco basta la sola forma sin calor; luego, por la misma razón, la forma no será principio suficiente. Además, porque la causa principal ha de ser ulteriormente dividida en total y parcial, y ambas se distinguen de la instrumental; mas la causa parcial no opera con virtud suficiente; luego no es legítimo que se la distinga de la instrumental por esto. Asimismo, cuando se dice que la capacidad de la causa principal debe ser suficiente, o se entiende la suficiencia en cualquier género u orden de causa eficiente, y esto es falso; de lo contrario ninguna causa segunda sería principal, porque ninguna es absolutamente suficiente; más aún, ni la causa primera cuando concurriese con la segunda obraría como causa principal, ya que en estos casos no opera como suficiente por sí sola. Empero si se entiende la suficiencia en su género determinado, también la causa instrumental es suficiente en su orden; luego la razón propia de causa principal no queda suficientemente explicada por esto. Finalmente, lo que se añade a propósito del concurso debido, en nada contribuye a la explicación, ya porque la necesidad del concurso no conviene a toda causa principal, sino sólo a la segunda; ya también porque el concurso no se debe únicamente a la causa principal, sino también a la instrumental; en efecto, al calor se le debe el concurso para calentar y para producir el fuego, si es que el calor es suficiente; por consiguiente no parece explicarse bastante por ninguno de estos modos la razón de causa principal, ni distinguirse de la instrumental.

substantiam aliti, naturalem et innatam vim habet ad illam actionem, et similiter calor ignis, si est naturale instrumentum ad introducendam formam substantialem ignis, propriam et insitam virtutem habet ad illam actionem instrumentariam. Neque enim sine virtute proportionata agere potest, neque illam habet extrinsecam aut adventitiam; ergo innatam et propriam. Quod si dicatur habere quidem virtutem, esse tamen instrumentariam, hoc est quod inquirimus, nempe quid illi desit ad rationem principalis principii, cum ostensum sit propria virtute operari; neque enim necessarium videtur quod secundo loco adiiciebatur de virtute sufficienti. Primo quidem, quia sicut solus calor non sufficit ad introducendam formam ignis, ita neque sola forma sine calore; ergo eadem ratione forma non erit principium sufficiens. Deinde, quia causa principalis dividenda est ulterius in totalem et partialem, et utraque distinguitur ab instrumentali; causa autem partialis non operatur virtute sufficienti; ergo non recte in hoc separatur ab instrumentali. Praeterea, cum virtus causae principalis dicitur debere esse sufficiens, aut intelligitur de sufficientia in omni genere aut ordine causae efficientis, et hoc est falsum, alias nulla causa secunda esset principalis, quia nulla est absolute sufficiens; immo nec causa prima, quando concurreret cum secunda, ageret ut causa principalis, quia tunc non operatur ut per se sola sufficiens. Si vero intelligatur de sufficientia in suo genere, etiam causa instrumentalis est in suo ordine sufficiens; ergo per hoc non satis declaratur propria ratio causae principalis. Denique, quod additur de concursu debito, nihil amplius rem declarat, tum quia necessitas concursus non convenit omni causae principali, sed tantum secundae, tum etiam quia concursus non tantum debetur causae principali, sed etiam instrumentariae; calori enim debetur concursus et ad calefaciendum et ad producendum ignem, si sit sufficiens calor; nullo ergo ex his modis videtur satis declarari ratio causae principalis et ab instrumentaria distingui.

Tercer modo

10. Por esto puede haber otro modo de expresarse: que la causa princi- pal es aquella que próximamente y por propio influjo influye en el efecto o en la forma constitutiva del efecto. Esta sentencia se explica mejor poniendo al mismo tiempo el concepto de causa instrumental y la diferencia entre ambas. Efectivamente, causa instrumental será aquella que mediante su acción no ac- túa inmediatamente en el efecto o forma, sino en algo previo, de lo que dicha forma resulta sin que sea afectada próximamente y en sí por el instrumento. De aquí resulta que toda causa instrumental es principal respecto de algún efecto, a saber, de aquel en que influye próximamente y por sí; en cambio es instrumental respecto de aquel otro que de él resulta. Se explica con ejemplos, primeramente en las cosas artificiales, pues una sierra, por ejemplo, es instru- mento para realizar un determinado objeto artificial, y este instrumento sólo rea- liza próximamente la operación de cortar, impulsando y removiendo de su lu- gar las partes intermedias, y respecto de este efecto está más bien en relación de causa principal; de aquí, empero, brota la forma artificial, respecto de la cual se le compara como causa instrumental, porque no actúa inmediatamente con su propia acción en ella, sino que resulta del primer efecto. Además, en las cosas naturales el calor del fuego es instrumento para la forma de fuego, porque actúa inmediatamente en el calor respecto del cual se porta como causa principal; de aquí a su vez surge la forma sustancial, sobre la que no actúa inmediatamente, según la sentencia probable de Escoto y de otros. Finalmente, en las cosas sobrenaturales, de acuerdo con la opinión del Paludano, Capréolo y otros, se llama a los sacramentos instrumentos de la gracia porque no ejercen su influencia en ella, sino en algo previo para la misma. Por eso este modo de expresarse se puede atribuir no sin razón a los autores citados en los ejemplos segundo y tercero, a los que parece apoyar bastante Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, al decir que la causa segunda instrumental no participa de la acción de la cau- sa superior, a no ser en cuanto, mediante algo que le es propio, opera dispo- sitivamente en orden al efecto del agente principal. Y puede darse como razón el que el concurso del instrumento siempre es imperfecto, y que, por lo mis-

Tertius modus

10. Propter haec potest esse alius dicen- di modus, causam principalem eam esse quae proxime et per proprium influxum in- fluit in effectum seu in formam constituen- tem effectum. Quae sententia melius decla- ratur adiungendo simul rationem instrumen- talis causae et utriusque differentiam. Cau- sa enim instrumentalis erit illa quae sua actione non attingit immediate effectum seu formam, sed aliquid praevium ex quo talis forma resultat quam proxime et in se instrumentum non attingit. Unde fit ut om- nis causa instrumentalis sit principalis re- spectu alicuius effectus, illius, nimirum, quem proxime et per se attingit; instrumen- talis vero sit respectu alterius, qui inde re- sultat. Exemplis declaratur primo in arti- ficialibus, nam serra, verbi gratia, est in- strumentum ad tale artificium faciendum, quod instrumentum proxime solum effi- cit incisionem, impellendo et loco moven- do partes intermedias, et ad hunc effec- tum potius comparatur ut causa principa- lis; inde vero resultat forma artificialis, ad quam comparatur ut instrumentalis cau- sa quia illam non attingit immediate propria actione, sed solum resultat ex priori effectu. Deinde in naturalibus calor ignis est instru- mentum ad formam ignis, quia immediate attingit calorem respectu cuius se habet ut causa principalis; inde vero resultat forma substantialis, quam immediate non attingit, iuxta probabilem sententiam Scoti et alio- rum. Denique in supernaturalibus, iuxta Paludani, Capreoli et aliorum opinionem, sacramenta dicuntur instrumenta gratiae quia non ipsam, sed aliquid praevium ad ipsam attingunt. Unde non immerito hic modus dicendi tribui potest his auctoribus in secundo et tertio exemplo citatis, quibus non parum favere videtur D. Thomas, I, q. 45, a. 5, dicens quod causa secunda instrumentalis non participat actionem cau- sae superioris nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad ef- fectum principalis agentis. Et ratio reddi potest quia concursus instrumenti semper est imperfectus, et ideo non pertinet ad ip-

mo, no le corresponde el influir inmediatamente en la inducción de la forma respecto de la cual es instrumento, sino que le corresponde únicamente prepa- rarla por vía de eficiencia. Consiguientemente, por el contrario, toda causa que influye inmediatamente en la forma será causa principal y no instrumental.

11. *Los instrumentos influyen en la forma pretendida por el agente prin- cipal.*— Empero esta sentencia no es admisible, porque, en primer lugar, es falso que la causa instrumental en cuanto instrumental no alcance nunca inme- diatamente y en sí misma la forma pretendida por el agente principal, punto que se hace evidente, en primer lugar, partiendo de una inducción contraria. En efecto, en las cosas sobrenaturales los sacramentos son instrumentos para la producción de la gracia, actuando inmediatamente en ella, y del mismo modo Jesucristo, mediante las acciones de su humanidad, producía inmediatamente obras sobrenaturales, sobre las que se habló ampliamente en el I tomo de la III parte. Asimismo, en las cosas naturales es más probable que los accidentes tengan acción inmediata en la educción de la forma sustancial, como instru- mentos de la sustancia. Igualmente es probable la opinión de que el fantasma actúa instrumentalmente en la producción de la especie inteligible, y, sin em- bargo, no aplica su acción a algo previo, sino inmediatamente a la especie mis- ma en sí. Finalmente, parece que la forma del efecto es alcanzada inmediata- mente por la forma del instrumento algunas veces en los instrumentos de arte, como cuando mediante un sello se imprime una figura semejante en la cera o en una moneda, por más que en estos casos en realidad no se produce de suyo una figura, sino un «donde», diga lo que quiera Escoto, al que luego citaremos. Así, pues, con un sentido más general, se afirma que sin duda es verdad que estos instrumentos no alcanzan de suyo con su acción a la figura o forma arti- ficial; sin embargo, esto no se debe a que concurran instrumentalmente, sino a que dicha forma no es productible de otra suerte. Por eso tampoco el agente principal la produce de otra manera, ya que de suyo produce únicamente un término local de movimento, el cual es un «donde», y por producir ese movi- miento con un modo y orden determinado, brota como consecuencia de él una figura concreta; luego en esa acción el agente principal e instrumental no pue- den distinguirse por la aplicación mediata o inmediata de su acción. Y lo que es más, si nos fijamos en el término que se produce de suyo, el cual es un

sum ut immediate attingat inductionem eius formae ad quam est instrumentum, sed so- lum ut ad ipsam efficiendo praeparet. Unde e converso omnis causa quae immediate at- tingit formam erit principalis et non instru- mentalis.

11. *Instrumenta attingunt formam inten- tam ab agente principali.*— Haec vero sen- tentia probari non potest, quia imprimis falsum est causam instrumentalem ut instru- mentalem nunquam attingere immediate et in se formam intentam a principali agente, quod patet primo contraria inductione. Nam in supernaturalibus sacramenta sunt instru- menta ad efficiendam gratiam, ipsam in se attingendo. et similiter Christus per actiones suae humanitatis attingebat immediate opera supernaturalia, de quibus dictum est late in I et III tom. III partis. Rursus in natura- libus probabilius est accidentia ut instru- menta substantiarum attingere immediate eductionem formae substantialis. Est etiam probabilis opinio phantasma instrumentali- ter attingere productionem speciei intelligi- bilis, et tamen non attingit aliquid prae- vium, sed immediate ipsam speciem in se. Denique in instrumentis artis aliquando vi- detur per formam instrumenti proxime at- tingi forma effectus, ut cum sigillo impri- mitur cerae aut monetae similis figura, quamvis tunc etiam revera non per se fiat figura, sed Ubi, quidquid Scotus infra ci- tandus significet. Igitur generalius dicitur verum quidem esse haec instrumenta per se non attingere figuram seu formam artificia- lem, tamen id non est quia instrumentaliter concurrunt, sed quia illa forma non est ali- ter per se producibilis. Unde neque ipsum agens principale illam aliter inducit; nam per se solum facit terminum localem mo- tionis, qui est aliquod Ubi, et quia illam motionem efficit certo modo et ordine, inde resultat talis figura; ergo in ea actione non possunt agens principale et instrumentale distingui in attingendo mediate vel immedia- te. Immo, si consideremus terminum per se

«donde», parece que el instrumento lo afecta con más inmediateidad, puesto que el pintor no mueve el color si no es mediante el pincel, y así en otros casos. La última forma, a su vez, o la figura no se produce de suyo mediante otra acción, sino que es un resultado del primer término.

12. Se explica, además, por razón, puesto que puede entenderse que el instrumento concurre de tres maneras al efecto del agente principal, a saber, o sólo remotamente, produciendo en concreto algo previo, o sólo próximamente, es decir, actuando inmediatamente en la forma pretendida por el agente principal, o de ambos modos a la vez; ahora bien, la razón de instrumento no se limita al primer modo, aun concediendo que pueda concurrir así; luego no es legítimo distinguir, atendiendo a dicho modo de actuar, el agente instrumental del principal. La menor quedó bastante explicada con los ejemplos aducidos. Puede darse como razón el que, aunque el concurso instrumental sea de orden inferior, sin embargo, puesto que el instrumento no puede realizar su acción por sí solo, sino ayudado y confortado por el agente principal, por lo mismo no existe repugnancia alguna en que el instrumento alcance inmediatamente con su acción al efecto del agente principal. Por eso Santo Tomás, III, q. 77, a. 3, ad 3, y en q. 79, a. 2, ad 3, dice: *ningún obstáculo hay en que la causa instrumental produzca un efecto mejor y superior a su especie.* Con este argumento queda refutado el fundamento de la sentencia contraria; ni en otros pasajes está Santo Tomás en contradicción con nosotros, sino que más bien presta apoyo a esta sentencia; en efecto, no afirma que el instrumento concurra sólo dispositivamente al efecto del agente principal, sino que dice que no participa la acción del agente principal a no ser mediante su propia acción. Por eso los tomistas concluyen que todo instrumento tiene dos acciones: una, mediante la cual realiza algo que le es propio, en la que no ejercita plenamente su oficio de instrumento; otra, propiamente instrumental, por la que influye inmediatamente en el efecto del agente principal. El Ferrariense defiende que estas acciones son siempre realmente distintas, en II *cont. Gent.*, c. 21. En cambio Cayetano, I, q. 45, a. 5, afirma con más razón que esto no es necesario, ya que a veces sólo hay una acción única en la que distinguimos por razón o acomoda-

productum, qui est Ubi, immediatius videtur instrumentum illum attingere, quia pictor non movet colorem nisi medio penicillo, et sic de aliis. Ultima vero forma seu figura non alia actione per se attingitur, sed ex priori termino resultat.

12. Praeterea declaratur ratione, quia tribus modis intelligi potest instrumentum concurrere ad effectum principalis agentis, scilicet, vel tantum remote, attingendo scilicet aliquid praevium, vel tantum proxime, nempe attingendo immediate formam intentam a principali agente, vel simul utroque modo; sed ratio instrumenti non limitatur ad priorem modum, esto interdum ita possit concurrere; ergo non recte in eo modo attingendi distinguitur instrumentale agens a principali. Minor satis declarata est exemplis adductis. Et ratio reddi potest, quia etsi instrumentalis concursus sit inferioris rationis, tamen, quia instrumentum non attingit per se solum, sed ut adiutum et confortatum a principali agente, ideo nulla est repugnantia quod instrumentum immediate attingat effectum principalis agentis. Unde D. Thomas, III, q. 77, a. 3, ad 3, et q. 79, a. 2, ad 3, dicit: *Nihil prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum et ultra suam speciem.* Ex qua ratione solutum manet fundamentum contrariae sententiae; neque D. Thomas in alio loco nobis repugnat, sed potius huic sententiae favet; non enim ait instrumentum tantum dispositive concurrere ad effectum principalis agentis, sed non participare actionem principalis agentis, nisi media actione propria. Unde thomistae colligunt omne instrumentum duas habere actiones: unam, qua agit aliquid proprium, in qua non complete exercet officium instrumenti; aliam proprie instrumentalem, qua immediate influit in effectum principalis agentis. Quas actiones semper esse realiter distinctas contendit Ferrarien., II cont. Gent., c. 21. Caietanus vero, I, q. 45, a. 5, rectius dicit hoc non esse necessarium, nam interdum est unica tantum actio, in qua secundum rationem vel accommodationem distinguimus aliquid quod

ción algo que puede realizar el instrumento como efecto propio y algo que realiza como instrumento. Empero ambas cosas convienen en esto, por lo que al asunto presente se refiere, en que el instrumento en cuanto tal y mediante la acción que como instrumento ejerce, actúa inmediatamente y por sí sobre el efecto del agente principal, en cuanto éste es susceptible de dicha acción o esencialmente capaz de ser producido. En realidad difícilmente se salva de otra manera el concepto de instrumento natural, a no ser con impropiedad y por denominación extrínseca, según luego explicaré. En favor de esta sentencia se inclina también Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1.

Cuarta explicación de la causa principal e instrumental

13. El cuarto modo de expresión puede ser que la causa instrumental es aquella que obra únicamente en cuanto movida por otra; y que por el contrario es causa principal la que tiene de por sí fuerza para operar sin la moción de otro. Esta explicación parece tomada de lo que nos enseña la experiencia en los instrumentos del arte; en efecto, estos nos son más concidos y en ellos no existe otro modo de operar. Por eso Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.*, c. 21, en el argumento cuarto afirma que el instrumento no se emplea nunca para causar algo a no ser por vía de movimiento, ya que al concepto de instrumento pertenece ser algo que mueve siendo movido; y en el argumento quinto afirma que el instrumento es un medio entre la causa principal y el efecto, de tal suerte que la eficacia del agente principal llegue hasta el efecto mediante la moción del instrumento. De esto infieren algunos —extremamente opuestos al tercer modo arriba explicado— que cuando concurren juntamente la causa principal y la instrumental, el efecto sufre más inmediatamente la influencia de la causa instrumental que de la principal (entiendo el más inmediatamente con inmediación —como dicen— de supuesto, ya que el agente principal no obra si no es mediante el instrumento); se dice, en cambio, que el agente principal obra más inmediatamente con inmediación de virtud, puesto que el instrumento no obra si no es por virtud de él. Por esto, se confirma racionalmente dicha sentencia, puesto que el instrumento en cuanto tal no obra si no es por virtud de un agente principal; mas el instrumento no puede recibir fuerzas en su operación de la virtud del agente principal si no es movido por ella; luego el concepto

instrumentum ex propriis potest attingere, et aliquid quod attingit ut instrumentum. Ambo autem conveniunt in hoc, quod ad rem praesentem spectat, nempe instrumentum ut tale est et per actionem quam ut instrumentum exercet, attingere immediate et per se effectum principalis agentis, quantum attingibilis est seu per se producibilis. Et revera vix aliter salvatur ratio instrumenti naturalis, nisi improprie et per denominationem extrinsecam, ut inferius declarabo. Et in hanc sententiam inclinat etiam Scot., In IV, dist. 1, q. 1.

Quarta expositio causae principalis et instrumentalis

13. Quartus modus dicendi esse potest instrumentalem causam eam esse quae solum agit ut mota ab alio; e contrario vero principalem causam esse quae per se et sine motione alterius vim habet operandi. Quae explicatio sumpta videtur ex his quae in instrumentis artis experimur; illa enim nobis notiora sunt et in eis non alius est operandi modus. Unde D. Thomas, II cont. Gent., c. 21, ratione 4, ait instrumentum nunquam adhiberi ad causandum aliquid nisi per viam motus, nam de ratione instrumenti est quod sit movens motum; et ratione quinta ait instrumentum esse medium inter causam principalem et effectum, ita ut efficacia principalis agentis perveniat ad effectum, media motione instrumenti. Ex quo inferunt aliqui extreme dissidentes a tertio modo supra tractato, quando simul concurrunt causa principalis et instrumentalis, immediatius attingi effectum ab instrumentali quam a principali, immediatius (inquam) immediatione (ut aiunt) suppositi, quia principale agens non agit nisi per instrumentum; immediatione autem virtutis dicitur agens principale immediatius agere, quia instrumentum non agit nisi in virtute eius. Atque hinc confirmatur ratione haec sententia, nam instrumentum ut sic non agit nisi in virtute principalis agentis; sed non potest instrumentum niti in operando virtute principalis agentis, nisi quia ab illa mo-

de causa instrumental queda debidamente explicado por el hecho de obrar en cuanto movida por otro, y, en consecuencia, causa principal será la que no necesita la moción de otra para operar.

14. *Si el instrumento exige alguna moción por parte de la causa principal.*— Pero tampoco esta sentencia explica plenamente el concepto, ni resulta satisfactoria. Efectivamente, cuando se dice que el instrumento obra en cuanto movido por otro, cabe entender esto de dos maneras. La una, respecto del movimiento o mutación real recibida en el instrumento mismo y previa a su acción, y en este sentido entiende dicha proposición el Ferrariense en el lib. II *cont. Gent.*, c. 21. Sin embargo, en este sentido la proposición no puede ser universalmente verdadera, más aún, apenas será verdadera, a no ser en los instrumentos del arte, los cuales son aplicados a la operación mediante un movimiento local; en cambio, en los instrumentos naturales no lo será en modo alguno; porque si el fantasma es un instrumento, ¿qué acción recibe en sí antes de obrar? ¿Recibe acaso en sí alguna luz espiritual? Esto, empero, es algo ficticio y en contradicción palmaria con un sujeto material. Igualmente, el calor del fuego es el instrumento de éste para engendrar fuego, y el calor vital o la potencia nutritiva lo es para producir carne, instrumentos en los cuales no puede pensarse ninguna verdadera moción antecedente. Del mismo modo se dice que el semen es un instrumento del generante, el cual, una vez desprendido, no recibe ninguna nueva moción del agente principal. Dejo a un lado los instrumentos sobrenaturales, de los que me ocupé largamente en la III parte, q. 13 y 62. Todavía añado que no todas las cosas que mueven siendo movidas actúan —propiamente y en rigor— como instrumentos, sino que algunas actúan como agentes principales, al menos parciales. En efecto, algunas no causan alteración si previamente no han sido alteradas, por ejemplo la pimienta no da calor si no ha sido previamente calentada, y, sin embargo, no calienta sólo mediante la virtud recibida, sino también debido a la suya propia e innata, que es virtud eminentemente destinada a calentar; por tanto se porta en esto como agente principal. Igualmente, el hombre no mueve el bastón si no es moviendo la mano. Y aunque bajo este concepto suela llamarse a la mano instrumento, o mejor, instrumento de los instrumentos o instrumento anterior a los instrumentos, se-

vetur; ergo ratio instrumentalis causae recte explicatur per hoc quod est agere ut motam ab alio, et consequenter causa principalis erit quae ad agendum non indiget motione alterius.

14. *An aliquam motionem vendicet sibi instrumentum a principali causa.*— Sed neque haec sententia plene rem declarat aut satisfacit. Cum enim dicitur instrumentum agere ut motum ab alio, duobus modis intelligi potest. Uno modo, de motu vel mutatione reali recepta in ipso instrumento et praevia ad actionem eius, et hoc modo intelligit illam propositionem Ferrar., II cont. Gent., c. 21. Non tamen potest in eo sensu propositio esse universaliter vera, immo vix invenitur vera nisi in instrumentis artis, quae per motum localem applicantur ad operandum; in instrumentis autem naturae, minime; nam si phantasma est instrumentum, quam actionem in se prius recipit ut agat? Numquid recipit in se aliquod spirituale lumen? At id fictitium est et subiecto materiali plane repugnans. Item, calor ignis est instrumentum eius ad generandum ignem, et calor vitalis vel potentia nutritiva ad producendam carnem, in quibus nulla vera motio antecedens excogitari potest. Item, semen dicitur instrumentum generantis, quod, postquam decisum est, nullam novam motionem a principali agente recipit. Omitto supernaturalia instrumenta, de quibus late dixi in III, q. 13, et 62. Addo deinde non omnia quae movent mota agere ut instrumenta, proprie et in rigore, sed ut agentia principalia, saltem partialia. Nam quaedam non alterant nisi alterata, ut piper non calefacit nisi calefactum, et tamen non calefacit solum per virtutem receptam, sed etiam per propriam et innatam, quae est virtus eminens ad calefaciendum; unde in eo se gerit ut principale agens. Item, non movet homo baculum nisi movendo manum. Quamvis autem hac ratione soleat dici manus instrumentum, vel potius instrumentum instrumentorum seu instrumentum ante instrumenta, ut Aristoteles dixit, IV de Partib.

gún dijo Aristóteles, lib. IV *De Partibus animal.*, c. 10, sin embargo, en realidad es un agente principal, pues tiene en sí una virtud parcial para transportar, o impulsar, o levantar. Por eso, en estos casos muchas veces la moción de una cosa es sólo una condición necesaria para llevar o impulsar a otra, lo cual no basta para privarla de la esencia de agente principal y para conferirle la esencia propia del instrumento. Es más, también el cielo —según pretenden muchos— no mueve si no es movido, y sin embargo no mueve como instrumento, punto del que nos ocuparemos luego. Por tanto, la razón o condición de mover siendo movido mediante una mutación real en sí recibida, no basta para distinguir debidamente a la causa instrumental de la principal, porque no todos los instrumentos son movidos de esta suerte para obrar y porque acaece que algunas causas principales son movidas aproximadamente del mismo modo con que sucede que se mueven algunos instrumentos. Tenemos un indicio de esto en que los instrumentos del arte necesitan de algún movimiento incluso para realizar aquello que pueden hacer por su propia virtud, consiguiéndose sólo mediante el arte el que dicho movimiento se realice de una manera ordenada.

15. *Si las criaturas pueden ser llamadas instrumentos de Dios.*— Así, pues, puede decirse que el instrumento obra en cuanto movido por otro en un sentido distinto, es decir, en cuanto subordinado a otro, o en cuanto hace sus veces, o también en cuanto ayudado por el agente principal, según los diversos géneros de instrumentos que se explicarán luego. Ciertamente que en este sentido es verdad que todo instrumento obra en cuanto movido por otro —si es que es lícito expresarse así—, sin embargo esto no es algo característico del instrumento entendido estrictamente, tal como ahora tratamos de él y lo distinguimos de la causa principal, sino que más bien es algo común a todo principio inferior de obrar y a toda causa fuera de la primera. Porque, en primer lugar, todas las causas segundas obran movidas por la primera, esto es, con el concurso y auxilio de la primera, como explicaremos luego, y, sin embargo, no son propiamente instrumentos, sino que son causas principales en su género. Ya sé que algunos entre los autores antiguos llamaban a veces a las causas segundas instrumentos de la primera, como puede verse en Santo Tomás, q. 3, *De Potentia*, a. 7, donde llega a la siguiente conclusión: *por consiguiente Dios*

anim., c. 10, tamen revera est partiale movens principale, nam in se habet partialem virtutem trahendi, aut impellendi, aut sublevandi. Unde in his saepe motio unius rei solum est conditio necessaria ad trahendum vel impellendum aliam, quod non satis est ad tollendam rationem principalis agentis et inducendam propriam rationem instrumenti. Immo et caelum (ut multi volunt) non movet nisi motum, et tamen non movet ut instrumentum, de quo inferius. Itaque ex ratione vel conditione moventis moti per realem mutationem in se receptam, non recte distinguitur instrumentalis causa a principali, quia neque omnia instrumenta ita moventur ad agendum, et fere eo modo quo contingit aliqua instrumenta moveri contingit etiam moveri aliquas causas principales. Cuius signum est quod instrumenta artis, etiam ad id agendum quod ex propria virtute possunt, indigent aliquo motu, et per artem solum fit ut ille motus ordinate fiat.

15. *Creaturaene dicendae Dei instrumenta.*— Alio ergo sensu potest dici instrumentum agere ut motum ab alio, id est, ut subordinatum alteri vel ut habens vicem illius, vel etiam ut adiutum a principali agente, iuxta varia genera instrumentorum inferius declaranda. Et in hoc sensu est quidem verum omne instrumentum agere ut motum ab alio (si tamen ita loqui licet), tamen hoc non est proprium instrumenti stricte sumpti, prout nunc de illo agimus et a principali causa illud distinguimus; quin potius commune est omni inferiori principio agendi omnique causae praeter primam. Nam imprimis omnes causae secundae agunt motae a prima, id est, cum concursu et auxilio primae, ut infra declarabimus, et tamen non sunt proprie instrumenta, sed causae principales in suo genere. Scio nonnullos ex antiquis auctoribus vocare aliquando causas secundas instrumenta primae, ut patet apud D. Thomam, q. 3 de Potent., a. 7, ubi ita

es causa de toda acción en el mismo sentido en el que todo agente es instrumento de la divina virtud operante. Esto mismo se toma de I, q. 105, a. 5. Y del mismo modo se expresa el Damasceno en su *Physica*, c. 9, donde afirma que éste es un dogma de Platón, del que opina que hay que anteponerlo a Aristóteles en este punto. Lo mismo dice Simplicio, lib. I *Phys.*, text. 29. Por eso Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, § *Ad quaestionem ergo*, afirma que se puede decir que una causa obra de modo principal de dos maneras: de modo principal primario, esto es, independientemente, y en este sentido las causas segundas no son principales, sino instrumentales. De modo principal secundario, esto es, mediante una forma propia e intrínseca, y de este modo dice que las causas segundas son principales. Aunque con esto no explique suficientemente la noción de causa principal, sin embargo tiene razón al afirmar que las causas segundas son principales, y en la doctrina de Aristóteles no cabe duda de que así hay que llamarlas, según se deduce del lib. II de la *Física* y del lib. V de la *Metafísica*, en los lugares citados. Y atendiendo a la propiedad misma de la palabra, es evidente que no es lo mismo obrar principalmente que independientemente; por lo tanto, para que una causa sea principal, no es preciso que sea absolutamente independiente. Y, por el contrario, el que una causa sea dependiente y necesite del auxilio de otra superior no basta para que sea una causa instrumental. Además, al entendimiento no se le juzga comúnmente un instrumento, sino principio principal de sus actos naturales, ni tampoco a la voluntad y a otras facultades semejantes, por más que en el obrar estén subordinadas a sus formas. Es verdad que a todas estas facultades, e incluso a todos los accidentes, les llaman algunos instrumentos, y con razón, ciertamente, si por el nombre de instrumento entienden todo principio *quo* de operación, el cual no existe por causa de sí mismo, sino para que se valga de él algún supuesto; no, empero, si hablamos con todo rigor de la causa instrumental y de la acción; en efecto, en este sentido el calor no es propiamente un instrumento para producir calor, puesto que el efecto no supera la perfección del principio o de la causa.

concludit: *Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* Idem sumitur ex I, q. 105, a. 5. Et eodem modo loquitur Damascen., in sua Physica, c. 9, ubi ait illud esse dogma Platonis, quem in hoc censet praeferendum esse Aristoteli. Idem Simplicius, I Phys., text. 29. Unde Scot., In IV, dist. 1, q. 1, § *Ad quaestionem ergo*, ait dupliciter dici posse causam principaliter operari. Primo principaliter, id est, independenter, et sic causas secundas non esse principales, sed instrumentales. Secundo principaliter, id est, per formam propriam et intrinsecam, et hoc modo ait causas secundas esse principales. In quo, licet non satis explicet rationem causae principalis, vere tamen dicit causas secundas esse principales, et in doctrina Aristotelis certum est ita esse appellandas, ut ex II Phys., et V Metaph., in locis citatis, sumitur. Et ex ipsa vocis proprietate constat non esse idem principaliter et independenter operari; ut ergo causa sit principalis, non oportet ut sit omnino independens. Et e converso, quod causa sit dependens et indigens auxilio alterius superioris, non satis est ut sit causa instrumentalis. Praeterea, intellectus non censetur communiter instrumentum, sed principale principium suorum actuum naturalium, neque voluntas et aliae similes facultates, quamvis in agendo sint subordinatae suis formis. Verum est has omnes facultates, immo et accidentia omnia, vocari ab aliquibus instrumenta, et recte quidem, si nomine instrumenti intelligant omne principium quo operandi, quod non est propter se, sed ut aliquod suppositum eo utatur, non vero si rigorose loquamur de instrumentali causa et actione; sic enim calor non est proprie instrumentum ad calorem producendum, cum non excedat effectus perfectionem principii seu causae.

Cuál es el verdadero concepto de la causa instrumental y de la principal

16. *Diversas acepciones de instrumento.*— Puesto que la dificultad de este problema parece depender en gran parte del uso de los términos, por eso, para no enredarnos en algún equívoco, es menester distinguir las significaciones de éstos. Y comenzando por el instrumento, o por la causa instrumental, hay una manera de distinguirla de la causa principal por antonomasia, esto es, de la que obra con absoluta independencia, tal como afirmó Escoto; en este sentido es fácil distinguir en general estos miembros; mas ahora no los entiendo en este sentido, porque creo que es una manera impropia de expresarse. En segundo lugar, se puede llamar causa instrumental a toda causa o virtud que se da a alguien a fin de que obre mediante ella; en este sentido también la forma puede llamarse instrumento del supuesto, aunque esto no sea una manera corriente de hablar, ya que la forma es un constitutivo esencial del supuesto mismo; empero sí se le llama a toda otra virtud sobreañadida al supuesto; más aún, a veces incluso se da este nombre a las partes integrantes, sobre todo a las orgánicas, como es el caso de la mano y el brazo; en este sentido los teólogos llaman a la humanidad de Cristo instrumento unido con el Verbo, cosa que se afirma con más propiedad en orden a las acciones milagrosas y sobrenaturales que en orden a las acciones connaturales a la humanidad. Entendido el instrumento de este segundo modo, se da este nombre a cualquier virtud o principio de operación conferido a un supuesto operante a fin de que obre mediante él, aun en el caso de que tal virtud sea suficiente e igualmente perfecta, o que incluso sea más excelente que el efecto. En cambio, causa principal en cuanto distinta de la instrumental entendida de esta suerte, será el supuesto mismo operante en cuanto tiene virtud de obrar por sí mismo, o por su sustancia, o por su forma. Todavía se entiende por instrumento en otro sentido aquello que sustituye a otra cosa en la ejecución de una acción, aunque puede suceder que dicho instrumento supere en excelencia a la acción o efecto a que se destina, y de esta suerte se suele decir que la gravedad es un instrumento del generante, y que el ímpetu es un instrumento del que arroja algo, y en este caso la causa principal como relativamente opuesta a este instrumento será aquella cuyas veces hace

Vera ratio instrumentalis et principalis causae quae

16. *Instrumenti acceptiones variae.*— Quoniam ergo huius rei difficultas magna ex parte pendere videtur ex usu terminorum, ideo, ne in aequivoco laboremus, oportet significationes horum distinguere. Et incipiendo ab instrumento seu causa instrumentali, uno modo distingui potest a causa principali per antonomasiam seu omnino independenter operante, ut Scotus dixit; et sic facilis est horum membrorum in communi distinctio; sed non ita nunc loquor, quia existimo improprium esse sermonem. Secundo dici potest causa instrumentalis omnis causa vel virtus quae alicui datur ut per eam operetur, quomodo etiam forma potest dici instrumentum suppositi, quamvis id non sit in usu, quia forma constituit essentialiter ipsum suppositum; dicitur tamen de omni alia virtute superaddita supposito; immo interdum etiam de partibus integrantibus, praesertim organicis, ut de manu et brachio; quomodo theologi vocant humanitatem Christi coniunctum Verbi instrumentum, quod proprius dicitur in ordine ad actiones miraculosas et supernaturales quam in ordine ad actiones connaturales humanitati. Atque hoc secundo modo sumptum instrumentum dicitur quaelibet virtus aut principium agendi data supposito operanti ut per eam operetur, etiamsi talis virtus sit sufficiens et aeque perfecta, vel etiam nobilior quam effectus. Causa vero principalis divisa contra instrumentalem hoc modo sumptam, erit ipsummet suppositum operans, quatenus per seipsum vel per suam substantiam aut per suam formam vim habet operandi. Alio item modo dicitur instrumentum id quod loco alterius substituitur ut actionem exsequatur, etiamsi contingat tale instrumentum esse nobilius actione vel effectu ad quem destinatur, quo modo gravitas dici solet instrumentum generantis et impetus instrumentum proiicientis, et sic causa principalis respective opposita huic instrumento erit illa cuius vicem instrumentum gerit. Et in moralibus est frequentius usita-

el instrumento. En las acciones morales se hace uso más frecuente de este género de causa instrumental o ministerial.

17. Finalmente y en el sentido más propio, se llama causa instrumental a aquella que concurre o es elevada en orden a producir un efecto más noble que ella misma, esto es, que supera la medida de su propia perfección y acción, como el calor en cuanto concurre a la producción de la carne y, en general, el accidente en cuanto concurre a la producción de la sustancia. Muchos tienen dudas acerca de esta clase de instrumentos, no sólo en las cosas naturales, sino también en las sobrenaturales, refiriéndonos, como de hecho nos referimos, a instrumentos verdaderamente eficientes y que influyen físicamente en los efectos mismos de orden superior, tal como puede verse en Escoto y en otros, *In IV*, dist. 1, y lo expondremos más ampliamente en la disp. siguiente al tratar de la causa eficiente de las sustancias. Nosotros, empero, damos por supuesto que pueden existir semejantes instrumentos en cualquier orden de realidades, según mostraremos respecto de las naturales en el lugar citado y según dijimos de las sobrenaturales en la tercera parte, y según lo admiten todos respecto de las cosas artificiales, por más que en ellas, como dije, la forma principalmente pretendida por el artífice no reciba esencial e inmediatamente la influencia del instrumento, sino que brota como un resultado. Mas sea cual sea su modo de producción, supera en cierta manera la fuerza del instrumento considerado en sí mismo y es producida por él en cuanto es dirigido y movido con arte. Así, pues, cuando distinguimos el instrumento de la causa principal, lo tomamos en este sentido propio y riguroso.

18. De esta suerte causa principal será aquella que influye en la acción mediante la cual se produce el efecto con la virtud principal, esto es, más excelente o al menos de igual excelencia que el efecto. De este modo no sólo la causa primera, sino también la segunda, tanto la unívoca como la equívoca, quedan comprendidas bajo el nombre y concepto de causa principal. Y este concepto no conviene sólo a la causa total, sino también a la parcial, con tal que obre con virtud similar, ya que la causa parcial propiamente dicha dice relación a una causa coparcial de la misma naturaleza y del mismo orden, de suerte que ninguna de ellas se subordine a la otra, sino que de ambas resulte una causa total principal del mismo orden, parcialmente compuesta de dichas causas, siendo,

tum hoc genus causae instrumentalis seu ministerialis.

17. Ultimo ac propriissimo modo dicitur causa instrumentalis illa quae concurrit seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis, ut calor, quatenus concurrit ad producendam carnem, et in universum accidens quatenus concurrit ad producendam substantiam. Et de hoc genere instrumentorum multi dubitant, non solum in naturalibus, sed etiam in supernaturalibus, loquendo, ut loquimur, de instrumentis vere efficientibus ac physice attingentibus ipsos superiores effectus; ut videre licet apud Scotum et alios, In IV, dist. 1, et latius attingemus disputatione sequenti, tractando de causa efficienti substantiarum. Nos autem supponimus in omni ordine rerum dari posse huiusmodi instrumenta, ut de naturalibus ostendemus citato loco, et de supernaturalibus diximus in III p., et de artificialibus omnes admittunt, quamvis in illis, ut dixi, forma praecipue intenta ab artifice non attingatur per se et immediate ab instrumento, sed resultet; quocumque tamen modo fiat, excedit aliquo modo vim instrumenti secundum se considerati et fit ab illo prout ab arte dirigitur et movetur. Hoc igitur proprio et rigoroso modo instrumentum sumimus cum illud a causa principali distinguimus.

18. Atque ita causa principalis erit illa quae per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem vel saltem aeque nobilem cum effectu, influit in actionem per quam talis effectus producitur. Quomodo non solum causa prima, sed etiam secunda, tam univoca quam aequivoca, sub nomine et ratione causae principalis comprehenditur. Nec solum causae totali, sed etiam partiali convenit illa ratio, si virtute simili operetur, quia partialis causa proprie dicta dicit habitudinem ad compartialem eiusdem rationis et ordinis, ita ut neutra alteri subordinetur, sed ex utraque coalescat una causa totalis principalis eiusdem ordinis, quae par-

en consecuencia, ambas principales, aunque parciales. De esta clase de causa principal se afirma con razón que obra por propia virtud, no sólo porque tiene esa virtud de operar como intrínseca e innata, sino también por tenerla esencialmente proporcionada al efecto y por no necesitar de elevación alguna; y aunque a veces reclame el concurso de una causa superior debido a la razón general de ser ente participado, no obstante esto no se debe a ninguna especial desproporción en relación con el efecto; por tanto sólo requiere el concurso que se le debe por razón de su perfección.

19. *En qué sentido se dice que el instrumento opera por virtud del agente principal.*— A su vez la causa instrumental en cuanto distinta de la principal así considerada, será aquella que influye en el efecto mediante una virtud de naturaleza o perfección inferior, según quedó explicado en el concepto y ejemplos anteriores. Se dice de ésta que opera por virtud del agente principal no porque no necesite de alguna virtud intrínseca, esto es, existente en ella, para su acción instrumental, bien se trate de una virtud innata, bien sobreañadida a su realidad, ya sea permanente y duradera, aun cuando cese la acción, ya —como dicen— fluyente y consistente en el movimiento; pues puede existir de diversa manera según las diversas clases de instrumentos, aunque alguna fuerza instrumental es necesaria, porque, en otro caso, de una realidad tal no podría brotar ninguna acción, según hizo notar debidamente Escoto antes y según dejé explicado en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 6. Se dice, pues, que estos instrumentos operan por virtud del agente principal, porque la fuerza que existe en ellos es desproporcionada e insuficiente y sólo posee fuerza operativa según la medida de la virtud y elevación del agente principal. Por eso no se le debe propiamente y por sí misma dicho concurso o elevación, sino que se debe únicamente al agente principal o por razón de él. De acuerdo con esta interpretación cesan todas las dificultades expuestas en los otros modos; más aún, muchas cosas de las expuestas en ellos, excepción hecha del tercer modo, pueden reducirse a un sentido aceptable.

Causa primera y segunda

20. Con esto resultan fácilmente comprensibles otras divisiones de las causas eficientes, las cuales son subdivisiones de los miembros expuestos. Se divide,

tialiter est ex talibus causis, et ideo utraque est principalis, licet partialis. Et huiusmodi causa principalis recte dicitur operari propria virtute, non solum quia habet intrinsecam et innatam illam virtutem agendi, sed etiam quia habet illam per se proportionatam effectui et non indigentem aliqua elevatione; et licet interdum indigeat concursu superioris causae ob generalem rationem entis participati, non tamen ob specialem improportionem cum effectu; ideoque solum indiget concursu sibi ratione suae perfectionis debito.

19. *Instrumentum ut dicatur operari in virtute principalis agentis.*— Causa vero instrumentalis condivisa principali sic sumptae, erit illa quae influit in effectum per virtutem inferioris rationis seu perfectionis, ut ratione et exemplis supra declaratum est. Et haec dicitur operari in virtute principalis agentis, non quia non indigeat aliqua virtute intrinseca, id est, in ea existente, ad suam actionem instrumentalem, sive illa virtus sit innata sive superaddita rei, et sive sit permanens et durabilis cessante actione, sive sit fluens (ut aiunt) et in motu consistens; in variis enim instrumentis vario modo reperiri potest, aliqua tamen vis instrumentaria necessaria est, alias non posset a tali re ulla actio prodire, ut recte supra Scotus notavit, et late declaravi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6. Dicuntur ergo haec instrumenta operari in virtute principalis agentis, quia illa vis quae in eis est improportionata est et insufficiens et solum habet vim operandi iuxta mensuram virtutis et elevationis principalis agentis. Unde neque ei proprie vel propter se talis concursus aut elevatio debetur, sed solum debetur principali agenti aut ratione illius. Et iuxta hanc interpretationem cessant omnes difficultates tactae in aliis modis; immo multa quae in eis dicuntur, excepto tertio modo, ad congruum sensum reducuntur.

Causa prima et secunda

20. Atque ex his facile intelliguntur aliae divisiones causarum efficientium, quae sunt

pues, en cuarto lugar, la causa eficiente en primera y segunda, división que, si se entiende en sentido lato, puede dividir a la causa eficiente en general, puesto que toda causa dependiente de otra, bien sea principal, bien sea instrumental, puede llamarse causa segunda; mas, hablando en sentido más estricto, la que allí se subdivide es la causa principal; en efecto, hay una causa que es completamente independiente en su operación, y a ésta se le llama primera; en cambio, hay otra que es dependiente, por más que opere con virtud principal y proporcionada, y a ésta se le llama causa segunda. Que ambas clases de causa existen en la naturaleza es de todo punto evidente. Pues, o bien existe en la realidad una causa principal que depende de otra en su operación, y de este miembro se infiere necesariamente el otro, ya que no puede procederse hasta el infinito en las causas dependientes, siendo preciso, por tanto, detenerse en alguna independiente, que es lo que demostraremos más ampliamente luego al probar la existencia de Dios. A su vez, admitida la causa independiente, se infiere con necesidad el otro miembro, ya que no todas las causas pueden ser independientes; más aún, esa causa no puede ser más que una sola, según demostraremos más extensamente después cuando tratemos de las acciones de la causa primera, y luego al estudiar la unidad de Dios. Por eso no decimos más respecto de esta división, puesto que de estos dos miembros se ha de ocupar casi en su totalidad nuestra disputación sobre la causa eficiente.

Causa unívoca y equívoca

21. *La causa instrumental no es causa equívoca.*— En quinto lugar, se divide la causa en unívoca y equívoca, división en la que puede dividirse también a la causa en general, con tal que llamemos equívoca a la causa instrumental. Esto, empero, se afirma con impropiedad y está fuera del uso común, según hizo notar Santo Tomás, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 4, q. 1, ad. 4, tomándolo de Alejandro y del Comentador, XI *Metaph.*, com. 24. Así, pues, la que se divide allí es la causa principal, pudiendo ciertamente hacerse la división con sentido general, ya que la causa primera es también equívoca. Mas por suponerse a la causa primera no sólo equívoca, sino también de un orden completa-

subdivisiones dictorum membrorum. Quarto enim dividitur causa efficiens in primam et secundam, ubi, si late loquamur, dividi potest causa efficiens in communi, quia omnis causa ab alia pendens, sive sit principalis sive instrumentalis, potest dici secunda; strictius tamen loquendo, subdividitur ibi causa principalis; nam quaedam est omnino independens in operando, et haec dicitur prima; alia vero est dependens, etiamsi per virtutem principalem et proportionatam operetur, et haec vocatur causa secunda. Quod autem utrumque genus causae in rerum natura detur, evidentissimum est. Aut enim datur in rebus aliqua causa principalis dependens ab alia in operando, et ex hoc membro necessario infertur alterum, quia non potest in infinitum procedi in causis dependentibus, et ideo in aliqua independenti sistendum est, quod latius prosequemur infra, demonstrando Deum esse. Admissa autem causa independenti, necessario etiam infertur alterum membrum, quia non possunt omnes causae esse independentes; immo talis causa non potest esse nisi unica, ut latius demonstrabimus infra tractando de actionibus primae causae, et inferius disputando de unitate Dei. Et ideo de hac divisione nihil amplius dicemus, quia circa haec duo membra futura est fere tota nostra disputatio de causa efficienti.

Causa univoca et aequivoca

21. *Instrumentalis non aequivoce causa.*— Quinto, dividitur causa in univocam et aequivocam, in qua partitione dividi etiam potest causa in communi, si causam instrumentalem aequivocam appellemus. Quod tamen improprie dicitur et praeter communem usum, ut notavit D. Thomas, In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, q. 1, ad 4, ex Alexandro et Comment., XI Metaph., com. 24. Dividitur ergo ibi causa principalis, et quidem dividi potest in communi, quia causa prima etiam est aequivoca. Sed quia causa prima non solum aequivoca, sed etiam omnino alterius ordinis esse supponitur, ideo magis

mente distinto, por eso mismo dicha división se aplica con sentido más propio a la causa principal próxima. Efectivamente, hay causas que producen el efecto de la misma naturaleza, y se les llama unívocas, por ejemplo el fuego cuando genera fuego; y, en general, la causa que al operar por virtud de su propia forma, produce un efecto semejante, es una causa unívoca y principal en su orden, como hace notar con razón Santo Tomás, III, q. 62, a. 1. Mas hay otras causas que producen un efecto de naturaleza distinta, las cuales es preciso que sean más excelentes que su efecto, ya que de lo contrario no serían principales, sino instrumentales, y a éstas se les llama causas equívocas, por no convenir formalmente con el efecto en la misma forma, sino que la contienen eminentemente. Puede, además, dividirse también la causa principal en causa que obra por necesidad de naturaleza y la que obra con libertad. Asimismo puede dividirse en aquella que obra mediante movimiento o mutación partiendo de un sujeto previamente supuesto, y en aquella que obra sin movimento ni mutación y sin sujeto. Mas estas divisiones están contenidas en las anteriores y sólo explican unas determinadas acciones o modos de operar propios de dichas causas, de todos los cuales se hablará en concreto más abajo.

Instrumento unido y separado

22. En sexto lugar, hay que hacer constar la división de la causa instrumental o del instrumento en unido y separado, términos en los que suele haber una gran equivocidad, siendo necesario, por lo mismo, advertir con diligencia que puede entenderse de dos maneras que el instrumento está unido al agente principal —ya que al instrumento se le llama unido o separado precisamente respecto de él—, a saber: o según el ser, o según la causalidad. Llamo unido según el ser a lo que de algún modo está unido o por contacto o por cierta presencia o por cualquier unión real con el agente principal, del modo que la pluma es un instrumento unido, etc.; en cambio, separado, en cuanto opuesto a éste, será el que no está en modo alguno unido con el agente principal, como es el semen una vez desprendido, y según los diversos modos de unión o separación puede haber gradación y variedad en estos términos.

accommodate illa divisio datur de causa principali proxima. Quaedam enim est quae efficit effectum eiusdem rationis, et haec dicitur univoca, ut ignis dum generat ignem; et universaliter causa quae operando per virtutem suae formae similem reddit effectum est causa univoca et in suo ordine principalis, ut recte notat D. Thomas, III, q. 62, a. 1. Alia vero est causa producens effectum alterius rationis, quam oportet esse nobiliorem effectu, alioqui principalis non esset, sed instrumentalis, et haec appellatur causa aequivoca; quia non convenit formaliter cum effectu in eadem forma, sed eminenter illam continet. Rursus dividi potest causa etiam principalis in eam quae ex necessitate naturae, vel cum libertate. Item, in eam quae agit per motum vel mutationem ex praesupposito subiecto et eam quae agit sine motu et mutatione et absque subiecto. Sed hae divisiones in superioribus continentur solumque declarant determinatas actiones aut modos operandi dictarum causarum, de quibus omnibus in particulari est inferius disputandum.

Instrumentum coniunctum et separatum

22. Sexto, annotanda est divisio causae instrumentalis seu instrumenti in coniunctum et separatum, in quibus terminis solet esse magna aequivocatio et ideo diligenter advertendum est duobus modis intelligi posse instrumentum esse coniunctum principali agenti (respectu enim illius dicitur coniunctum instrumentum aut separatum), scilicet, aut secundum esse, aut secundum causalitatem. Coniunctum secundum esse appello quod est unitum aliquo modo, vel per contactum, vel per aliquam praesentiam, vel per aliquam unionem realem, agenti principali, quomodo calamus est instrumentum coniunctum, etc.; separatum autem, huic oppositum, erit quod nullo modo coniungitur agenti principali, ut est semen iam decisum, et iuxta varios modos coniunctionis et separationis potest esse latitudo et varietas in his terminis. Secundum causalitatem coniunctum

Llamo unido según la causalidad al instrumento que necesita del influjo actual y propio y de la causalidad del agente principal para causar, modo según el cual también la pluma es un instrumento unido; de donde, por el contrario, instrumento separado será el que en su acción no requiere el influjo especial y la causalidad del agente principal. En este sentido, si se llama al calor instrumento del fuego para calentar, aunque esté unido según el ser, puede decirse que está separado según la causalidad por no necesitar para calentar ningún otro influjo más que su propia virtud; por eso acontece que algunas veces el instrumento puede estar unido de un modo y separado de otro, como se echa de ver en el ejemplo propuesto. Por el contrario, a los sacramentos se les llama instrumentos separados de la humanidad de Cristo que existe en el cielo, esto es, separados según el ser, aunque acaso según la causalidad estén unidos, puesto que nada pueden realizar si no influye actualmente con ellos Jesucristo mediante su humanidad. A veces el instrumento puede estar unido de ambos modos, como la vista o la especie impresa; a veces, separado de ambos modos, como la gravedad de lo engendrado respecto de lo generante. Todas estas cosas están claras con tal que se entiendan los términos. Sólo queda en este problema un punto difícil: cómo puede existir un instrumento separado según la causalidad, hablando con propiedad y rigor del instrumento según el último modo que se explicó antes. Porque si se lo entiende en un sentido más amplio por la virtud de suyo suficiente para el efecto, la cual hace las veces de la causa que la aplicó, entonces la cuestión está clara, por ejemplo en el ímpetu de los objetos arrojados, en la gravedad, etc. Sin embargo, en el instrumento propio, el cual debe ser elevado para producir un efecto superior, como es el semen, por ejemplo, esto es muy difícil de entender. Mas la aclaración de ello exige la explicación previa de muchas cosas que serán expuestas en las disputaciones siguientes.

appello illud instrumentum quod ad causandum indiget actuali et proprio influxu et causalitate principalis agentis, quomodo etiam calamus est instrumentum coniunctum; unde e contrario separatum instrumentum erit quod in sua actione non requirit specialem influxum et causalitatem principalis agentis. Et hoc modo, si calor vocetur instrumentum ignis ad calefaciendum, licet sit coniunctus secundum esse, potest dici separatum secundum causalitatem, quia non indiget alio influxu ad calefaciendum, praeter propriam virtutem suam. Unde fit aliquando posse instrumentum esse coniunctum uno modo et separatum alio, ut patet in dicto exemplo. Et e converso, sacramenta dicuntur instrumenta separata humanitatis Christi existentis in caelo, nimirum secundum esse, et tamen secundum causalitatem fortasse sunt coniuncta, quia nihil possunt efficere nisi actu influente cum ipsis Christo per humanitatem suam. Aliquando potest esse instrumentum utroque modo coniunctum, ut visus vel species impressa; aliquando utroque modo separatum, ut gravitas geniti respectu generantis. Quae omnia clara sunt, si termini intelligantur. Unum solum manet in re difficile, quomodo possit dari instrumentum separatum secundum causalitatem, proprie et in rigore loquendo de instrumento iuxta ultimum modum supra declaratum; nam si latius sumatur pro virtute per se sufficienti ad effectum, quae vicem supplet illius causae quae illam impressit, sic res est clara, ut in impetu proiectorum, gravitate, etc. Tamen in instrumento proprio, quod elevari debet ad agendum superiorem effectum, ut est semen, verbi gratia, illud est intellectu difficillimum. Sed huius rei expositio multa prius explicanda postulat, quae in sequentibus disputationibus tradentur.

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

RESUMEN

El contenido de esta disputación puede distribuirse en los siguientes apartados:

I. Existencia de la causalidad eficiente propiamente dicha en el orden creado (Sec. 1).

II. Principios de causación, tanto para las sustancias como para los accidentes (Sec. 2-4)

III. Existencia y naturaleza de la causalidad eficiente en los accidentes (Sec. 5-6).

IV. Condiciones que la causa eficiente exige para obrar (Sec. 7-9).

V. En qué consiste la causalidad de la causa eficiente (Sec. 10).

VI. Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido (Sec. 11).

SECCIÓN I

Expuestas tres opiniones con sus respectivos fundamentos (1-4), Suárez concreta su doctrina en tres afirmaciones:

A) Los agentes creados son causas eficientes propiamente dichas (5). Se demuestra: filosóficamente, por experiencia y "ad absurdum" (6-7), "a priori" (8) y resolviendo las objeciones (9-11); teológicamente, por principios sobrenaturales (12-13).

B) No sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas, son verdaderas causas eficientes (14).

C) Las causas creadas no pueden producir sustancias en su totalidad, pero sí generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial (15-18).

SECCIÓN II

Sentadas unas nociones previas sobre el principio de eficiencia (1-4), y examinadas detenidamente y rechazadas dos opiniones (5-14), para resolver la cuestión se establecen varias afirmaciones, que son demostradas y defendidas contra las dificultades:

A) Los accidentes, como instrumentos de la producción de la sustancia, llegan próxima y esencialmente a la educción de la forma sustancial (15-21).

Llamo unido según la causalidad al instrumento que necesita del influjo actual y propio y de la causalidad del agente principal para causar, modo según el cual también la pluma es un instrumento unido; de donde, por el contrario, instrumento separado será el que en su acción no requiere el influjo especial y la causalidad del agente principal. En este sentido, si se llama al calor instrumento del fuego para calentar, aunque esté unido según el ser, puede decirse que está separado según la causalidad por no necesitar para calentar ningún otro influjo más que su propia virtud; por eso acontece que algunas veces el instrumento puede estar unido de un modo y separado de otro, como se echa de ver en el ejemplo propuesto. Por el contrario, a los sacramentos se les llama instrumentos separados de la humanidad de Cristo que existe en el cielo, esto es, separados según el ser, aunque acaso según la causalidad estén unidos, puesto que nada pueden realizar si no influye actualmente con ellos Jesucristo mediante su humanidad. A veces el instrumento puede estar unido de ambos modos, como la vista o la especie impresa; a veces, separado de ambos modos, como la gravedad de lo engendrado respecto de lo generante. Todas estas cosas están claras con tal que se entiendan los términos. Sólo queda en este problema un punto difícil: cómo puede existir un instrumento separado según la causalidad, hablando con propiedad y rigor del instrumento según el último modo que se explicó antes. Porque si se lo entiende en un sentido más amplio por la virtud de suyo suficiente para el efecto, la cual hace las veces de la causa que la aplicó, entonces la cuestión está clara, por ejemplo en el ímpetu de los objetos arrojados, en la gravedad, etc. Sin embargo, en el instrumento propio, el cual debe ser elevado para producir un efecto superior, como es el semen, por ejemplo, esto es muy difícil de entender. Mas la aclaración de ello exige la explicación previa de muchas cosas que serán expuestas en las disputaciones siguientes.

appello illud instrumentum quod ad causandum indiget actuali et proprio influxu et causalitate principalis agentis, quomodo etiam calamus est instrumentum coniunctum; unde e contrario separatum instrumentum erit quod in sua actione non requirit specialem influxum et causalitatem principalis agentis. Et hoc modo, si calor vocetur instrumentum ignis ad calefaciendum, licet sit coniunctus secundum esse, potest dici separatum secundum causalitatem, quia non indiget alio influxu ad calefaciendum, praeter propriam virtutem suam. Unde fit aliquando posse instrumentum esse coniunctum uno modo et separatum alio, ut patet in dicto exemplo. Et e converso, sacramenta dicuntur instrumenta separata humanitatis Christi existentis in caelo, nimirum secundum esse, et tamen secundum causalitatem fortasse sunt coniuncta, quia nihil possunt efficere nisi actu influente cum ipsis Christo per humanitatem suam. Aliquando potest esse instrumentum utroque modo coniunctum, ut visus vel species impressa; aliquando utroque modo separatum, ut gravitas geniti respectu generantis. Quae omnia clara sunt, si termini intelligantur. Unum solum manet in re difficile, quomodo possit dari instrumentum separatum secundum causalitatem, proprie et in rigore loquendo de instrumento iuxta ultimum modum supra declaratum; nam si latius sumatur pro virtute per se sufficienti ad effectum, quae vicem supplet illius causae quae illam impressit, sic res est clara, ut in impetu proiectorum, gravitate, etc. Tamen in instrumento proprio, quod elevari debet ad agendum superiorem effectum, ut est semen, verbi gratia, illud est intellectu difficillimum. Sed huius rei expositio multa prius explicanda postulat, quae in sequentibus disputationibus tradentur.

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

R E S U M E N

El contenido de esta disputación puede distribuirse en los siguientes apartados:

I. Existencia de la causalidad eficiente propiamente dicha en el orden creado (Sec. 1).

II. Principios de causación, tanto para las sustancias como para los accidentes (Sec. 2-4).

III. Existencia y naturaleza de la causalidad eficiente en los accidentes (Sec. 5-6).

IV. Condiciones que la causa eficiente exige para obrar (Sec. 7-9).

V. En qué consiste la causalidad de la causa eficiente (Sec. 10).

VI. Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido (Sec. 11).

SECCIÓN I

Expuestas tres opiniones con sus respectivos fundamentos (1-4), Suárez concreta su doctrina en tres afirmaciones:

A) Los agentes creados son causas eficientes propiamente dichas (5). Se demuestra: filosóficamente, por experiencia y "ad absurdum" (6-7), "a priori" (8) y resolviendo las objeciones (9-11); teológicamente, por principios sobrenaturales (12-13).

B) No sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas, son verdaderas causas eficientes (14).

C) Las causas creadas no pueden producir sustancias en su totalidad, pero sí generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial (15-18).

SECCIÓN II

Sentadas unas nociones previas sobre el principio de eficiencia (1-4), y examinadas detenidamente y rechazadas dos opiniones (5-14), para resolver la cuestión se establecen varias afirmaciones, que son demostradas y defendidas contra las dificultades:

A) Los accidentes, como instrumentos de la producción de la sustancia, llegan próxima y esencialmente a la educción de la forma sustancial (15-21).

B) La forma instrumental, para obrar, debe estar unida a una causa principal (22-26).

C) Los accidentes pueden ejercer toda su actividad sobre la sustancia, aun estando separados de la forma sustancial (27).

D) Si los accidentes están separados de su forma sustancial, el influjo de ésta debe ser suplido por alguna causa superior corpórea o por la Causa Primera (28-33). Se responde ampliamente a una objeción (34-42).

SECCIÓN III

Indicados los motivos de duda (1), se distinguen dos modos de producción de los accidentes: por acción propia y por resultancia natural (2). Se estudian detenidamente ambos modos: primero, la resultancia natural (3-4), aquilatando su esencia (5-6) y su doble modalidad (7-9), extrayendo los oportunos corolarios (10-13) y respondiendo a las objeciones (14); después, la eficiencia por acción propia, examinando los diferentes casos que presenta (15-24).

SECCIÓN IV

Planteada la duda que motiva esta sección (1), y sentado que un accidente puede emanar naturalmente de otro (2), se afirma que sólo la cualidad puede ser principio de verdadera producción de los accidentes (3) y se demuestra por experiencia, examinando uno por uno todos los accidentes, en especial la cualidad (4-10).

SECCIÓN V

Sin el concurso de la sustancia, los accidentes no pueden realizar funciones vitales (1-3), pero sí pueden producir acciones no vitales (4-5).

SECCIÓN VI

Mediando entre dos opiniones opuestas (1-2), Suárez establece que, en las acciones vitales, los accidentes son instrumentos de la forma (3), mientras que en las no vitales son principios principales de acción (4).

SECCIÓN VII

Después de enumerar las condiciones que la acción exige en el agente y en el paciente (1), omitiendo otras innecesarias (2-3), se exponen la dificultad de la cuestión y las diversas opiniones (4-5). Unos presupuestos previos (6-8) disponen a la solución de la cuestión, que se fija en las siguientes afirmaciones:

A) En la resultancia natural, el agente es distinto del paciente (9-10).

B) En la acción física, también (11-20). Se plantean y resuelven varias dificultades (21-40).

C) En los seres espirituales, el agente no siempre se distingue realmente del paciente (41-44).

D) En los actos inmanentes, no es preciso que el agente y el paciente se distingan siempre realmente como principios "quod" y "quo" (45-51).

La sección se cierra exponiendo los corolarios que se desprenden de la doctrina anterior y resolviendo las objeciones que a ella se oponen (52-55).

SECCIÓN VIII

Precisado el alcance de la cuestión (1), se exponen dos opiniones, aduciendo las razones y las experiencias en que se apoyan (2-12). Después de señalar los diferentes modos de distancia e indistancia entre el agente y el paciente (13), y de preparar la solución examinando diversos casos (14-19), se concluye que el natural modo de obrar de la causa eficiente se despliega, como por una línea continua de su acción, desde lo próximo a lo distante (20-23). La doctrina sentada permite dar cumplida respuesta a los argumentos contrarios y explicar suficientemente las experiencias que les sirven de base (24-48).

SECCIÓN IX

Expuestos cuatro poderosos motivos de duda (1-4) y fijado el sentido de la cuestión (5-6), ésta se resuelve afirmando que entre el agente y el paciente debe haber desemejanza de forma y semejanza de materia (7-8). De ahí se desprenden algunos corolarios (9-13) y las respuestas a los argumentos (14-39).

SECCIÓN X

Después de precisar el sentido del tema (1) y consignar dos opiniones diferentes (2-4), se afirma resueltamente que la causalidad de la causa eficiente consiste en la acción (5), cosa que se demuestra con varios argumentos (6-7) y se defiende contra las razones opuestas (8-12).

SECCIÓN XI

Unas consideraciones previas (1-2) preparan la solución de la cuestión, que se concreta en dos principios: 1.º La corrupción o destrucción de una cosa nunca se produce por eficiencia positiva y propia (3-4). 2.º La destrucción de una cosa, pretendida directamente, se realiza por carencia de eficiencia (5). La doctrina se precisa y aplica a casos especiales mediante unos importantes corolarios que cierran la sección (6-10).

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

En la disputación anterior casi nos hemos limitado a explicar la definición nominal de causa eficiente y de sus varias especies y modos; conviene ahora tratar distintamente todo lo concerniente a esta causa, con arreglo a aquellos capítulos o miembros que hemos estudiado en otras causas, a saber, cuál es la cosa que causa, qué efecto produce, mediante qué o por qué principio causa, qué condiciones requiere para causar y, finalmente, en qué consiste la causalidad actual de esta causa. Todas estas cuestiones pueden tratarse, ciertamente, en común de la causa eficiente; sin embargo, para mayor claridad, parece que se debe investigar en primer lugar todo esto en las causas creadas, que son más conocidas para nosotros, después tratar de la causa primera e increada y, finalmente, estudiar la dependencia de las demás causas con respecto a ésta. Pero no distinguimos el tratamiento sobre la causa eficiente de la sustancia y de los accidentes, porque, según veremos, están unidas de tal manera que la producción de las sustancias no se efectúa sino mediante los accidentes. Y por la misma razón no establecemos separación en la disputación de la causa principal e instrumental, puesto que al tratar de la causa próxima eficiente, a la cual se atribuye esencial y propiamente la acción, se ha de ver también qué principios o qué instrumentos usa para obrar.

DISPUTATIO XVIII

DE CAUSA PROXIMA EFFICIENTI EIUSQUE CAUSALITATE, ET OMNIBUS QUAE AD CAUSANDUM REQUIRIT

In superiori disputatione fere tantum declaravimus quid nominis causae efficientis, et plurium specierum ac modorum eius; nunc oportet distincte tractare omnia quae ad hanc causam pertinent, per ea capita seu membra quae in aliis causis attigimus, scilicet, quae res causet, quid causet, per quid seu quo principio causet, quas conditiones ad causandum requirat, ac denique in quo actualis causalitas huius causae consistat. Quae omnia possent quidem de causa efficienti in communi tractari; tamen, maioris claritatis gratia, visum est haec omnia prius in causis creatis, quae nobis notiores sunt, inquirere, postea vero disserere de causa prima et increata, ac tandem de dependentia caeterarum ab ipsa. Non distinguimus autem tractationem de causa efficienti substantiarum et accidentium, quoniam, ut videbimus, haec ita coniuncta sunt ut substantiarum productio non nisi mediis accidentibus fiat. Et eadem ratione non separamus disputationem de causa principali et instrumentali, quoniam tractando de causa proxima efficienti, cui per se et proprie actio tribuitur, simul videndum est quibus principiis quibusve instrumentis ad efficiendum utatur.

SECCION PRIMERA

SI LAS COSAS CREADAS PRODUCEN ALGO VERDADERAMENTE

1. *Diferentes opiniones.— Pedro de Ailly no participa de la opinión anterior.*— En esta materia hubo una antigua sentencia, según la cual las cosas creadas no obran nada, sino que Dios lo produce todo en presencia de ellas, aunque se atribuye acción al fuego, al agua, etc., por apariencia y porque Dios determinó, como por un pacto, no producir tales efectos sino en presencia de tales cosas. Exponen esta opinión Averroes, IX *Metaph.*, comm. 7, y en el lib. XII, comm. 18; Alberto, II *Phys.*, trat. II, c. 3; Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 69; y I, q. 105, a. 5; *In II*, dist. 1, q. 1, a. 4; sin embargo no citan a ningún autor cierto como defensor de la misma, si bien parece que se inclina a ella Filón, lib. II *Allegor.*, cuando dice que *Dios es la única causa eficiente*, y lib. *De Cherub. et flam. glad.*, al afirmar que *obrar es propio de Dios y, en cambio, padecer es propio de la criatura.* Mas estas cosas pueden entenderse fácilmente por antonomasia, como también otras expresiones de los filósofos, que expondremos después al tratar de la acción de Dios. También suele atribuirse esta opinión a Pedro de Ailly, *In IV*, dist. 1, a. 1, al final; sin embargo, en ese lugar declara abiertamente que las causas segundas obran verdadera y propiamente por su propia virtud y según su naturaleza, y no por la sola voluntad de Dios, si bien añade que, al mismo tiempo, es cierto que la criatura no hace nada sino por voluntad de Dios, y obrando también El mismo; más aún, haciendo que la criatura obre y, consiguientemente, haciendo también Dios más de lo que haría solo, todo lo cual corresponde a la necesidad del concurso divino y puede tener sentido verdadero y falso, como después veremos en su propia disputación. En cambio, se inclina más a esta opinión Gabriel, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3, donde considera esta sentencia como probable y aduce en su favor aquellas palabras de *I Cor.*, 13: *Dios obra todo en todas las cosas*, y de *II Cor.*, 3: *No que por nosotros mismos tengamos la capacidad suficente de pensar algo como proveniente de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios.* A pesar de todo, él no se atreve a afirmar dicha opinión.

SECTIO PRIMA

UTRUM RES CREATAE ALIQUID VERE EFFICIANT

1. *Variae opiniones.— Aliacensis a praecedenti sententia alienus.*— In hac re fuit vetus sententia asserens res creatas nihil operari, sed Deum ad praesentiam earum omnia efficere, tribui autem actionem igni, aquae, etc., propter apparentiam, et quia Deus veluti pepigit non efficere tales effectus nisi ad talium rerum praesentiam. Hanc opinionem referunt Averroes, IX Metaph., comm. 7, et lib. XII, comm. 18; et Albertus, II Phys., tract. II, c. 3; et D. Thom., III cont. Gent., c. 69, et I, q. 105, a. 5, et In II, dist. 1, q. 1, a. 4; nullum tamen certum auctorem pro ea referunt; in eam vero inclinare videtur Philo, lib. II Allegor., dum ait *Deum esse unicam causam efficientem;* et lib. de Cherub. et flam. glad., dum ait *proprium esse Dei efficere, creaturae autem pati.* Sed haec facile possent per antonomasiam intelligi, sicut et aliae philosophorum locutiones, quas postea referemus, agentes de actione Dei. Solet etiam haec opinio tribui Petro Aliacensi, In IV, dist. 1, a. 1, in fine; ibi tamen aperte fatetur causas secundas vere ac proprie agere virtute propria et ex natura rei, ac non sola voluntate Dei; addit tamen simul verum esse creaturam nihil facere nisi ex voluntate Dei, et ipso etiam faciente, immo et faciente ut ipsa faciat, et consequenter plus etiam Deo faciente quam si solus faceret, quae pertinent ad necessitatem divini concursus et possunt verum et falsum sensum habere, ut postea in propria disputatione videbimus; magis autem favet huic opinioni Gabr., In IV, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3, ubi hanc sententiam reputat probabilem et in favorem eius affert illa verba I Cor., 13: *Deus operatur omnia in omnibus;* et II Cor., 3: *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ipse tamen non audet illam sententiam asserere.

2. *Razones de la sentencia anterior.*— No encuentro, en favor de esta opinión, fundamento alguno que tenga importancia. Sin embargo, el principal parece haber sido que cuanto se atribuye a la eficiencia de la criatura, otro tanto se quita a la divina potencia del creador; pues, o Dios obra todas las cosas, o no; esto último atenta contra la eficacia divina, por lo que mostraremos más adelante que es absolutamente falso y erróneo, ya que implica que algo existe y no depende de Dios. En cambio, si Dios hace todas las cosas, nuevamente pregunto si lo hace de manera inmediata y por virtud suficiente, o sólo mediatamente y por virtud insuficiente. Lo segundo se opone a la perfección divina. Por el contrario, si lo primero es cierto, resulta superflua toda otra eficiencia, puesto que una causa suficiente y eficaz basta para un efecto. Y así, habida cuenta de que *la naturaleza no hace nada en vano*, no confirió ningún poder de obrar a las cosas creadas. Lo confirmo: cualquier cosa que se suponga que Dios hace juntamente con una causa segunda, podrá hacerla por sí solo, pues al menos esto pertenece a su infinita virtud, según se patentizará más adelante; luego, de hecho, obra de esta manera. La consecuencia resulta evidente, no sólo porque esto conviene más a la divina virtud y eficacia, sino, sobre todo, porque parece necesario para que se haga la criatura. Y lo pruebo del modo siguiente: la criatura depende esencialmente de solo Dios, no pudiendo ser hecha sin El y pudiendo serlo sin cualquier otro; luego no puede ser criatura sin esta esencial dependencia que la vincula únicamente a Dios, ya que no puede existir sin aquellas cosas que le son esenciales; por tanto, toda criatura existe por su dependencia con respecto a solo Dios; consiguientemente, existe por la eficiencia de solo Dios, ya que eficiencia y dependencia o son idénticas o son correlativas; luego ninguna criatura tiene eficiencia sobre otra y, por lo mismo, no hay ninguna causa segunda que obre algo.

3. *Segunda opinión.*— La segunda sentencia niega el poder de producir algo a las criaturas corporales, pero lo concede a las espirituales. Expone esta opinión Santo Tomás, en los lugares citados, tomada de Avicebrón, en el libro *Fons vitae*, el cual decía que ningún cuerpo es activo, sino que una cierta virtud de la sustancia espiritual, íntimamente existente en los cuerpos, efectúa todas aquellas acciones que parecen realizadas por los cuerpos. Se funda, al parecer,

2. *Rationes praecedentis sententiae.*— Fundamentum pro hac sententia nullum video quod sit alicuius momenti; praecipuum tamen fuisse videtur, quia quantum efficientiae tribuitur creaturae, tantum adimitur divinae potentiae creatoris; nam vel Deus operatur omnia, vel non; hoc posterius derogat divinae efficaciae; unde infra ostendemus esse omnino falsum et erroneum, quia implicat aliquid esse et non pendere a Deo. Si autem Deus omnia efficit, interrogo rursus an immediate et sufficienti virtute, an mediate tantum et insufficienti virtute. Hoc posterius derogat divinae perfectioni. Si autem primum verum est, superflua est omnis alia efficientia, quia una causa sufficiens et efficax satis est ad effectum. Unde, cum *natura nihil faciat frustra*, nullam virtutem operandi contulit rebus creatis. Et confirmo, nam quidquid ponatur Deus facere cum causa secunda, poterit facere se solo, nam hoc saltem spectat ad infinitam virtutem eius, ut infra patebit; ergo de facto ita facit. Patet consequentia, tum quia hoc magis decet divinam virtutem et efficaciam, tum maxime quia hoc videtur necessarium ut creatura fiat. Quod ita probo, nam creatura a solo Deo habet essentialem dependentiam, cum sine illo fieri non possit et sine quocumque alio fieri possit; ergo non potest esse creatura sine hac essentiali dependentia, quam a solo Deo habet, quia non potest esse sine his quae essentialia sunt; ergo omnis creatura est per dependentiam a solo Deo; ergo est per efficientiam solius Dei, nam efficientia et dependentia vel sunt idem, vel sunt correlativa; ergo nulla creatura habet efficientiam in aliam, et consequenter nulla est causa secunda quae aliquid efficiat.

3. *Secunda sententia.*— Secunda sententia negat creaturas corporales posse quidquam efficere, sed de spiritualibus id concedit. Hanc refert D. Thomas citatis locis ex Avicebron, in lib. Fontis vitae, qui dicebat nullum corpus esse activum, sed quamdam virtutem spiritualis substantiae intime existentem in corporibus efficere omnes actiones quae per corpora fieri videntur. Fun-

cer, en que el agente debe estar íntimamente presente al paciente; mas los cuerpos no pueden tener entre sí tal presencia, pues la cantidad impide esa íntima penetración de una cosa en otra que la acción requiere. Por eso decían que la cantidad no sólo no es activa, sino que incluso impide la acción. Se confirma, porque la sustancia corpórea es la más inferior de todas y la más desemejante del primer agente, por lo cual no tiene bajo sí ninguna sustancia que le esté sometida y sobre la cual pueda obrar, ni puede tampoco tener semejanza con Dios en la operación. De aquí que San Agustín, en el lib. V *De Civitate Dei*, c. 9, diga expresamente: *las causas corporales no deben incluirse entre las eficientes.*

4. *Tercera opinión.*— Según la tercera opinión, las cosas corporales pueden producir accidentes, pero no sustancias, mientras que las sustancias creadas espirituales pueden producir algunas sustancias inferiores. La refiere en el mismo lugar Santo Tomás, tomándola de Avicena, lib. I *Sufficient.*, c. 10, y lib. IX de su *Metafísica*, c. 4 y 5, el cual, según parece, cometió dos errores en este punto. Uno, que una sustancia creada espiritual puede crear otra, ya que la primera causa increada produce inmediatamente una sola inteligencia, y la produce perfectísima; ésta, a su vez, crea una segunda, la segunda una tercera, y así hasta llegar a la ínfima. El otro error sostiene que esta sustancia espiritual ínfima infunde las formas sustanciales en la materia dispuesta por los agentes corporales próximos, que no bastan para producir formas sustanciales. En cuanto a la primera parte, se fundaba en que de lo uno no procede, de manera próxima e inmediata, más que lo uno. En cuanto a la segunda parte, que se relaciona más con la cuestión presente, se apoya en que estos agentes corporales no obran nada a no ser mediante los accidentes, los cuales son principios insuficientes para la producción de formas sustanciales. Y confirma esto porque consta por experiencia que se generan muchas sustancias cuyas causas próximas no son suficientes para introducir tales formas, como sucede cuando se generan animales por putrefacción, a causa de unas disposiciones accidentales que concurren casual o fortuitamente; ello es, pues, indicio de que se encuentra como preparada alguna virtud espiritual superior para introducir las formas sustanciales, siempre que

damentum eius fuisse videtur quia agens esse debet intime praesens passo; corpora autem non possunt ita sibi esse praesentia, nam quantitas impedit illum intimum illapsum unius rei in aliam, quem actio requirit. Unde aiebat quantitatem non solum non esse activam, verum etiam actionem impedire; et confirmatur, quia substantia corporea est infima omnium et dissimillima primo agenti, et ideo nec inferiorem habet substantiam sibi subiectam, in quam possit agere, nec similitudinem potest habere ad Deum in agendo. Quare August., V de Civitat., c. 9, expresse dicit *corporales causas non esse inter causas efficientes numerandas.*

4. *Tertia sententia.*— Tertia sententia fuit res corporeas posse efficere accidentia, non tamen substantias, spirituales autem substantias creatas posse efficere aliquas inferiores substantias. Hanc refert ibidem D. Thomas, ex Avicenna, lib. I Sufficient., c. 10, et lib. IX suae Metaph., c. 4 et 5, qui in ea re videtur duos errores habuisse. Unus est quod una substantia creata spiritualis potest creare aliam, nam prima causa increata solam unam intelligentiam eamque perfectissimam immediate efficit, illa vero creat secundam, et secunda tertiam, et sic usque ad infimam. Alter error asserit hanc infimam substantiam spiritualem infundere substantiales formas in materiam dispositam a proximis agentibus corporalibus, quae substantiales formas efficere non sufficiunt. Fundamentum eius quoad priorem partem fuit quia ab uno non est nisi unum proxime et immediate. Quoad posteriorem vero, quae ad rem praesentem magis spectat, quia haec agentia corporalia nihil agunt nisi mediis accidentibus, quae sunt insufficientia principia ad efficiendas formas substantiales. Et confirmat hoc quia experimento constat multas substantias generari, quae non habent proximas causas sufficientes ad introducendas tales formas, ut cum generantur animalia ex putrefactione ob dispositiones accidentales, quae casu seu fortuito concurrunt; ergo signum est esse quasi paratam aliquam spiritualem virtutem superiorem ad inducendas formas substantiales, quoties dispositio-

concurran suficientemente las disposiciones accidentales; luego esa virtud es la que produce todas las generaciones sustanciales.

Primera afirmación sobre la eficiencia de las causas creadas

5. Sin embargo, debe decirse, en primer lugar, que los agentes creados producen verdadera y propiamente efectos que les son connaturales y proporcionados. Pienso que esta verdad no sólo es evidentísima por los sentidos y por la razón, sino también certísima según la doctrina católica. Por eso, así como Santo Tomás, atendido el primer punto de vista, calificó de necia la opinión opuesta, así nosotros, teniendo en cuenta el segundo, podemos llamarla temeraria y errónea. Como consecuencia de ello, todos los filósofos y teólogos la rechazan justamente. En efecto, Aristóteles, si bien nunca citó ni refutó de manera expresa la sentencia opuesta, siempre supone como cosa evidentísima que las causas naturales producen algo. Más aún, todos los filósofos antiguos, cuyas opiniones refiere él en el lib. I de la *Física*, en el I de la *Metafísica*, y en otros lugares, suponen frecuentemente que las causas naturales producen algo, por lo cual se esforzaron en explicar qué y de qué pueden producir, ya que de la nada nada se hace. También Platón, a quien cité en la disputación anterior tomándolo del Damasceno, llama —en este sentido— a las cosas naturales instrumentos de la causa primera, porque tienen virtud operativa derivada y dependiente de ella. En el mismo sentido dijo también Trismegisto que el mundo es instrumento de Dios y que recibió de El semillas para producirlo todo. De igual modo Filón, en el lib. *De Congress. quaerendae eruditionis causa*, afirmó que Dios permitió a este ínfimo género de cosas sembrar y engendrar. Tales filósofos fueron seguidos por el Comentador y otros posteriores. De entre los Padres, San Agustín, en el lib. III *De Trinitate*, c. 7, 8 y 9, parece haber imitado el modo de hablar de dichos filósofos cuando sostiene que *Dios ha introducido en los elementos y en otras causas creadas las razones seminales de las cosas.* Esas razones seminales no son sino principios activos y pasivos de las generaciones y movimientos naturales, que Dios depositó en las cosas creadas, como elegantemente expuso Santo To-

nes accidentales sufficienter concurrunt; ergo ab illa virtute fiunt omnes generationes substantiales.

Prima assertio de efficientia causarum creatarum

5. Dicendum tamen est primo agentia creata vere ac proprie efficere effectus sibi connaturales et proportionatos. Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam iuxta doctrinam Catholicam certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Thomas stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam; ideoque merito reiicitur ab omnibus philosophis et theologis; Aristoteles enim, quamvis nunquam oppositam sententiam expresse retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere. Immo omnes antiqui philosophi, quorum opiniones ipse refert I Phys. et I Metaph., et alibi, saepe supponunt causas naturales aliquid efficere; et ideo laborarunt in explicando quid et ex quo facere possint, cum ex nihilo nihil fiat. Plato etiam, quem superiori disputatione ex Damasceno citavi, hoc sensu vocat causas naturales instrumenta primae causae, quia virtutem habent agendi ab illa derivatam et dependentem. Quo sensu dixit etiam Trismegistus [1] mundum esse instrumentum Dei et ab eo semina accepisse ut omnia producat. Et eodem modo Philo, lib. de Congress. quaerendae eruditionis causa, dixit Deum huic infimo generi rerum permisisse seminare atque gignere. Quos philosophos secuti sunt Commentator et alii posteriores. Ex Patribus vero, Augustinus, lib. III de Trinit., c. 7, 8 et 9, videtur in modo loquendi dictos philosophos imitatus dum ait *indidisse Deum elementis et aliis causis creatis seminales rerum rationes.* Quae nihil aliud sunt quam principia activa et passiva generationum et motuum naturalium, quae Deus posuit in rebus creatis, ut eleganter exposuit D. Thomas, I, q. 115, a. 2, et In

[1] In dial. IX, et in Pimand., c. 16, in fin.

más, I, q. 115, a. 2, e *In II,* dist. 18, q. 1, a. 2; en el mismo lugar, Durando, Herveo, Egidio y otros; Capréolo, *In I,* dist. 42, a. 3. También el mismo San Agustín, lib. VII *De Civitate Dei,* c. 30, hablando de Dios, dice: *Administra todas las cosas que creó de tal manera que también él mismo las deja ejercer y producir sus propios movimientos.* Esta sentencia es confirmada y alabada por todos los escolásticos, siempre que tratan de la eficiencia de las causas o de la libertad humana, los cuales pueden consultarse en los lugares citados e *In II,* dist. 1, y en ese pasaje sobre todo Durando, q. 5.

6. *Se prueba la afirmación por experiencia.— Absurdos a que lleva la conclusión opuesta.—* Se demuestra, en primer lugar, por experiencia; en efecto, ¿hay algo más patente al sentido que el hecho de que el sol ilumina, el fuego calienta, el agua refrigera? Y si objetan que nosotros experimentamos que esos efectos se realizan en presencia de tales cosas, pero sin ser producidos por ellas, destruyen por completo toda la fuerza de la argumentación filosófica, ya que no tenemos otros procedimientos para experimentar que los efectos proceden de sus causas o para colegir las causas a partir de los efectos. Corroboran esta experiencia el consentimiento común y las declaraciones de todos, que piensan así sobre estas cosas.

En segundo lugar, razono basándome en las dificultades, pues según dicha opinión no es posible distinguir los vivientes de los no vivientes, porque unas cosas no tendrían el principio de sus acciones en mayor medida que otras. Además, en vano habría dado la naturaleza a las diversas cosas las diferentes cualidades y virtudes que en ellas comprobamos. Más aún, no nos sería posible colegir, basándonos en la acción, tal variedad de cualidades en los elementos y, por consiguiente, tampoco en las demás cosas. Efectivamente, si no es el fuego quien calienta, sino Dios en presencia del fuego, de manera igualmente natural podría calentar en presencia del agua, por lo que de esa acción no podemos llegar a la conclusión de que el fuego sea cálido más bien que a la de que lo sea el agua. Porque si Dios pudo comprometerse, de modo igualmente conforme con las naturalezas de las cosas, a calentar en presencia del agua —supongamos que lo hizo—, entonces no sería legítimo colegir, partiendo del calentamiento,

II, dist. 18, q. 1, a. 2; ubi Durandus, Hervaeus, Aegid. et alii; et Capreol., In I, dist. 42, a. 3. Rursus idem Augustinus, VII de Civ., c. 30, de Deo loquens, ait: *Sic omnia, quae creavit, administrat ut etiam ipse proprios exercere et agere motus sinat.* Quam sententiam confirmant et celebrant scholastici omnes, ubicumque vel de causarum efficientia vel de hominis libertate disputant, qui videri possunt citatis locis, et In II, dist. 1, ubi praesertim Durand., q. 5.

6. *Experimento probatur assertio.— Absurda ex opposita conclusione.—* Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius quam quod sol illuminet, ignis calefaciat, aqua refrigeret? Quod si dicant experiri quidem nos fieri hos effectus praesentibus his rebus, non tamen fieri ab illis, plane destruunt omnem vim philosophicae argumentationis, quia nos non possumus aliter experiri dimanationem effectuum ex causis aut ex effectibus causas colligere. Et huic experientiae attestatur communis consensus et vox omnium, qui ita de rebus his sentiunt. Secundo, argumentor ab incommodis, nam iuxta illam sententiam non possunt viventia a non viventibus distingui, quia non magis haberent res quaedam principium suarum actionum quam aliae. Deinde frustra natura dedisset diversis rebus varias qualitates et virtutes quas in eis experimur. Immo neque ex actione possemus huiusmodi qualitatum varietatem in elementis colligere, et consequenter neque in aliis rebus. Nam, si ignis non calefacit, sed Deus ad praesentiam ignis, aeque naturaliter posset calefacere ad praesentiam aquae; ergo ex illa actione non possumus magis colligere ignem esse calidum quam aquam. Si enim Deus aeque consentanee ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad praesentiam aquae, ponamus id fecisse, tunc non liceret ex ca-

que el agua sea cálida; luego tampoco ahora podemos inferir que sea fría, o que el fuego sea cálido.

7. Alguno puede objetar que aquel pacto no fue totalmente arbitrario, sino fundado de alguna manera en las naturalezas de las cosas, no porque sean activas, sino porque poseen cualidades semejantes a las que se han de producir, y así colegimos que el fuego es cálido por el hecho de que Dios calienta en su presencia, ya que este pacto se fundó en tal cualidad del fuego. Ahora bien, esto no puede mantenerse filosóficamente. De una parte, porque, por igual razón, con arreglo a las naturalezas de las cosas, Dios hubiera debido producir la blancura en presencia de la blancura, ya que no siendo, de suyo, el calor una cualidad más activa que la blancura, tampoco aquel pacto le es debido por naturaleza al calor más bien que a la blancura. Idéntico argumento puede hacerse a propósito de toda otra cualidad, e incluso de la cantidad, y de la sustancia, y de cualquier otra realidad. De otra parte, porque aquello no se verifica en las causas equívocas, en las que la forma o cualidad no es semejante, ni tampoco es necesariamente más eminente, si nada han de hacer aquéllas. Además, según esta sentencia, resultan superfluas las disposiciones de la tierra, las lluvias, las oraciones, los movimientos de los cielos, etc., si todas estas cosas nada producen; bastaría, por el contrario, que hubiese trigo para que en su presencia Dios engendrase trigo, y lo mismo sucedería con las demás cosas. También se elabora un argumento semejante a base de los diferentes órganos e instrumentos con que Dios compuso los cuerpos, en especial los vivientes; pues así como algunos se muestran, por su misma disposición, aptos para recibir, así otros lo son para obrar, todo lo cual sería superfluo si estas cosas no hiciesen nada. Finalmente, por este motivo dijo muy bien Aristóteles, II *De Caelo,* c. 3, y I de la *Etica,* c. 7, que *todas las cosas están ordenadas a su operación,* por lo que no hay nada más opuesto a la disposición y al fin de las cosas que carecer de toda eficiencia.

Por otra parte, si las cosas creadas nada obrasen entre sí, todas serían por naturaleza igualmente incorruptibles, ya que no podrían padecer nada de un agente creado; consiguientemente, Dios habría ordenado en vano tantos movimientos de los cielos y tan gran multitud de causas a fin de que estas especies de cosas

lefactione colligere aquam esse calidam; ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam aut ignem calidum.

7. Dicere potest aliquis pactum illud non fuisse omnino arbitrarium, sed fundatum aliquo modo in naturis rerum, non quia illae activae sint, sed quia habent qualitates similes producendis; et ita colligimus ignem esse calidum, eo quod Deus calefacit ad praesentiam eius, quia hoc pactum fundatum fuit in tali qualitate ignis. Sed hoc non potest philosophice dici, tum quia eadem ratione iuxta naturas rerum debuisset Deus producere albedinem ad praesentiam albedinis, quia si ex se non est magis activa qualitas calor quam albedo, ergo ex natura rei non est magis debitum pactum illud calori quam albedini. Et idem argumentum fieri potest de quacumque alia qualitate, immo et de quantitate, et de substantia, et de quacumque re. Tum etiam quia illud non habet locum in causis aequivocis, in quibus non est similis forma vel qualitas, neque est necessario eminentior, si illae nihil sunt acturae. Praeterea, iuxta illam sententiam superfluae sunt terrae dispositiones, pluviae, orationes, caelorum motus, etc., si haec omnia nihil agunt; sed sufficeret adesse triticum, ut Deus ad praesentiam eius triticum generaret, et sic de rebus aliis. Praeterea fit simile argumentum ex variis organis et instrumentis quibus Deus composuit corpora, praesertim viventia; nam, sicut quaedam ex ipsa dispositione apparent apta ad recipiendum, ita etiam alia sunt ad agendum, quae omnia essent superflua, si hae res nihil agerent. Denique hac de causa optime dixit Aristoteles, II de Caelo, c. 3, et I Ethic., c. 7, *omnia esse propter suam operationem,* quare nihil magis repugnat institutioni rerum et fini earum quam omni efficientia carere. Praeterea, si res creatae nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aeque incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustra ergo Deus tot motus caelorum tantamque causarum multitudinem ordinasset ut hae rerum inferiorum species

inferiores se conservasen durante largo tiempo mediante una sucesión de generaciones y corrupciones; pues con mayor facilidad permanecerían siempre las mismas cosas creadas desde el principio si Dios mismo nada destruyese, ya que las cosas, por su parte, no lucharían entre sí ni se corromperían. Se puede pensar en muchos inconvenientes parecidos, a base de los cuales se comprende que todo el orden natural está en pugna con aquella sentencia.

8. *Razón "a priori" de la conclusión.*— En tercer lugar, se da una razón *a priori:* el poseer facultad operativa no repugna a las cosas creadas, sino que más bien conviene en grado sumo a su perfección; luego, puesto que Dios hizo a cada una de las cosas perfecta en su naturaleza, no debe negarse que las creó de tal modo que posean una connatural facultad operativa. Se prueba el antecedente porque no toda facultad operativa exige una perfección infinita; bastará, pues, la virtud finita de la criatura para que pueda tener alguna eficiencia. El antecedente es manifiesto, ya que no hay ninguna razón probable que persuada de la necesidad de una perfección infinita para cualquier acción. Antes al contrario —lo veremos después—, los teólogos se esforzaron mucho por encontrar una razón probativa de que para crear se requiere un poder infinito; por tanto, para las demás acciones y transformaciones no se precisa tal poder, sobre todo cuando se trata de agentes que no obran sin depender de uno superior.

9. *Se sale al paso de una objeción.*— Dirá alguien que implica contradicción esto mismo, a saber, el ser agente y depender, en el obrar, de un agente superior, por lo cual en todo agente se exige un poder infinito, pues si obra, obra por su sola virtud y sin depender de otro. Tal objeción toca el fundamento de la sentencia contraria, del que nos ocuparemos ampliamente después al tratar de la necesidad del concurso divino; ahora respondemos brevemente negando el supuesto; pues, así como no es contradictorio existir y existir en dependencia de otro, tampoco hay contradicción en obrar y obrar dependiendo de otro. ¿Por qué habría de haberla? ¿Acaso porque la hay en que una misma acción proceda simultáneamente de varias causas totales? Pero esto es falso, si tales causas pertenecen a órdenes diversos y están subordinadas esencialmente. Por ello, esta eficiencia de las causas segundas se encuentra tan lejos de atentar contra la efi-

per generationum et corruptionum successionem diu conservarentur; facilius enim permanerent perpetuo eaedem res a principio creatae si Deus ipse nihil corrumperet, quia res ipsae inter se non secum pugnarent nec se corrumperent. Similia multa incommoda possunt facile excogitari, ex quibus intelligitur totum naturae ordinem contra illam sententiam pugnare.

8. *Ratio a priori conclusionis.*— Tertio est ratio a priori, quia habere vim agendi non repugnat rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum; ergo, cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est tales creasse res quae habeant connaturalem virtutem agendi. Antecedens probatur, quia non omnis virtus agendi requirit perfectionem infinitam; ergo sufficiet virtus finita creaturae ut efficacitatem aliquam habere possit. Antecedens patet, quia nulla probabilis ratio persuadet necessitatem infinitae perfectionis ad omnem actionem. Quin potius, ut infra videbimus, multum laborarunt theologi ut rationem invenirent quae probet ad creandum requiri infinitam virtutem; ad alias ergo actiones et mutationes non requiritur talis virtus, praesertim in his agentibus quae non agunt absque dependentia a superiori.

9. *Occurritur obiectioni.*— Dices in hoc ipso reperiri repugnantiam, scilicet, quod sit agens et dependens in agendo a superiori agente, et ideo requiri infinitam virtutem in omni agente, quia, si agit, sola sua virtute agit et absque dependentia ab alio. Quae obiectio tangit fundamentum contrariae sententiae, de quo dicendum est late infra tractando de necessitate divini concursus; nunc respondetur breviter negando assumptum; sicut enim non repugnat esse et dependenter ab alio esse, ita non repugnat agere et dependenter ab alio agere. Cur enim? An quia repugnat eamdem actionem simul esse a pluribus causis totalibus? At hoc falsum est, si illae causae sint diversorum ordinum et essentialiter subordinatae. Quocirca, tantum abest ut haec efficientia causarum secunda-

cacia o autoridad divina, que más bien la apoya y explica en grado sumo. Efectivamente —como argumenta Santo Tomás en el lugar arriba citado—, Dios comunicó su bondad a las cosas creadas de tal manera que les dio también una inclinación y un poder para comunicar a otras lo que participan de la bondad del mismo Dios, repartiendo a cada una según su capacidad. Porque, como dijo a este propósito Platón, en el diálogo *Sobre la naturaleza, Dios es bueno y no es atacado por los celos, ni envidia a nadie;* por eso hizo todas las cosas buenas y semejantes a sí en la tendencia a comunicarse según su capacidad. De aquí que algunas se comuniquen materialmente y otras formalmente; no hay, pues, contradicción en que también se comuniquen eficientemente.

10. *Si Dios, obrando con las causas segundas, hace más que si obrara solo.*— Así, pues, lo que decía más arriba Pedro de Ailly —que Dios, al obrar con las causas segundas, hace más que si produjera todas las cosas por sí solo— es cierto presupositivamente (por así decirlo), pero formalmente es falso. Es decir, si la causa segunda produce algo, se supone que Dios, además de haber producido a la causa segunda y de haberle comunicado la perfección de la actividad —con lo que muestra en mayor grado su poder—, hace luego con la causa segunda todo lo que ésta realiza; y, en tal sentido, presupositivamente hace más. En cambio, mediante la misma acción por la que obra con la causa segunda no hace más, ni siquiera igual, que si obrara por sí solo, ya que no aplica toda la eficacia necesaria para obrar solo. Por eso, con tal modo de obrar, si bien obra con virtud suficiente en cuanto causa primera, empero no obra con virtud suficiente en todo género. Esto no implica imperfección en Dios, ya que no lo hace por indigencia o impotencia, sino por voluntaria y prudentísima aplicación de su poder. Desde este punto de vista, también es cierto lo que decía Pedro de Ailly, a saber, que las causas segundas no hacen nada sino por voluntad de Dios; pues requieren —como diremos posteriormente— el concurso de Dios, concurso que El presta no por necesidad, sino voluntariamente; sin embargo, tal voluntad no es por completo absoluta (excluídos los milagros), sino que se adapta a las naturalezas de las cosas y procede como de un cierto débito de justa distribución; por eso, este voluntario no impide que semejante eficiencia sea

rum deroget divinae efficacitati vel auctoritati ut potius illam maxime commendet et declaret. Nam, ut D. Thomas supra argumentatur, ita communicavit Deus suam creatis rebus bonitatem ut eis etiam dederit inclinationem et vim ad communicandum aliis id quod de bonitate ipsius Dei participant, unicuique impertiendo iuxta capacitatem suam. Quia, ut ad hoc propositum dixit Plato, in dialog. de Natur., *bonus est Deus et livore non tangitur neque ulli invidet;* et ideo omnia fecit bona sibique similia in appetitu se communicandi iuxta captum suum. Unde quaedam se materialiter communicant, alia formaliter; non ergo repugnat quod etiam efficienter se communicent.

10. *An Deus plus agat efficiens cum causis secundis quam si solus.*— Igitur, quod Aliacus supra dicebat, plus, scilicet, agere Deum efficiendo cum causis secundis quam si se solo omnia efficeret, praesuppositive (ut ita dicam) verum est, formaliter autem falsum; id est, si causa secunda aliquid efficit, supponitur Deus et effecisse ipsam causam secundam et communicasse illi perfectionem activam, in quo suam potentiam magis ostendit, et deinde agit cum causa secunda quidquid ipsa agit; et ita praesuppositive plus agit. At vero per ipsammet actionem, qua cum ipsa causa secunda agit, non plus neque aequaliter agit quam si se solo ageret, quia non applicat totam efficaciam necessariam ut solus agat. Unde in tali modo agendi, quamvis agat sufficienti virtute in ratione causae primae, non tamen sufficienti in omni genere. Neque hoc est imperfectionis in Deo, quia non est ex indigentia aut impotentia eius, sed ex voluntaria et prudentissima applicatione virtutis suae. Quo sensu verum est etiam quod Aliacus aiebat, nempe causas secundas nihil agere nisi ex voluntate Dei; requirunt enim, ut infra dicemus, concursum Dei, quem Deus non necessitate, sed voluntate praebet; illa tamen voluntas non est omnino absoluta (seclusis miraculis), sed est accommodata naturis rerum et quasi ex quodam debito iustae distributionis; et ideo hoc voluntarium non impedit quominus huiusmodi efficientia sit simpliciter naturalis rebus crea-

absolutamente natural a las cosas creadas. Como también por voluntad de Dios tienen las cosas la facultad operativa misma, mas no por una voluntad totalmente sobreañadida y como unida de modo meramente gratuito a aquella voluntad por la que quiere que existan tales criaturas, sino que estas voluntades guardan conexión, en conformidad con el débito natural y la conexión de las cosas mismas. Por consiguiente, el hecho de querer Dios que el fuego caliente y que el agua refrigere no es meramente voluntario, sino a su manera debido, en el supuesto de que quisiera crear tales cosas. Nos referimos a la facultad operativa connatural, pues la sobrenatural e infusa tiene una razón distinta, que no nos incumbe. Con lo dicho queda simultáneamente probada la conclusión establecida y resuelto el fundamento de la primera opinión.

11. Sobre la dependencia esencial, a la que se alude en la confirmación, trataremos *ex professo* después, en la disputación de la creación: por ahora me limito a decir que se comete equivocación en la proposición «la criatura depende esencialmente de solo Dios», ya que dicha proposición puede entenderse positiva y negativamente; entendida positivamente ofrece el siguiente sentido: la criatura tiene una exigencia esencial a depender de solo Dios; y esto no es cierto, hablando en general, aunque pueda verificarse, quizá, de alguna acción o de alguna cosa, atendiendo a una condición especial, lo cual pertenece a las cuestiones particulares sobre la creación, la gracia, etc. En cambio, si se entiende negativamente su sentido es que la razón de criatura, en cuanto tal, no exige esencialmente dependencia si no es de Dios, lo cual es cierto porque en virtud de esta afirmación no se excluye el que, de hecho o según algún modo de producción, pueda tener dependencia de Dios y de alguna criatura, como es evidente de suyo.

Se trata la misma afirmación por principios sobrenaturales

12. Hasta ahora nos hemos ocupado filosóficamente de la conclusión establecida; mas, como dijimos que también es cierta según la doctrina revelada, es preciso añadir unas breves consideraciones a este respecto. Pues bien, tal certeza se desprende, en primer lugar, del modo de hablar de la Sagrada Escritura, *Gen.*, 1: *Germine la tierra hierba verde* y *Produzca la tierra seres vivientes*, don-

tis. Sicut etiam ex voluntate Dei habent ipsam virtutem agendi, non tamen ex voluntate omnino superaddita et quasi mere gratis adiuncta illi voluntati qua vult tales creaturas esse, sed sunt connexae hae voluntates iuxta naturale debitum et connexionem ipsarum rerum. Unde, quod voluerit Deus ignem calefacere et aquam frigefacere non est mere voluntarium, sed suo modo debitum, ex suppositione quod voluerit tales res creare. Loquimur autem de vi agendi connaturali, nam de supernaturali et infusa alia est ratio, quae ad nos non spectat. Atque ita simul probata est conclusio posita et solutum fundamentum prioris sententiae.

11. Quod vero in confirmatione tangitur de essentiali dependentia infra in disputatione de creatione ex professo tractandum est; nunc solum dico committi aequivocationem in illa propositione: *creatura essentialiter pendet a solo Deo;* potest enim intelligi illa propositio positive et negative; positive intellecta reddit hunc sensum: *creatura essentialiter postulat pendere a solo Deo;* et hoc non est verum, in universum loquendo, licet fortasse de aliqua actione vel de aliqua re ob specialem conditionem id possit verificari, quod spectat ad speciales quaestiones de creatione, vel de gratia, etc. Negative autem intellecta, sensus illius est quod ratio creaturae, ut sic, non postulat essentialiter dependentiam nisi a Deo. Et hoc est verum, quia ex vi huius non excluditur quin de facto vel secundum aliquem modum productionis possit habere dependentiam a Deo et ab aliqua creatura, ut per se constat.

Ex principiis supernaturalibus eadem assertio tractatur

12. Hactenus tractata est philosophice conclusio posita; quia vero diximus etiam habere certitudinem iuxta fidei doctrinam, pauca de hac parte adiungere necesse est. Colligitur ergo haec certitudo, primo ex modo loquendi divinae Scripturae, Gen., 1: *Germinet terra herbam virentem;* et *produ-*

de San Basilio señala —*Homil. IX*— que, en virtud de estas palabras, y de otras parecidas, las cosas naturales recibieron eficacia para producir continuamente generaciones y corrupciones de otras cosas; y desarrolla más por extenso la misma materia. San Ambrosio, lib. III *Hexam.*, desde el c. 8, y lib. V y VI, en casi todo su contenido. Por eso dice Jesucristo, Mc., 4: *Una cayó en tierra buena y producía fruto*, etc.; y más abajo: *La tierra fructifica espontáneamente, primero la hierba, después la espiga y por último el trigo granado;* y en Lc., 21: *Como quiera que los árboles producen fruto por sí mismos*, etc.; y en Sap., 16, se considera milagroso que el fuego, olvidando su virtud, no consumiera a los justos ni sus vestidos; y en ese mismo lugar se atribuye al agua el poder de extinguirlo todo, y a los dragones el poseer dientes envenenados para matar, y si alguna vez se ven impedidos de ejercer tales acciones, se atribuye a la divina potencia.

Además, hay otras verdades de fe que no pueden mantenerse sin este principio. La primera y principal es la verdad del libre albedrío, que no puede consistir en otra cosa que en la facultad y modo de obrar, según mostraremos más adelante. De aquí que el Concilio Tridentino, ses. VI, can. 4, condene a quienes afirman que el libre albedrío creado no produce nada en absoluto y se comporta de manera meramente pasiva. En virtud de esa definición condena plenamente la primera opinión antes referida y define nuestra conclusión. Es más, el Concilio quiere (lo cual confirma *a fortiori* esta verdad) que la voluntad humana posea eficiencia, no sólo en las operaciones naturales, sino también en las sobrenaturales u obras libres de la gracia. Sobre esta base se comprenden en seguida los testimonios que Gabriel aducía en contra, y en los que se trataba especialmente de las obras de la gracia, las cuales se atribuyen a Dios como causa primera de tal modo que no quede excluída nuestra cooperación. Pues en el mismo pasaje dice San Pablo que nosotros no somos suficientes por nosotros mismos y que nuestra suficiencia proviene de Dios. Y el que en un lugar afirma que Dios obra en nosotros, en otros sostiene que coopera con nosotros y que nosotros somos colaboradores de la gracia divina.

13. No tiene menor eficacia la razón que se apoya en la eficiencia del acto pecaminoso; pues si no es la causa segunda quien obra, sino Dios en presencia

cat terra animam viventem; ubi Basil., homil. 9, annotat ex vi horum et similium verborum accepisse res naturales efficaciam continuo efficiendi rerum generationes et corruptiones; quod latius prosequitur. Ambros., lib. III Hexam., a c. 8, et lib. V et VI, fere per totos. Unde, Marci 4, ait Christus: *Aliud cecidit in terram bonam, et dabat fructum*, etc.; et infra: *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum;* et Lucae 21: *Arbores cum producunt iam ex se fructum*, etc.; et Sap. 16 miraculo tribuitur quod ignis, suae virtutis oblitus, iustos et indumenta eorum non consumpserit; et ibi tribuitur aquae quod omnia extinguat, et draconibus quod venenatos habeant dentes ad occidendum, et divinae potestati tribuitur, si interdum ab his actionibus impediuntur. Praeterea sunt aliae veritates fidei quae sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac praecipua est veritas liberi arbitrii, quod nonnisi in vi et modo agendi consistere potest, ut infra ostendemus. Unde Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 4, damnat dicentes liberum arbitrium creatum *nihil omnino agere, mereque passive se habere*. Qua definitione plane damnat primam sententiam supra relatam et nostram conclusionem definit. Et (quod a fortiori rem convincit) non solum in naturalibus operationibus, sed etiam in supernaturalibus, seu gratiae operibus liberis, vult Concilium habere efficientiam humanam voluntatem. Ex quo obiter intelliguntur illa testimonia quae Gabriel in contrarium afferebat, in quibus specialiter sermo est de operibus gratiae, quae ita tribuuntur Deo ut primariae causae, ut non excludatur cooperatio nostra. Nam in eodem loco ait Paulus, et nos non esse sufficientes ex nobis, et sufficientiam nostram ex Deo esse. Et qui in uno loco ait Deum operari in nobis, in aliis ait cooperari nobiscum et nos esse cooperatores gratiae Dei.

13. Nec minorem efficaciam habet ratio quae ex efficientia actus peccati desumitur; nam si causa secunda non efficit, sed Deus ad praesentiam eius, nos non facimus voli-

de ella, nosotros no realizamos voliciones malas, sino que Dios solo es quien nos las infunde en presencia de los objetos; pero esto es blasfemo y erróneo, no sólo porque entonces no pecaríamos libremente, sino también porque en tal caso el pecado no procedería de nosotros, sino de Dios. Además, proporcionan una excelente razón teológica las definiciones conciliares sobre el misterio de la Encarnación. En ellas se enseña que en Cristo hay dos operaciones y dos principios de operación o virtudes operativas; a este respecto puede consultarse el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 15. Ahora bien, todas estas cosas y otras semejantes no pueden ser ciertas si en la naturaleza creada no existe ninguna virtud activa.

Finalmente, la creación del alma racional da origen a un argumento de gran valor; porque, según la opinión contraria, tan cierto es que el hombre generante crea el alma racional como que el fuego engendra fuego; efectivamente, así como Dios produce fuego en presencia del fuego, y la acción se atribuye al fuego sólo porque es una condición *sine qua non*, puesta la cual Dios obra de manera infalible, así también Dios, en presencia del semen humano, y no sin esa condición, crea infaliblemente el alma. Pero el consiguiente es un error en la fe.

Segunda afirmación

14. *Qué eficiencia niega San Agustín a los cuerpos.*— Digo en segundo lugar: no sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas pueden poseer una eficiencia física y verdadera. Esta afirmación se sigue de la precedente, casi por la misma demostración y certeza, ya que las experiencias, las razones y los testimonios aducidos tienen validez tanto para las causas naturales y materiales como para las inmateriales. Más aún: si se trata de la eficiencia mediante una acción transeúnte, el hecho de que los cuerpos realizan operaciones nos resulta más conocido y evidente que el hecho de que las realizan las sustancias incorpóreas. Por ello nada hay que añadir en confirmación de esta conclusión.

En cuanto al fundamento de la opinión contraria, no tiene ningún valor; pues para que un cuerpo obre en otro no es preciso que se encuentre simultáneamente con él, de manera penetrativa, en un mismo lugar, antes bien basta que entre ellos se dé una proximidad suficiente, como muestra la experiencia y explicare-

tiones malas, sed Deus solus eas nobis infundit ad praesentiam obiectorum, quod est blasphemum et erroneum, non solum quia tunc non libere peccaremus, sed etiam quia tunc non a nobis, sed a Deo peccaremus. Praeterea sumitur optima ratio theologica ex definitionibus Conciliorum circa Incarnationis mysterium, quibus docent esse in Christo duas operationes duoque operandi principia seu operatrices virtutes, de quibus legi potest Damascen., III lib. de Fid., c. 15. Quae omnia et similia vera esse non possunt, si in natura creata nulla vis est agendi. Tandem ex creatione animae rationalis nascitur optimum argumentum, quia iuxta contrariam opinionem non minus verum est hominem generantem creare animam rationalem quam ignem generare ignem; quia, sicut Deus ad praesentiam ignis facit ignem et actio tribuitur igni solum quia est conditio sine qua non, et qua posita Deus infallibiliter facit, ita Deus ad praesentiam humani seminis creat animam infallibiliter, et non sine illa conditione. Consequens autem est error in fide.

Secunda assertio

14. *Augustinus quam efficientiam neget corporibus.*— Dico secundo: non solum substantiae incorporeae, sed etiam corporeae habere possunt physicam et veram efficientiam. Haec sequitur ex praecedenti, eadem fere demonstratione et certitudine; nam experientiae, rationes et testimonia adducta, tam de causis naturalibus et materialibus, quam de immaterialibus procedunt. Immo, si de efficientia per actionem transeuntem sermo sit, notius et evidentius nobis est corpora agere quam incorporeas substantias. Quare nihil in huius conclusionis confirmationem addere oportet. Neque fundamentum contrariae sententiae ullius est momenti, quia, ut unum corpus agat in aliud, non est necesse ut penetrative sit simul cum illo in eodem loco, sed satis est quod sint sufficienter propinqua, ut ipsa experientia os-

mos después con mayor amplitud. Por eso, aunque la cantidad no sea activa, no impide totalmente la acción, de igual modo que la materia, si bien no es activa, tampoco impide la acción de la forma; pues, según parece, la cantidad se compara con las cualidades de igual manera que la materia con la forma. De aquí que ni una ni otra sea impedimento para la acción, sino que más bien contribuye, a su modo, a ella, si no obrando, al menos sustentando y aplicando de manera connatural el principio activo.

A la confirmación se responde que la sustancia corpórea, según su totalidad, no se halla en el ínfimo orden ni a gran distancia de Dios, sino sólo según la materia prima, por lo cual reconocemos que ésta no posee ninguna facultad operativa propia; en cambio, según la forma, los cuerpos están dotados de mayor perfección y semejanza con Dios, y de aquí que, según ella, puedan tener virtud operativa. Ahora bien, San Agustín habla, en el texto citado, de las causas eficientes que se actúan a sí mismas en cierto modo, o sea, que tienen dominio de sus acciones y pueden aplicarse a la acción. Efectivamente, se expresa de esta manera: *Las causas corporales, que son hechas en mayor grado que hacen, no deben contarse entre las causas eficientes, ya que pueden lo que de ellas hacen las voluntades de los espíritus.*

Tercera afirmación

15. Afirmo en tercer lugar: aunque las causas creadas no puedan producir una sustancia en su totalidad o de manera esencial y primaria, sí que pueden generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial. Y semejante eficiencia debe atribuirse a las causas corporales más bien que a los espíritus creados. La primera parte de esta afirmación es certísima, ya que las causas creadas no pueden crear nada, como pondremos de manifiesto al tratar de la creación; ahora bien, una sustancia no puede ser hecha esencial y primariamente y en su totalidad sino por creación; en efecto, no puede ser hecha de un sujeto presupuesto, porque la totalidad de la sustancia, siendo un ente esencialmente completo, no supone ningún sujeto; luego necesariamente ha de ser hecha de la nada y, en consecuencia, por creación. De aquí

tendit et inferius latius declarandum est. Quocirca, quamvis quantitas non sit activa, non tamen omnino impedit actionem, sicut materia etiam non est activa, non tamen impedit actionem formae. Ita enim videtur quantitas ad qualitates comparari, sicut materia ad formam. Unde neutra impedit, sed potius confert suo modo ad actionem, si non agendo, saltem sustentando et connaturali modo applicando principium agendi. Ad confirmationem autem respondetur substantiam corpoream secundum se totam non esse in infimo ordine neque summe distare a Deo, sed solum secundum materiam primam, et ideo de illa fatemur nullam habere propriam vim agendi; at vero secundum formam habent corpora maiorem perfectionem et similitudinem ad Deum; et ideo secundum illam habere possunt vim efficiendi. Augustinus autem in citatis verbis loquitur de causis efficientibus quae se aliquo modo agunt, id est, quae dominium habent suarum actionum et sese possunt applicare ad agendum. Sic enim ait: *Corporales causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes numerandae, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.*

Tertia assertio

15. Dico tertio: quamvis causae creatae non possint efficere substantiam secundum se totam seu per se primo, possunt tamen ex substantiali materia praesupposita substantiam generare educendo substantialem formam. Haec autem efficacitas corporalibus potius causis quam spiritibus creatis tribuenda est. Prima pars huius assertionis est certissima, quia causae creatae non possunt aliquid creare, ut agentes de creatione ostendemus; substantia autem per se primo ac secundum se totam, non potest fieri nisi per creationem; non enim potest fieri ex praesupposito subiecto, quia toti substantiae nullum subiectum supponitur, cum sit ens per se completum; ergo necessario fieri debet ex nihilo, atque adeo per creationem. Et hinc est quod substantia spiritualis crea-

resulta que la sustancia espiritual creada no puede crear otra que le sea semejante en especie o en grado, ya que dicha sustancia, por ser simple en su esencia, sólo puede hacerse por creación. Por igual razón una sustancia material no puede ser producida, en cuanto a la materia, por una causa creada, ya sea incorpórea o corpórea; y en este sentido afirmamos que la sustancia en su totalidad y de manera esencial y primaria, es decir, en toda su entidad y sin suponer nada sustancial, no puede ser producida por una causa creada. Pero de este punto se han de hacer abundantes consideraciones en lo que sigue.

16. *Las formas sustanciales son producidas por supuestos corpóreos.*— Mas la segunda parte de la conclusión acerca de la educción de la forma sustancial por la propia eficiencia de las causas segundas no es tan evidente y cierta como las anteriores referentes a la eficiencia en absoluto, porque la producción de esta forma es menos sensible y, por tanto, nos resulta menos conocida que la eficiencia de los accidentes, y porque la explicación de dicha eficiencia encierra una dificultad no pequeña, como veremos en la sección siguiente. No obstante, esta parte es más probable, sobre todo considerada en general y sin descender a los modos particulares de explicar tal eficiencia. Y se demuestra, en primer lugar, porque, de igual manera que vemos que el fuego calienta, así también vemos que el fuego genera, y que el sol produce minerales, y que la tierra, también con la acción del sol, germina hierba, etc. En segundo término, porque, como estas cosas no se hacen por creación, sino por generación, no se requiere —ni por parte de la cosa hecha ni por el modo según el cual se hace— un poder infinito para su producción; luego ese poder no supera la capacidad de las causas creadas; consiguientemente, les ha sido comunicado por la primera causa y es connatural a ellas. Mas de esto se tratará ampliamente en la sección siguiente, ya que no puede probarse con exactitud y defenderse si antes no se ha explicado el modo de dicha eficiencia.

17. *Las sustancias espirituales no pueden producir formas sustanciales.*— En cuanto a la tercera parte de la conclusión —que esta eficiencia no debe atribuirse a los espíritus creados—, se pone de manifiesto por el hecho de que no son proporcionados para semejante acción, mientras que las causas corporales son más proporcionadas y acomodadas. Ahora bien, entre las cosas creadas no basta

ta non potest aliam sibi similem, vel in specie vel in gradu, procreare, quia talis substantia, cum sit simplex in essentia, non potest nisi per creationem fieri. Et eadem ratione materialis substantia quoad materiam non potest effici a causa creata, sive incorporea sive corporea; et hoc sensu dicimus substantiam secundum se totam ac per se primo, id est, quoad totam entitatem et nihil substantiae supponendo, non posse effici a causa creata; sed de hac re plura in sequentibus dicenda sunt.

16. *Formae substantiales a corporeis suppositis fiunt.*— Secunda vero pars conclusionis de eductione formae substantialis per propriam efficientiam causarum secundarum non est tam evidens et certa sicut sunt superiores de efficientia absolute, quia effectio huius formae minus sensibilis est, ideoque minus nota nobis quam efficientia accidentium, et quia in hac efficientia explicanda non parva est difficultas, ut sectione sequenti videbimus. Nihilominus est haec pars probabilior, praesertim absolute sumpta et non descendendo ad particulares modos explicandi hanc efficientiam. Et probatur primo, quia, sicut videmus ignem calefacere, ita et generare ignem, et solem producere mineralia, et terram actione etiam solis germinare herbam, etc. Secundo, quia cum hae res non fiant per creationem, sed per generationem, neque ex parte rei factae neque ex modo quo fit requiritur virtus infinita ad earum effectionem; ergo talis virtus non excedit capacitatem causarum creatarum; ergo est illis communicata a prima causa estque illis connaturalis. Sed de hac parte plura in sectione sequenti; non enim potest exacte probari et defendi nisi prius modus huius efficientiae declaretur.

17. *Spirituales substantiae formas substantiales efficere nequeunt.*— Tertia vero pars conclusionis, nimirum, quod haec efficientia non sit spiritibus creatis tribuenda, ex eo patet quod sunt improportionati ad huiusmodi actionem; causae autem corporales sunt magis proportionatae et accommodatae. Inter res autem creatas non satis est

que una sea más perfecta para que pueda producir otra menos perfecta, a no ser que conste por otra parte que aquélla contiene a ésta de manera eminente; en cambio, los espíritus creados, si bien son más perfectos que los cuerpos, como están limitados a su propio orden y cada uno constreñido a significar sus propias perfecciones, no contienen eminentemente las cosas corpóreas; y como no son formas en la materia, sino totalmente separadas, resultan desproporcionadas para introducir las formas en la materia; también de esto diremos bastante después, al tratar de las inteligencias creadas, donde mostraremos que no pueden producir en los cuerpos ni formas sustanciales ni cualidades, ya que tampoco pueden alterar los cuerpos al arbitrio de su voluntad. Y si no pueden esto, mucho menos podrán introducir la forma sustancial en la materia, pues quien no tiene la facultad de disponer la materia mucho menos puede tener la virtud de informarla. Por el contrario, los agentes corporales, por tener posibilidad de alterar y disponer la materia, resultan más proporcionados para poder informarla, ya educiendo de ella la forma sustancial, ya introduciéndola en ella, según la capacidad y cualidad de la forma.

18. En consecuencia, respondemos al fundamento de Avicena, por lo que respecta a su primer error, negando que de la primera causa sólo pudiera proceder una inteligencia o un efecto, pues dicha causa no obra por necesidad natural para encontrarse determinada a un solo efecto, sino que es un agente intelectual que posee las ideas ejemplares de infinitas cosas, cuya producción decide a su arbitrio y voluntad. Por lo que hace al fundamento del segundo error, entraña una dificultad que pertenece a la sección siguiente.

SECCION II

CUÁL ES EL PRINCIPIO EN CUYA VIRTUD UNA SUSTANCIA CREADA PRODUCE A OTRA

1. *La materia no es principio "quo" de ninguna acción.*— Nos preguntamos a un mismo tiempo por el principio principal y por el próximo o instrumental, toda vez que uno no puede explicarse suficientemente sin el otro. Ahora bien,

quod aliqua sit magis perfecta ut possit efficere minus perfectam, nisi aliunde constet eam eminenter continere; spiritus autem creati, licet sint perfectiores quam corpora, tamen cum sint limitati ad proprium gradum et singuli ad proprias significandas perfectiones, non continent eminenter res corporeas, et cum non sint formae in materia, sed omnino abstractae, improportionatae sunt ad formas in materiam inducendas; de qua item re dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis, ubi ostendemus eas nec substantiales formas, nec qualitates posse in corporibus efficere; neque enim possunt ad nutum suae voluntatis corpora alterare. Quod si hoc non possunt, multo minus poterunt in materiam formam substantialem inducere; nam qui virtutem non habet disponendi materiam, multo minus habere potest vim eam informandi. Agentia vero corporalia, cum possint materiam alterare ac disponere, magis proportionata sunt ut eam possint informare, vel educendo ex ea vel in eam introducendo substantialem formam, iuxta formae capacitatem et qualitatem.

18. Ad fundamentum ergo Avicennae quoad priorem negamus a prima causa solam unam intelligentiam vel unum effectum potuisse prodire, quia prima causa non agit naturae necessitate ut ad unum effectum sit determinata, sed est intellectuale agens, habens in se infinitarum rerum exemplaria, quarum effectionem sua voluntate et arbitrio definit. Fundamentum autem secundi erroris postulat difficultatem ad sequentem sectionem pertinentem.

SECTIO II

QUODNAM SIT PRINCIPIUM QUO SUBSTANTIA CREATA EFFICIT ALIAM

1. *Materia nullius actionis principium quo.*— Simul quaerimus de principio principali et proximo seu instrumentali, quia unum sine altero satis explicari non potest.

por lo dicho resulta claro, en primer lugar, que sólo nos referimos a la causa corporal, ya que los espíritus creados no pueden producir ninguna sustancia, según queda afirmado. Además, como en la sustancia creada hay materia, forma y accidentes, resulta claro, en segundo lugar, que, a juicio de todos, la materia no es principio de tal producción; quiero decir principio *quo* o formal, porque el principio *quod* es el supuesto, igual que en las demás acciones; pero el supuesto material, aun cuando conste de materia, forma y subsistencia, y tenga además accidentes, no recibe de la materia —que no es activa— la facultad de obrar, según hemos dicho en repetidas ocasiones. No hacemos mención de la subsistencia porque sólo es un cierto modo y término de la naturaleza que, en verdad, precede naturalmente a toda acción, pero que no confiere esencialmente virtud para obrar, como expondremos con amplitud más abajo, al ocuparnos de la subsistencia. Consiguientemente, toda la controversia queda reducida a la forma sustancial y sus accidentes o propiedades naturales.

2. *Ningún accidente es causa principal de la sustancia.*— Y de ellas es manifiesto, en tercer lugar, que la forma accidental no puede ser principio principal de la producción de una sustancia; en esta afirmación coinciden casi todos; porque suele citarse en contra a Mayor, *In IV*, dist. 12, pero no la contradice, como tampoco ningún otro, que yo sepa. Ni puede haber motivo alguno de duda, ya que la causa principal —según pusimos de relieve— ha de ser más perfecta o, al menos, no más imperfecta que el efecto; pues, habida cuenta de que nadie da lo que no tiene, ¿cómo es posible que una forma imperfecta tenga en sí o comunique a su supuesto la facultad principal de producir otra forma más perfecta, a la que no puede contener ni formal ni eminentemente? Pero la forma accidental es más imperfecta que la sustancial; luego no puede ser principio principal de la educción de ésta. Semejante conclusión aparecerá con mayor evidencia por lo que hemos de decir, tanto al estudiar la primera sentencia como al confirmar nuestra última aserción.

3. *La forma sustancial es el principio principal por el que obra la causa eficiente.*— De ahí resulta, además, que si en la sustancia material hay algún principio *quo* principal en orden a la producción de la sustancia, no puede ser sino la forma sustancial; porque, tras una enumeración, no queda ningún otro. Y parece que esto es también admitido por todos, de común acuerdo; pues, siendo la forma el acto principal del supuesto, y la que de manera principal da el ser a éste, también ella debe ser el principio principal de obrar, ya que la operación sigue al ser. Finalmente, porque la forma sustancial no puede ser principio instrumental; luego será principio principal. La consecuencia es evidente, porque ni se da medio ni la forma puede quedar totalmente excluída de la razón de principio, por el hecho de que es fuente de todo el ser y de todas las propiedades. El antecedente es manifiesto porque la forma sustancial no supone a otra, de la que pueda ser instrumento, ya que ella es la primera y principal de todas; al hablar así me refiero a un mismo supuesto, porque si se compara una forma inferior con otra superior, aquélla podrá decirse instrumento de ésta, como hemos indicado más arriba y diremos en lo que sigue. Y por esto también casi todos tienen como cosa evidente que los accidentes son instrumentos de la forma sustancial en la producción de la sustancia, pues la forma sustancial no produce por sí sola e inmediatamente una sustancia semejante, sino valiéndose de los accidentes, como parece demostrar la experiencia y prueba el argumento que en la sección anterior hemos empleado en favor de Avicena.

4. Así, pues, sentado lo que precede, quedan por explicar dos puntos: primero, cómo el accidente es instrumento en la producción de la sustancia; segundo, cómo la forma sustancial es principio principal en la educción de una forma semejante. Dos son, pues, las dificultades más importantes: primera, si el accidente es instrumento de tal manera que llegue inmediatamente hasta la educción de la misma forma sustancial o si, por el contrario, se dice instrumento sólo porque obra disponiendo a la introducción de dicha forma, que es el efecto primariamente intentado por el agente principal; segunda —suponiendo que el accidente llegue de modo inmediato—, si la forma sustancial influye con él también próximamente o sólo de manera remota y cuasi radical.

Constat autem primo ex dictis sermonem tantum esse de corporali causa, quia creati spiritus nullam substantiam efficere possunt, ut dictum est. Rursus cum in substantia creata sint materia, forma et accidentia, constat secundo apud omnes materiam non esse principium huius effectionis; principium (inquam) quo seu formale; nam principium quod suppositum est, sicut in caeteris actionibus; suppositum autem materiale, licet constet materia et forma et subsistentia, ac praeterea habeat accidentia, tamen vim agendi non habet a materia, quae activa non est, ut saepe diximus. Subsistentiae autem mentionem non facimus, quia illa solum est modus quidam et terminus naturae, praecedens quidem naturaliter omnem actionem, non tamen per se conferens vim ad agendum, ut latius infra tractando de subsistentia dicemus. Tota ergo controversia ad formam substantialem et eius accidentia seu naturales proprietates revocatur.

2. *Nullum accidens principalis causa substantiae.*— De quibus constat tertio formam accidentalem non posse esse principium principale producendi substantiam, in quo omnes fere conveniunt. Solet enim in contrarium citari Maior, In IV, dist. 12, sed non contradicit, neque ullus alius, quem ego viderim. Nec potest esse ulla dubitandi ratio, quia causa principalis, ut ostendimus, esse debet vel nobilior vel certe non ignobilior effectu; cum enim nemo det quod non habet, quomodo potest forma imperfecta habere in se vel communicare suo supposito principalem vim efficiendi perfectiorem formam, quam nec formaliter neque eminenter continere potest? Est autem accidentalis forma imperfectior substantiali; ergo non potest esse principium principale educendi illam. Atque hoc evidentius constabit ex dicendis, tum pertractando primam sententiam, tum etiam ultimam nostram assertionem confirmando.

3. *Forma substantialis est principium principale quo efficiens agit.*— Ex hoc ulterius fit, si in materiali substantia est aliquod principium quo principale ad efficiendam substantiam, illud esse non posse nisi substantialem formam; facta enim enumeratione nihil aliud superest. Atque hoc communi etiam omnium consensu videtur esse receptum, quia, cum forma sit principalis actus suppositi et quae illi principaliter dat esse, illa etiam esse debet principale principium operandi, cum operatio sequatur esse. Denique quia forma substantialis non potest esse principium instrumentale; ergo erit principium principale. Patet consequentia, quia neque datur medium neque potest forma omnino excludi a ratione principii, cum sit fons totius esse omniumque proprietatum. Antecedens autem patet, quia forma substantialis non supponit aliam, cuius possit ipsa esse instrumentum, cum ipsa sit omnium prima ac praecipua; loquor autem intra idem suppositum; nam si una forma inferior ad superiorem comparetur, poterit dici instrumentum illius, ut in superioribus tactum est et in sequentibus attingemus. Atque hinc etiam omnes fere habent pro comperto accidentia esse instrumenta formae substantialis ad producendam substantiam, quia forma substantialis non sola et immediate producit substantiam similem, sed accidentibus utens, ut experimento videtur constare et probat argumentum pro Avicenna factum superiori sectione.

4. His ergo positis, duo explicanda supersunt: primum, quomodo accidens sit instrumentum ad producendam substantiam. Secundum, quomodo forma substantialis sit principium principale ad educendam similem formam. Unde duae sunt difficultates praecipuae: prima est an accidens ita sit instrumentum ut immediate attingat eductionem ipsius formae substantialis, an vero dicatur instrumentum solum quia dispositive operatur ad inductionem formae substantialis, qui est effectus praecipue intentus a principali agente. Secunda est, supposito quod accidens immediate attingat, an cum illo proxime etiam influat substantialis forma vel tantum remote et quasi radicaliter.

Primera opinión acerca de la eficiencia de los accidentes sobre la sustancia

5. En cuanto a lo primero, hay una primera opinión, según la cual los accidentes sólo son instrumentos en el último sentido, es decir, que únicamente concurren de manera dispositiva, lo cual puede entenderse de los accidentes que son recibidos en el paciente y son las mismas disposiciones formales de la materia; parece que lo entendió así Filopón, II *Phys.*, text. 27, por lo que reduce tales instrumentos a la causa material. Pero al expresarse de ese modo se opone a Aristóteles y a la razón. Aristóteles, en efecto, reduce el semen y otros instrumentos semejantes a la causa eficiente, y lo hace justamente porque no se da el nombre de instrumento sino a aquello que mediante alguna acción influye en el efecto; por ello no se dice propiamente de ninguna causa que tenga instrumentos, excepto de la eficiente. Por tanto, debe entenderse, en sentido distinto, de los accidentes que se encuentran en el mismo agente y son las facultades mediante las cuales obra de manera inmediata e introduce efectivamente en el paciente las disposiciones, con cuya ayuda va preparando poco a poco la materia, hasta que resulte próximamente capaz de la forma sustancial; de este modo, los accidentes son instrumentos para la introducción de la forma sustancial, no porque lleguen a ella o la produzcan de manera inmediata, pues su acción se detiene y termina en la producción de accidentes perfectamente semejantes a ellos, sino porque, en cuanto subordinados a la propia forma, su acción tiende a producir una forma sustancial semejante. Esta opinión fue sostenida por Escoto, *In I*, dist. 37; *In II*, dist. 17; y, más por extenso, *In IV*, dist. 12, q. 3; la sigue Ockam, *In II*, q. 23.

Su principal fundamento consiste en que un accidente, por ser un ente más imperfecto que la forma sustancial, no puede en manera alguna producir a ésta. Algunos responden que, si bien el accidente es más imperfecto en cuanto ente, puede ser más apto considerado como principio activo, y en ese sentido cabe decir que es más perfecto en el obrar. Pero esta respuesta no es legítima porque la facultad operativa, sobre todo en el accidente, no es algo distinto de su entidad; o si se distingue de alguna manera, al menos por la razón, la sigue y se adecúa a ella; en consecuencia, no es posible que el accidente sea más perfecto

Prima sententia circa efficientiam accidentium in substantiam

5. Circa primum est prima sententia, accidentia solum esse instrumenta hoc posteriori modo, id est, tantum dispositive concurrendo, quod potest intelligi vel de accidentibus quae recipiuntur in passo et sunt ipsae formales dispositiones materiae, quo modo id videtur intellexisse Philoponus, II Phys., text. 27, et ideo haec instrumenta revocat ad materialem causam. In quo et contra Aristotelem loquitur et contra rationem. Aristoteles enim semen et similia instrumenta ad efficientem causam reducit, et merito, quia instrumentum non dicitur nisi quod per aliquam actionem influit in effectum; et ideo nullius causae proprie instrumenta dicuntur nisi efficientis. Aliter ergo intelligendum est de accidentibus quae sunt in ipso agente et sunt facultates per quas proxime operatur, et effective inducit dispositiones in passum, per quas paulatim praeparat materiam, donec proxime fiat capax formae substantialis; et hoc modo sunt instrumenta ad inducendam formam subtantialem, non quia ipsam immediate attingant aut efficiant, sistit enim ac terminatur eorum actio in effectione accidentium sibi perfecte similium; sed quia ut subordinata sunt propriae formae, eorum actio tendit ad productionem similis formae substantialis. Hanc opinionem tenuit Scotus, In I, dist. 37, et In II, dist. 17, et latius In IV, dist. 12, q. 3, quam sequitur Ocham, In II, q. 23. Fundamentum praecipuum est, quia non potest accidens, cum sit ens imperfectius forma substantiali, efficere ullo modo illam. Respondent aliqui, licet accidens sit imperfectius in ratione entis, nihilominus in ratione principii activi esse posse aptius, atque eo sensu dici posse perfectius in agendo. Sed hoc non recte dicitur, quia vis agendi, praesertim in accidente, non est aliud ab entitate eius; vel si aliquo modo, saltem ratione, distinguatur, consequitur illam et commensuratur illi; ergo non potest accidens nobilius esse in agendo quam sit in

en su operación que en su ser. De lo contrario, alguien podría decir, valiéndose de la misma distinción, que el accidente es principio principal en la producción de la sustancia, ya que, aun cuando no sea más noble en su ser, puede serlo en su acción, lo cual es absurdo. Además, nunca podríamos colegir la nobleza entitativa de la causa eficiente basándonos en su nobleza operativa. Y (como razona Escoto) alguien podría decir, incluso de Dios, que es más perfecto en su acción, aunque no lo sea en su ser.

6. *Examen de la respuesta tomista más común.*— Así, pues, la respuesta más común es que el accidente, aun siendo más imperfecto y no pudiendo, por tanto, llegar por su propia virtud hasta la producción de la sustancia, con todo, en virtud de su forma sustancial, de la que es propiedad y facultad operativa, puede llegar de manera inmediata a la educción de aquélla. Pero Escoto insiste preguntando qué es ese poder por virtud y eficacia del cual se dice que el accidente llega inmediatamente (a la educción de la forma). Porque o es algo distinto del accidente o no. Si no se distingue, entonces no es posible que la sustancia se haga en virtud de ella más bien que en virtud del accidente. Si se distingue, es accidente o sustancia; si accidente, se aplica el mismo argumento, ya se trate de un accidente absoluto, ya de uno relativo; más aún, si es un accidente relativo será mucho menos activo que si es absoluto. Y si es una sustancia, no será otra que la forma sustancial; y así, más bien será la misma forma sustancial virtud activa y principio por el que el accidente llega a la educción de la forma accidental, que al contrario.

Los tomistas responden comúnmente, tomándolo de Cayetano, I, q. 53, a. 3, y q. 77, a. 1, que cuando se dice que el accidente produce la sustancia en virtud de la sustancia, la expresión *en virtud* no debe tomarse con significación transitiva, sino intransitiva, pues su sentido no es que se añada al accidente alguna virtud con la que produzca la sustancia, sino que el accidente, por su misma entidad, ya que ésta es cierta virtud de la sustancia, puede llegar a la sustancia. La respuesta, sin embargo, no parece debilitar la fuerza del argumento, pues siendo el calor por su naturaleza una virtud y facultad de la sustancia, cuan-

essendo. Alias sub eadem distinctione posset quis dicere accidens esse principale principium producendi substantiam, quia, licet non sit nobilius in esse, potest esse nobilius in actione, quod est absurdum. Praeterea, nunquam ex nobilitate actionis possemus colligere nobilitatem efficientis causae quoad eius esse. Et (ut argumentatur Scotus) de Deo ipso posset quis dicere esse nobiliorem in actione, quamvis non sit in esse.

6. *Frequentior thomistarum responsio examinatur.*— Frequentior ergo responsio est accidens, etsi sit ignobilius et ideo virtute propria non possit attingere productionem substantiae, tamen in virtute suae formae substantialis, cuius est proprietas et virtus agendi, posse illius eductionem immediate attingere. Sed instat Scotus inquirendo quid sit illa virtus, in cuius vi et efficacitate dicitur accidens attingere. Aut enim est aliquid ab accidente distinctum vel non. Si non distingitur, ergo non magis potest in virtute illius fieri substantia quam in virtute accidentis. Si vero distinguitur, vel est accidens vel substantia; si accidens, idem procedit argumentum, sive illud dicatur esse absolutum sive respectivum; immo multo minus activum erit si sit respectivum quam si absolutum. Si vero sit substantia, non erit alia nisi forma substantialis; atque ita potius forma ipsa erit virtus agendi et principium quo accidens attingit eductionem formae accidentalis[1], quam e converso. Respondent communiter thomistae, ex Caietano, I, q. 53, a. 3, et q. 77, a. 1, cum dicitur accidens in virtute substantiae facere substantiam, illud *in virtute* non esse transitive sumendum, sed intransitive, quia non est sensus aliquam virtutem addi accidenti qua producat substantiam, sed accidens per entitatem suam, eo quod ipsa est quaedam virtus substantiae, posse attingere substantiam. Sed haec responsio non videtur enervare vim argumenti, quia cum calor natura sua sit virtus et facultas substantiae, cum dicitur agere in virtute substantiae nihil aliud di-

[1] En otras ediciones aparece «formae substantialis», con lo que la expresión «e converso» no puede aplicarse a las palabras que inmediatamente la preceden. (N de los EE.)

do se dice que obra en virtud de la sustancia no se expresa otra cosa sino que el calor tiene, por su naturaleza, tal actividad; pero esto, según parece, es naturalmente contradictorio, ya que una forma imperfecta no puede ser virtud natural suficiente para la producción de una forma mejor.

7. Mas, para no dar la impresión de que nos paramos en las palabras, a fin de explicar la dificultad que existe en la realidad misma, pregunto si aquella acción por la que la forma sustancial se educe de la potencia de la materia procede inmediatamente del solo calor, por ejemplo, mientras que de la forma sustancial procede únicamente de manera remota y radical, en cuanto el calor dimana de ella, o si dicha acción nace inmediatamente de ambas formas, de una como principal y de otra como instrumental. Si se mantiene este último sentido, desaparece la dificultad señalada en el argumento, ya que de este modo no hay inconveniente alguno en que una forma más imperfecta concurra instrumentalmente para producir un efecto más perfecto; en ese caso se explica muy bien la expresión *en virtud,* pues significa que influye en acto ayudado por una virtud superior. Pero entonces surgen otras dificultades no menos graves. Primera: las experiencias que parecen probar que los accidentes llegan hasta la producción de la sustancia demuestran que los accidentes solos realizan esa producción, ya porque no hay sustancia, como ocurre cuando los accidentes del vino consagrado engendran vino (y suele emplearse el mismo argumento, aunque con menor eficacia, acerca del hierro candente que engendra fuego), ya ciertamente porque la sustancia no ha sido aplicada, como sucede cuando el sol introduce las formas sustanciales de los minerales en las entrañas de la tierra, de las que está separado por una distancia tan grande. Segunda: de acuerdo con esa interpretación, la forma sustancial se pone ya como principio inmediato de alguna acción, cosa que supera su perfección. Pues por el hecho de ser inadecuada para tal efecto recibió de la naturaleza formas accidentales para obrar mediante ellas. Aquí tiene su origen un tercer argumento, ya indicado por Escoto y Ockam; en efecto, si este influjo inmediato se ha de conceder necesariamente a la forma sustancial, resulta superfluo el influjo inmediato de la forma accidental. Porque si la generación es unívoca, la forma sustancial —que se supone influye inmediatamente— tiene la perfección y la proporción requerida para ser principio próximo suficiente en orden a la producción de una forma que le sea semejante; pues si el calor es, de este modo, suficiente para producir un calor semejante, ¿por qué no ha de serlo la forma sustancial para producir una forma semejante, si se supone que no le repugna un influjo inmediato? Y si la generación es equívoca, como la forma del generante es más perfecta, con mayor razón será suficiente para realizar una acción semejante.

8. Y si, a causa de estas dificultades, se elige el primer miembro —que, al parecer, es también admitido más comúnmente—, ante todo se mantiene la fuerza de la dificultad apuntada, ya que resulta ininteligible cómo un instrumento más imperfecto, por sí solo y mediante una facultad que le es connatural sin concurso de un agente más noble, puede producir un efecto más perfecto. Pues ¿qué importa el hecho de que tal instrumento sea virtud de otro? De ahí sólo resulta o que está separado de aquel otro, como el semen lo está del animal —y no por esto aumenta su poder, que es tan grande cuanta es la perfección que recibe en sí, no cuanta es la perfección de aquel de quien la recibe—, o ciertamente resulta que sustituye a otro en orden a la operación, como la gravedad sustituye al generante, y precisamente esto es lo que aparece sorprendente y contradictorio, a saber, que la naturaleza sustituya a una virtud imperfecta para producir en lugar del agente principal, por sí sola y sin actual ayuda de una virtud superior, un efecto más perfecto. Además hay otras dificultades contra aquella manera de expresarse. La principal es que se sigue que las formas sustanciales no tienen ninguna actividad propia, sino que sólo concurren como accidentalmente a toda acción. Pues si Dios, por ejemplo, únicamente produjese y conservase el calor, sin influir después inmediatamente en la acción que procede del calor, no sería causa esencial, sino accidental, de dicha acción; luego, de manera semejante, si la forma sustancial se compara de este modo a toda acción del calor, no puede llamarse con verdad principio esencial eficiente de la acción; a lo sumo se dirá principio principal remoto y por denominación extrínseca, a saber, porque el principio activo próximo ocupa su lugar o —para expresarme con mayor exactitud— suple su impotencia; pues ciertamente la forma, por sí misma, no tiene ninguna actividad. Mas esto parece absurdo, ya que de lo contrario la sus-

citur quam quod calor natura sua habet talem activitatem; hoc autem videtur naturaliter repugnare: nam forma ignobilis non potest esse naturalis virtus sufficiens ad producendam formam meliorem.

7. Et, ne videamur in vocibus sistere, ut explicetur difficultas quae in re ipsa est, inquiro an actio illa qua educitur forma substantialis de potentia materiae, immediate prodeat a solo calore, verbi gratia, a forma vero substantiali non nisi remote et radicaliter, quatenus ab illa manat calor; vel sit actio immediate ab utraque forma, ab una ut a principali et ab altera ut instrumentali. Si hic posterior sensus asseratur, cessat quidem difficultas in argumento tacta; nam hoc modo nullum est inconveniens formam imperfectiorem instrumentarie concurrere ad effectum perfectiorem; et tunc optime exponitur illud *in virtute*, significat enim, id est, adiutum a superiori virtute actu influere. Sed tunc insurgunt aliae difficultates non minus graves. Prima, quia experientiae quae probare videntur accidentia attingere effectionem substantiae, probant accidentia sola id efficere, quia vel substantia non est, ut cum accidentia vini consecrati generant vinum: et idem argumentum, licet minus efficax, fieri solet de ferro candente generante ignem. Vel certe, quia substantia non est applicata, ut in sole inducente formas substantiales rerum mineralium in visceribus terrae, a quibus longissime distat. Secunda, quia iuxta illam interpretationem iam ponitur forma substantialis principium immediatum alicuius actionis, quod superat perfectionem eius. Nam, quia ad hoc est improportionata, ideo recepit a natura formas accidentales, per quas agat. Unde oritur tertium argumentum, quod Scotus et Ocham indicarunt; nam si hic influxus immediatus necessario concedendus est formae substantiali, superfluus est immediatus influxus formae accidentalis. Nam si generatio est univoca, forma substantialis, quae supponitur immediate influere, habet perfectionem et proportionem requisitam ut sit principium proximum sufficiens ad formam sibi similem producendam; cum enim calor sit hoc modo sufficiens ad efficiendum similem calorem, cur non erit forma substantialis ad similem formam, cum iam supponatur influxum immediatum ei non repugnare? Quod si generatio sit aequivoca, cum forma generantis sit eminentior, maiori ratione erit ad similem actionem sufficiens.

8. Quod si propter has difficultates prius membrum eligatur, prout videtur etiam frequentius receptum, manet imprimis in sua vi difficultas tacta, nam intelligi non potest quomodo instrumentum ignobilius se solo et per vim sibi connaturalem, absque consortio nobilioris agentis, efficiat effectum nobiliorem. Nam quod illud instrumentum sit virtus alterius, quid refert? Quia inde solum habet, vel quod sit decisum ab alio, sicut semen ab animali, et inde non crescit virtus, quae tanta est quanta est perfectio quam in se recipit, non quanta est perfectio eius a quo illam recipit; vel certe habet quod loco alterius substituatur ad agendum; ut gravitas loco generantis et hoc est quod mirabile et repugnans apparet, scilicet, quod natura substituat virtutem imperfectam ut se sola et sine actuali iuvamine superioris virtutis efficiat vice principalis agentis nobiliorem effectum. Et praeterea sunt aliae difficultates contra illum dicendi modum. Praecipua est quia sequitur formas substantiales nullam habere activitatem propriam, sed solum quasi per accidens concurrere ad omnem actionem. Nam si Deus, verbi gratia, solum produceret et conservaret calorem, et postea non immediate influeret in actionem progredientem a calore, non esset causa per se, sed per accidens illius actionis; ergo similiter si forma substantialis ita comparatur ad omnem actionem caloris, non potest vere dici principium per se efficiens actionis, sed vel ad summum dicetur principium principale remotum et per denominationem extrinsecam, scilicet, quia principium proximum agendi vicem illius habet, vel (ut verius dicam) impotentiam eius supplet; nam revera forma ipsa per sese nullam activitatem habet. Hoc autem videtur absurdum, alioqui substantia nunquam esset per se activa

tancia nunca sería por sí misma activa o generadora de otra semejante a ella, ni habría ninguna acción que procediese de un supuesto sustancial creado sino por razón de los accidentes; pero esto repugna a la perfección de la sustancia. Efectivamente, según razona Escoto, *In II*, dist. 16, si alguna forma accidental es inmediatamente productiva de otra semejante a ella, ¿por qué no habrá de serlo también alguna forma sustancial? Parece, asimismo, opuesto a Aristóteles, II de la *Física*, c. 7, pues en ese lugar atribuye a la forma una triple causalidad: formal, final y eficiente; luego, así como la primera y la segunda convienen a la forma de manera propia y esencial, también la tercera.

Segunda opinión opuesta acerca de la actividad de los accidentes sobre la sustancia

9. La segunda opinión afirma que los accidentes son de tal manera instrumentos de la sustancia en orden a la producción de la sustancia, que llegan inmediata y esencialmente hasta producir la forma sustancial en virtud de otras formas de las que son instrumentos. Así opinan Santo Tomás, en I, q. 45, a. 8, ad 2 y 3; q. 77, a. 1, ad 3 y 4; q. 115, a. 1, ad 5; III, q. 77, a. 3; Cayetano, en el lugar antes citado; el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 66; Capréolo, *In I*, dist. 3, q. 3, a. 2; *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 3; Egidio, *Quodl. III*, q. 1, ad 2; *In Hexaemer.*, p. II, c. 11; Enrique, *Quodl. XIV*, q. 1; Herveo, *Quodl.* III, q. 12. Y, al parecer, ésta es la sentencia común de los peripatéticos. Efectivamente, Aristóteles da a entender en todas partes que la acción y generación natural se realizan mediante los accidentes; por ello afirma, en I *De Generat.*, c. 7, que la acción —la corruptiva ciertamente— sólo tiene lugar entre contrarios, y que la contrariedad no se da propiamente más que entre cualidades; y en el lib. *De sensu et sensibili* dice que nada obra o padece en cuanto es fuego o agua o cualquier otra cosa semejante, *sino en cuanto está sometido a la contrariedad*, o sea, en cuanto está afectado por cualidades contrarias. Y en ese lugar advierte Alejandro, de acuerdo con la opinión peripatética, que el fuego no manifiesta una acción en cuanto es fuego, sino en cuanto es cálido; es decir, no por la forma de fuego, sino por el calor. También enseña Aristóteles, en II *De Anima*, texto 10, en VII de la *Metafísica*, texto 31, y en el lib. III *De Generat. animal.*, que el semen es instrumento por el que un animal engendra efectivamente a otro.

aut generativa sui similis, neque esset ulla actio a supposito substantiali creato nisi ratione accidentium; hoc autem repugnat perfectioni substantiae. Nam, ut argumentatur Scotus, In II, dist. 16, si aliqua forma accidentalis est immediate productiva sui similis, cur non erit etiam aliqua substantialis? Videtur etiam contra Aristot., II Phys., c 7; ibi enim triplicem causalitatem formae tribuit: formalem, finalem et efficientem; ergo, sicut prima et secunda proprie ac per se conveniunt formae, ita et tertia.

Secunda sententia opposita circa activitatem accidentium in substantiam

9. Secunda sententia affirmat accidentia ita esse instrumenta substantiae ad substantiam producendam ut proxime et per se attingant productionem substantialis formae in virtute aliarum formarum, quarum sunt instrumenta. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 45, a. 8, ad 2 et 3, et q. 77, a. 1, ad 3 et 4, et q. 115, a. 1, ad 5; et III, q. 77, a. 3; Caiet. supra; Ferrar., IV cont. Gent., c. 66; et Capreoli, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 3; Aegid., Quodl. III, q. I, ad 2, et in Hexaemer., p. II, c. 11; Henric., Quodl. XIV, q. 1; Hervaei, Quodl. III, q. 12. Et videtur haec esse communis peripateticorum sententia. Aristoteles enim ubique significat naturalem actionem et generationem fieri mediis accidentibus; unde I de Generat., c. 7, ait actionem, utique corruptivam, inter contraria tantum esse; contrarietas autem proprie solum est inter qualitates; et lib. de Sensu et sensibili inquit nihil agere aut pati quatenus ignis aut aqua aut quidpiam simile est, *sed quatenus contrarietatem subit*, id est, quatenus contrariis qualitatibus afficitur. Ubi Alexander advertit iuxta peripateticam sententiam, ignem non edere actionem quatenus ignis, sed quatenus calidus est, id est, non per formam ignis, sed per calorem. Item II de Anima, text. 10, et VII Metaph., text. 31, et lib. III de Generat. animal., docet Aris-

Asimismo el Comentador, en el lib. VII *Metaph.*, com. 22 y 31, y en el XII *Metaph.*, com. 18, afirma que compete a una misma virtud preparar la materia e introducir la forma; por tanto, siendo evidente que la sustancia se vale de los accidentes para preparar la materia, debe decirse que también mediante ellos introduce la forma.

10. *Razones de la segunda opinión.*— Las razones con que se confirma esta sentencia son principalmente las siguientes: primera, que la forma sustancial no es inmediatamente activa por sí misma, sino mediante una potencia que sea una cualidad distinta de ella; luego tampoco introduce la forma sustancial sino por medio de una potencia accidental. El antecedente se evidencia, en primer lugar, por inducción; vemos, en efecto, que cada sustancia se vale de los accidentes para todas las demás acciones, lo cual no es cierto solamente de las sustancias materiales, sino también de las sustancias espirituales creadas; ello indica, por tanto, que el ser a un mismo tiempo principio principal y próximo de sus acciones supera la perfección y limitación de la sustancia creada. Además, porque la forma sustancial por sí misma sólo se determina a dar el ser formalmente y, en cambio, en orden a las acciones es un principio indeterminado, ya que casi siempre puede realizar varias acciones, a las cuales es determinada por los accidentes; de aquí que no sea principio próximo de acción por sí misma, sino por los accidentes; en consecuencia, debe decirse lo mismo acerca de la acción por la que produce a la sustancia.

11. La segunda razón, que confirma la última inferencia de la anterior, es que la acción mediante la cual se educe la forma sustancial no es propiamente una acción distinta del movimiento de alteración, que se ordena y tiende a ella, sino que es como su término; por eso no se consideran como dos acciones, sino como una y la misma; ahora bien, toda alteración que tiende a la generación se realiza por medio de los accidentes, como es evidente de suyo; luego también la generación se lleva a cabo mediante los accidentes. La mayor es patente, porque la forma sustancial, que se educe de la potencia de la materia mediante el movimiento, resulta en la materia por virtud de dicho movimiento; luego, físicamente hablando, se realiza con la misma acción y por medio del mismo ins-

toteles semen esse instrumentum quo unum animal effective generat aliud. Commentator etiam, lib. VII Metaph., comm. 22 et 31, et XII Metaph., comm. 18, inquit eiusdem virtutis esse materiam praeparare et formam inducere; cum igitur constet substantiam uti accidentibus ad praeparandam materiam, dicendum est per eadem inducere formam.

10. *Rationes secundae sententiae.*— Rationes quibus haec sententia confirmatur hae sunt praecipue: prima, quia forma substantialis non est per se immediate activa, sed per potentiam quae sit qualitas ab ea distincta; ergo nec formam substantialem inducit nisi media potentia accidentali. Antecedens patet primo inductione; nam videmus unamquamque substantiam ad omnes alias actiones uti accidentibus, quod non solum de materialibus, sed etiam de spiritualibus substantiis creatis verum est; ergo signum est excedere perfectionem et limitationem substantiae creatae, esse simul principale et proximum principium suarum actionum. Item, quia forma substantialis per seipsam solum determinatur ad dandum formaliter esse; ad actiones vero est indeterminatum principium, quia fere semper potest plures actiones efficere, ad quas per accidentia determinatur; et ideo non est proximum principium actionis per seipsam, sed per accidentia; ergo idem dicendum est de actione qua producit substantiam.

11. Secunda ratio, quae confirmat ultimam illationem praecedentis, est quia actio, per quam educitur forma substantialis, non est proprie actio condistincta a motu alterationis, qui ad illam ordinatur ac tendit, sed est quasi terminus eius; et ideo non computantur quasi duae actiones, sed quasi una et eadem; sed tota alteratio quae ad generationem tendit, fit mediis accidentibus, ut per se constat; ergo et ipsa generatio substantialis fit mediis accidentibus. Maior patet, quia forma substantialis, quae educitur de potentia materiae mediante motu, resultat in materia ex vi ipsius motus; ergo eadem actione, physice loquendo, et mediante eodem instrumento fit. Et confirmatur, nam

trumento. Se confirma porque los accidentes sirven de instrumento para expeler la forma sustancial de lo corrompido; luego también para producir la forma de lo generado.

12 La tercera razón es que la acción propia únicamente se realiza entre contrarios; consiguientemente, sólo es principio propio de tal acción aquello que propiamente tiene contrario; pero de este orden es la cualidad, no la forma sustancial; luego.

13. *Varias experiencias en favor de la segunda opinión.*— En cuarto lugar, y de manera principal, esta opinión se basa en experiencias. Efectivamente, muchas veces se generan sustancias mediante los accidentes cuando no hay ninguna forma sustancial de la que pueda provenir la acción, ya porque la forma está muy distante, ya porque no existe en absoluto. Responde Escoto: el hecho de que la forma se encuentre, a veces, distante no obsta para que influya en la educción de la forma, ya que con su fuerza y eficacia puede llegar hasta lugares apartados. Y juzga que de este modo las formas de los minerales se educen inmediatamente de la forma del sol. En cambio, dice que, cuando no se encuentra ninguna forma proporcionada, o aplicada dentro de su esfera de actividad, entonces la educción de la forma es realizada inmediatamente por la primera causa, a la que corresponde suplir los defectos de los agentes inferiores. Y dice que con bastante frecuencia se generan de esta manera animales, no sólo aquellos que se hacen por putrefacción, sino también los que se producen de semen, en el que hay una virtud imperfecta e insuficiente para educir el alma de la potencia de la materia. Pero la primera parte de esta respuesta está en contradicción con el principio aristotélico de que el agente y el paciente deben encontrarse en simultaneidad, del que nos ocuparemos poco después. La segunda parte presenta cierta semejanza con la opinión de Platón, el cual dice que las formas sustanciales son introducidas por las ideas separadas; pues si es cierto que Platón sólo puso las ideas en la mente divina, ello equivalía a decir que las formas sustanciales son producidas por la primera causa. También enseñó esto Filopón, en I *Phys.*, al final, donde afirma que las formas sustanciales provienen del artífice universal de la naturaleza. Por su parte, Temistio, en su lib. I *De anima*, c. 24, y en el lib. III, c. 52, sostiene que proceden del alma del mundo. Y Avicena, como hemos citado arriba, defiende que provienen de la inteligencia más baja.

accidentia sunt instrumenta ad expellendam formam substantialem corrupti; ergo et ad efficiendam formam geniti.

12. Tertia ratio, quia actio propria solum fit inter contraria; ergo solum illud est principium proprium talis actionis quod proprie habet contrarium; huiusmodi autem est qualitas, et non substantialis forma; ergo.

13. *Variae experientiae pro secunda sententia.*— Quarto ac praecipue fundatur haec sententia in experientiis; nam saepe generantur substantiae mediis accidentibus quando nulla est forma substantialis a qua possit esse actio, quia vel longe abest vel omnino non est. Respondet Scotus quod forma interdum distet non obstare quominus in formae eductionem influat, quia potest vi et efficacia sua attingere loca distantia. Et hoc modo existimat formas rerum mineralium immediate educi a forma solis. Quando vero nulla invenitur forma proportionata vel applicata intra sphaeram suae activitatis, tunc ait formae eductionem immediate fieri a prima causa, ad quam spectat supplere defectus inferiorum agentium. Et hoc modo ait frequentius generari animalia, non solum ea quae ex putrefactione fiunt, sed etiam quae fiunt ex semine, in quo imperfecta est virtus et insufficiens ad educendam animam ex potentia materiae. Sed prior pars huius responsionis repugnat principio aristotelico, agens et patiens debere esse simul, de quo paulo inferius. Posterior vero pars sapit opinionem Platonis, qui dicit formas substantiales induci ab ideis separatis; nam si verum est Platonem non posuisse ideas nisi in mente divina, perinde fuit ac dicere formas substantiales effici a prima causa. Quod etiam docuit Philoponus, I Phys., in fine, ubi ait formas substantiales provenire ab universali naturae artifice. Themist. vero, lib. suo I de Anima, c. 24, et lib. III, c. 52, dicit provenire ab anima mundi. Avicenna vero, ut supra citavimus, dicit provenire ab

De ellos se aparta Escoto, pues dice que el agente separado no produce todas las formas, sino muchas y las más perfectas, incluso materiales; pero también esto parece constituir un inconveniente mayor; pues, como quiera que todas estas formas se educen de la potencia de la materia, para su producción no se requiere una virtud infinita; consiguientemente, ¿por qué algunas formas tienen poder para producir formas semejantes a sí mismas y no otras, sobre todo aquellas que son más perfectas? Por eso, esta experiencia es la que, según parece, confirma en grado sumo la presente opinión, ya que, en verdad, las razones no son muy eficaces, como luego veremos.

14. Pero antes de resolver este punto es preciso proponer uno segundo, que indicamos en la razón que arriba elaboramos en favor de la primera opinión, y que importa mucho para entender y defender rectamente la segunda, aunque parece que sus autores lo han omitido casi por completo, a saber: suponiendo que los accidentes sean instrumentos que llegan de manera inmediata y esencial hasta la educción de la forma sustancial, ¿son instrumentos separados de las mismas formas en lo que atañe a la causalidad, o están unidos a ellas? Y, consecuentemente, ¿se dice que la forma sustancial es principio principal de esta acción sólo de manera remota y radical, o influye también en acto, próxima y esencialmente? En verdad, todos los autores de la segunda sentencia parecen estimar que los accidentes son instrumentos separados; en efecto, las razones aducidas y las experiencias, si demuestran algo, apoyan en gran medida la probabilidad de esto, pues parece que los accidentes engendran la sustancia, incluso cuando no hay sustancia alguna que concurra con ellos. Así piensan, además de los autores citados, el Paludano, *In IV*, dist. 12, q. 4, a. 1, concl. 3; y, en el mismo lugar, Ricardo, a. 3, q. 2; Tomás de Argent., q. 1; Mayor, q. 1; el Hispalense, q. 1, a. 3, not. 3; Alberto, a. 16. Todos ellos hablan de las especies sacramentales, que permanecen sin la sustancia; y les atribuyen el tener, por virtud de la sustancia, la misma eficiencia que pueden poseer cuando están unidas a ella; también desarrolla ampliamente este punto Egidio, teor. 48, *De Eucharistia;* asimismo Zimara, teor. 114, tratando por extenso la proposición de Averroes *uno mismo es el agente que*

infima intelligentia. A quibus differt Scotus, quod non omnes formas, sed plures et perfectiores etiam materiales dicit fieri ab agente separato, quod etiam videtur maius inconveniens; nam cum hae omnes formae educantur de potentia materiae, non requiritur virtus infinita ad earum effectionem; cur ergo quaedam ex formis habent vim ad efficiendas sibi similes, et non aliae, et praesertim illae quae perfectiores sunt? Quapropter haec experientia est quae maxime videtur hanc sententiam confirmare; nam rationes certe non sunt adeo efficaces, ut mox videbimus.

14. Prius vero quam hunc punctum definiamus, necesse est proponere secundum, quem attigimus in ratione superius facta in favorem prioris sententiae, et multum refert ad intelligendam recteque defendendam posteriorem sententiam, quamquam ab eius auctoribus fere omnino praetermissus esse videatur, scilicet: supposito quod accidentia sint instrumenta immediate et per se attingentia eductionem formae substantialis, an sint instrumenta separata ab ipsis formis quoad causalitatem, an vero coniuncta. Et consequenter an forma substantialis dicatur principium principale huius actionis solum remote et radicaliter, an vero etiam proxime et per se actu influens. Et quidem auctores omnes posterioris sententiae videntur censere accidentia esse instrumenta separata; nam rationes adductae et experientiae, si quid probant, hoc maxime suadent, nam videntur accidentia generare substantiam, etiam quando nulla est substantia quae cum illis concurrat. Et ita sentiunt, praeter citatos auctores, Palud., In IV, dist. 12, q. 4, a. 1, concl. 3; et ibi Richard., a. 3, q. 2; et Thomas de Argent., q. 1; Maior, q. 1; Hispal., q. 1, a. 3, notab. 3; Albert., a. 16. Qui omnes loquuntur de speciebus sacramentalibus, quae sine substantia manent; et illis tribuunt quod eamdem efficientiam habeant in virtute substantiae, quam habere possunt quando illi coniunctae sunt, quod late declarat etiam Aegidius, theor. 48, de Eucharistia; Zimara etiam theor. 114, fuse tractans propositionem illam Averrois, *idem esse agens disponens materiam et introdu-*

dispone la materia e introduce la forma, estima que toda la acción procede inmediatamente de las cualidades, mientras que de la forma sólo proviene en cuanto comunica a la cualidad su virtud activa. Lo mismo expone extensamente Cayetano, I, q. 53, a. 3.

A pesar de todo, esta opinión entraña las dificultades antes señaladas al confirmar la opinión de Escoto en el punto anterior; pues no se ve cómo pueda la forma sustancial traspasar (por así decirlo) todo su poder activo a la forma accidental, de suerte que, aun pereciendo (si preciso fuera) la forma sustancial y conservándose sola la accidental, ésta sola pueda producir una forma sustancial más perfecta que ella, siendo así que no tiene en acto un ser tan perfecto ni es ayudada en acto por una forma superior.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

15. A causa de estos inconvenientes, considero difícil emitir un juicio en medio de las opiniones dichas; no obstante, expondré brevemente lo que pienso. Afirmo, pues, en primer lugar: no debe negarse que los accidentes sean de tal manera instrumentos en la producción de la sustancia que lleguen próxima y esencialmente hasta la educción de la forma sustancial. Se prueba, primero, por el común sentir de tantos filósofos, que no ha de rechazarse con facilidad siempre que no se ofrezca una razón evidente en contrario. Segundo, porque la experiencia, que en sumo grado sirve de apoyo a la filosofía, corrobora en gran medida esta afirmación y nada hay que la contradiga, como se patentizará al resolver las objeciones adversas. Tercero, porque, de no ser así, muchas veces resultará necesario atribuir toda la eficiencia de la sustancia a las causas universales, e incluso a la primera, cosa que en filosofía debe evitarse en la medida de lo posible, pues la recta disposición del universo exige que se haga mediante las causas segundas todo lo que cómoda y connaturalmente pueda hacerse. Cuarto y último, porque este modo de eficiencia es congruente con la naturaleza de la forma accidental, que se confiere a la sustancia no sólo para su ornato y embellecimiento, sino también para que ejerza sus acciones, como consta por inducción de otras acciones.

cens formam, sentit totam actionem esse immediate a qualitatibus, a forma autem nonnisi in quantum virtutem suam agendi communicat qualitati. Idem late Caiet., I, q. 53, a. 3. Nihilominus tamen haec sententia habet difficultates supra tactas inter confirmandum opinionem Scoti in superiori puncto, quia non apparet quomodo possit forma substantialis transfundere (ut ita dicam) totam suam vim agendi in accidentalem formam, ita ut pereunte etiam (si opus sit) substantiali forma, et conservata sola accidentali, possit haec sola efficere substantialem formam perfectiorem se, cum actu non habeat esse tam perfectum neque actu iuvetur a superiori forma.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. Propter has difficultates difficile censeo iudicium ferre inter has sententias; breviter tamen quod sentio proponam. Dico ergo primo negandum non esse quin accidentia ita sint instrumenta ad producendam substantiam ut proxime et per se attingant eductionem formae substantialis. Probatur primo ex communi sententia tot philosophorum, quae non est facile reiicienda ubi evidens ratio in contrarium non occurrit. Secundo, quia experientia, cui philosophia maxime nititur, hoc multum confirmat et nihil est quod repugnet, ut patebit solvendo obiectiones in contrarium. Tertio, quia alioqui saepe erit necessarium totam efficientiam substantiae tribuere causis universalibus, vel etiam primae, quod in philosophia vitandum est quoad fieri possit, quia recta dispositio universi postulat ut per causas secundas fiat quidquid commode et connaturaliter fieri potest. Quarto denique, quia hic modus efficientiae consentaneus est naturae accidentalis formae, quae substantiae datur non solum ad ornamentum et pulchritudinem, sed etiam ad exercendas actiones suas, ut de aliis actionibus inductione constat.

16. Se dirá que no hay paridad de razón entre esta acción y otras, pues otras son accidentales, como la intelección, la visión, el calentamiento, etc., y ésta, en cambio, es sustancial, o sea, que acaba esencial y primariamente en neos para otras acciones, no lo son para ésta, ya que el principio activo un término sustancial; por ello, aunque los accidentes sean instrumentos idópróximo debe ser proporcionado a la acción, por lo cual, si la acción es de orden superior, también debe serlo el principio. Por ejemplo: siendo la intelección una acción espiritual, la naturaleza no habría dado un principio apto para ella si hubiese conferido una potencia o un instrumento material, aun cuando el alma, que es el principio principal, sea espiritual; de igual manera, pues, el accidente no será un instrumento acomodado a la acción sustancial, aunque la forma sea sustancial.

A esto puede responderse, siguiendo a Cayetano, I, q. 54, a. 3, que la generación sustancial no es una acción u operación en sentido propio, sino que es el término de un movimiento o alteración precedente, y por ello el principio de la alteración es instrumento o principio aptísimo de la generación. Semejante respuesta es aceptada por algunos modernos de tal manera que casi llegan a basar en ella toda la probabilidad de la opinión de Santo Tomás acerca de esta eficiencia de los accidentes; y consideran que, con anterioridad a Escoto, nadie estableció esta acción como distinta de la alteración. Me sorprende, sin embargo, que hayan podido inclinarse a esta sentencia que, a mi juicio, es contraria a la doctrina aristotélica, a los principios de sus propios defensores y a la razón evidente. Porque Aristóteles, en todo el lib. I de la *Física,* y en el I *De Generat.,* trata sobre todo de distinguir la generación sustancial de la alteración; y en el V de la *Física,* al decir que el movimiento propiamente dicho pertenece esencialmente a tres predicamentos, afirma que no es el movimiento, sino la mutación lo que se ordena a la sustancia, ya que no procede de un sujeto a otro sujeto, sino de un ente en potencia a un ente absoluto. Por eso, en los mismos lugares, distingue entre principios de la generación y principios de los demás movimientos, que son la propia materia en cuanto es pura potencia, la forma sustancial y la privación.

16. Dices esse disparem rationem de hac actione et de aliis; nam aliae actiones sunt accidentales, ut intellectio, visio, calefactio, etc. Haec autem actio est substantialis, id est, per se primo terminata ad substantialem terminum; et ideo, licet ad alias actiones accidentia sint apta instrumenta, non vero ad hanc, quia principium proximum agendi debet esse proportionatum actioni, et ideo si actio sit superioris ordinis, etiam principium esse debet. Ut, verbi gratia, quia intellectio est spiritualis actio, non dedisset natura aptum principium ad illam si potentiam seu instrumentum materiale contulisset, etiamsi anima, quae est principale principium, sit spiritualis; sic ergo ad substantialem actionem non erit accidens accommodatum instrumentum, etiamsi forma sit substantialis. Ad hoc responderi potest ex Caietano, I, q. 54, a. 3, generationem substantialem non esse propriam operationem vel actionem, sed esse terminum praecedentis motus seu alterationis, et ideo principium alterationis esse aptissimum instrumentum aut principium generationis. Quam responsionem aliqui moderni ita amplectuntur ut in ea fere fundent totam probabilitatem sententiae D. Thomae de hac efficientia accidentium; et existimant ante Scotum neminem posuisse hanc actionem ab alteratione distinctam. Miror tamen quod potuerint in hanc sententiam induci, quae mihi videtur et doctrinae Aristotelis et eorumdem principiis et evidenti rationi contraria. Aristoteles enim, toto I lib. Phys., et I de Generat., hoc praecipue agit ut generationem substantialem ab alteratione distinguat; et in V Phys., cum ad tria paedicamenta dicat esse per se motum proprie dictum, ait ad substantiam non esse motum, sed mutationem, quia non est ex subiecto in subiectum, sed ex ente in potentia in ens simpliciter. Unde eisdem locis distinguit principia generationis a principiis aliorum motuum, quae sunt propria materia, ut est pura potentia, et substantialis forma, et privatio.

17. *Si la generación es, y de qué modo es, término de la alteración.*— Además, los autores indicados usan las palabras en sentido equívoco cuando dicen que la generación es término del movimiento o alteración; porque puede llamarse término intrínseca y propiamente, y así es falso por completo; en efecto, tal término de la alteración no es sino la cualidad que mediante ella se hace; más aún: en general es imposible que una acción sea término de algún movimiento, ya que pertenece a la razón intrínseca de la acción el ser tránsito (hacia algo) y el no hacerse mediante otra acción, sino por sí misma. De otra manera puede decirse término de un movimiento sucesivo en sentido de que es una mutación instantánea que termina extrínsecamente el movimiento. Y esto puede entenderse de dos modos. Primero, tomando la alteración como cierta mutación indivisible o como cierto ser modificado, el cual pertenece reductivamente al mismo movimiento y en la realidad tiene igual naturaleza que los seres modificados que continúan el movimiento. Esto no puede decirse de la generación con respecto a la alteración precedente, ya que no tiene la misma naturaleza que esa alteración ni se reduce a ella en manera alguna. Además, porque la mutación que termina el movimento dentro de su razón o ámbito, contribuye en algo a consumar el término del movimiento dentro de su propia razón y entidad; así, el ser modificado en el que primeramente no hay movimiento local, consuma aquel «donde» que se hace mediante dicho movimiento, y en ese instante comienza a existir, siendo así que antes todavía no existía; lo mismo ocurre, proporcionalmente, en la alteración, pues en aquel instante se produce algún término de la cualidad, que antes no existía. En cambio, por la generación no se produce término alguno de la cualidad que, de manera intrínseca y dentro de su propio género, pertenezca a su consumación, sino que se produce una nueva forma de orden superior. Consiguientemente, no puede decirse que la generación sea, en este sentido, término del movimiento o de la alteración. Por tanto, desde otro punto de vista puede decirse término extrínseco sólo a causa de una consecución o concomitancia inmediata. Y este sentido es cierto, a pesar de lo cual no impide que la generación sea una acción distinta; pues de este modo la iluminación es término del movimiento y es una acción propia. Y la creación del alma racio-

17. *Generatio an et qualiter terminus alterationis.*— Deinde alii auctores aequivoce utuntur vocibus cum aiunt generationem esse terminum motus seu alterationis; nam potest dici terminus intrinsece et proprie, et sic est plane falsum; nam talis terminus alterationis non est nisi qualitas quae per eam fit; immo in universum impossibile est actionem esse terminum alicuius motus, quia de intrinseca ratione actionis est ut sit via et quod non per aliam actionem fiat, sed per seipsam. Alio modo dici potest terminus successivi motus tamquam mutatio instantanea extrinsece terminans motum. Quod duobus modis potest intelligi. Primo, quod illa sit quaedam indivisibilis mutatio seu quoddam mutatum esse quod reductive pertinet ad eumdem motum et in re est eiusdem rationis cum mutatis esse continuantibus motum. Et hoc dici non potest de generatione respectu alterationis praecedentis, quia neque est eiusdem ordinis cum alteratione neque ad illam ullo modo reducitur. Et praeterea, quia mutatio terminans motum intra rationem seu latitudinem eius, confert aliquid ad consummandum terminum motus intra propriam rationem et entitatem; ut mutatum esse in quo primo non est motus localis consummat illud Ubi quod per talem motum fit, et in eo instanti incipit esse, cum antea nondum esset; et idem est proportionaliter in alteratione, quia in eo instanti fit aliquis terminus qualitatis, qui antea non erat. Per generationem autem non fit aliquis terminus qualitatis intrinsece et intra proprium genus pertinens ad consummationem eius, sed fit nova forma altioris rationis. Ergo non potest generatio hoc modo dici terminus motus seu alterationis. Alio igitur modo dici potest terminus extrinsecus tantum propter immediatam consecutionem vel concomitantiam. Et hic sensus est verus; tamen hoc non impedit quominus generatio sit actio distincta; sic enim illuminatio est terminus motus, et est propria actio. Et creatio animae rationalis potest

nal puede decirse, de esta manera, término de la generación por lo que atañe a la alteración precedente, sin que nadie niegue que sea una acción distinta; lo mismo sucede, *a fortiori*, con la unión de dicha alma al cuerpo, ya que esta acción es posterior a la creación del alma. Así, pues, si la generación del hombre es una acción distinta de la alteración, aun cuando sea término en el sentido indicado, igual sucederá, con mayor motivo, en las demás. Y esto es sumamente necesario si suponemos (como suponen los autores aludidos) que en el instante de la generación dejan de existir toda la alteración precedente y su término intrínseco; pues así la generación no puede llamarse término sino porque sucede inmediatamente a dicha alteración; por tanto, la generación no puede menos de ser una acción nueva, ya que la inmediata consecución de uno después de otro no elimina la novedad ni la distinción de la acción.

18. En consecuencia, argumento finalmente *a priori:* la generación es real y esencialmente distinta de toda la alteración precedente; luego es esencialmente una propia y nueva acción. El antecedente es manifiesto, ya que es educción de una forma nueva realmente distinta de la anterior y se realiza en un sujeto distinto, a saber, en la materia prima inmediatamente; en cambio, la alteración se produce o en todo el compuesto o, al menos, en la materia mediante la cantidad. Por último, porque toda la alteración precede en duración y, según una opinión probable, ni siquiera permanece su término intrínseco. Se demuestra la consecuencia: es educción de una forma nueva aquella acción que tiende esencial y primariamente a un nuevo compuesto esencialmente uno; luego es esencialmente una nueva acción. Quizá digan que no es una acción propia, sino cierta resultancia de la alteración anterior. Pero esto no puede afirmarse, sobre todo si suponemos que los accidentes que precedieron en lo corrompido no permanecen en lo generado; pues no se dice que una forma resulte de una acción sino en cuanto resulta de su término, ya que cada acción se detiene próximamente en su término, por lo que de ella no resulta nada mediatamente sino en cuanto resulta de su término; si, pues, en el instante de la generación no permanecen ni la alteración ni su término, ¿cómo es posible que de ella resulte una forma sustancial? Acaso respondan: porque le sucede de manera natural. Mas eso no es

hoc modo dici terminus generationis quoad alterationem praecedentem, quam nemo negabit esse actionem distinctam, et a fortiori idem est de unione illius animae ad corpus, cum haec sit posterior actio quam creatio animae. Si ergo generatio hominis est actio distincta ab alteratione, licet sit terminus illo modo, idem a fortiori erit in reliquis. Atque hoc maxime necessarium est, si supponamus (ut dicti auctores supponunt) in instanti generationis totam praecedentem alterationem et intrinsecum terminum eius desinere esse; sic enim generatio non potest dici terminus nisi quia immediate succedit post illam alterationem; ergo illa non potest non esse nova actio, quia immediata consecutio unius post aliud non tollit novitatem et distinctionem actionis.

18. Unde tandem argumentor a priori, quia generatio est realiter essentialiterque distincta a tota alteratione praecedenti; ergo est per se propria et nova actio. Antecedens patet, quia est eductio novae formae realiter distinctae a praecedenti et fit in subiecto distincto, scilicet in materia prima immediate; alteratio vero fit, vel in toto composito, vel saltem in materia, media quantitate. Denique, quia tota alteratio duratione praecedit, et iuxta probabilem opinionem etiam eius intrinsecus terminus non manet. Consequentia vero probatur, quia illa actio est eductio novae formae, quae per se primo tendit ad novum compositum per se unum; ergo est per se nova actio. Dicent fortasse non esse propriam actionem, sed resultantiam quamdam ex priori alteratione. Sed hoc dici non potest, praesertim si supponamus accidentia quae praecesserunt in corrupto non manere in genito; nam aliqua forma non dicitur resultare ex aliqua actione nisi quatenus resultat ex termino eius, quia unaquaeque actio proxime sistit in suo termino. Unde nihil resultat ex illa mediate nisi quatenus resultat ex termino eius; si ergo in instanti generationis neque alteratio nec terminus eius manet, quomodo ex illa resultare potest substantialis forma? Dicent fortasse, quia naturaliter succedit illi. At hoc

resultar, puesto que la resultancia expresa un cierto modo de eficiencia por dimanación natural, la cual no puede darse entre cosas que se suceden próximamente, cuando a la desaparición de una sigue la otra; de lo contrario, también podría decirse que la forma de lo generado resulta de la forma de lo corrompido. Por tanto, esta sucesión no elimina la necesidad de una nueva acción, sino que la requiere en sumo grado para que en virtud de ella pueda introducirse una forma por la que se expulse la otra y, consiguientemente, los accidentes, si de ella dependían.

19. Por eso, también se expresan menos consecuentemente quienes, opinando, por otra parte, que los accidentes que existieron en lo generado no permanecen en lo corrompido, dicen que la forma sustancial resulta en la materia por la virtud instrumental de los accidentes que se introducen mediante el movimiento una vez que llegan a un cierto término; pues si tales accidentes ya no existen, ¿cómo pueden constituir una virtud instrumental? De igual modo, aquellos que llegan a un cierto término intrínseco no son los mismos que antes, y según tal término son consecuencia de la forma, de acuerdo con aquella opinión; luego no pueden ser instrumentos en orden a ella. Además —como indicamos arriba al tratar de la materia de los accidentes—, aun cuando permanezcan los mismos accidentes, no pueden ser instrumentos para la forma sustancial porque no tienen ninguna propia acción previa mediante la cual sean elevados a producir un efecto del agente principal. Por ese motivo, esta eficiencia instrumental no debe atribuirse a los accidentes que se hacen en el paciente y disponen la materia, sino a los accidentes que se encuentran en el agente y de los que proceden aquellos otros. De aquí se infiere también que no pueda decirse con verdad que la forma sustancial resulte de los accidentes que preparan la materia. Por último, sea lo que fuere del nombre «resultancia», y de si los accidentes del paciente tienen también eficiencia en la educción de la forma, no puede negarse que dicha educción es una acción nueva y eminentemente intentada por sí misma, ya que es acción en sentido propio aquella que se realiza en virtud de la sustancia; pues la alteración es la acción propia del accidente considerado en sí mismo y es como un medio ordenado a la generación, que es la acción a que

non est resultare, nam resultantia dicit aliquem modum efficientiae per naturalem dimanationem, quae esse non potest inter res quae proxime sibi succedunt, quando uni pereunti succedit altera; alias etiam ex forma corrupti dici posset resultare forma geniti. Quapropter haec successio non tollit necessitatem novae actionis, sed illam maxime requirit, ut ex vi eius possit forma introduci qua expellatur altera, et consequenter accidentia, si ab illa pendebant.

19. Unde minus etiam consequenter loquuntur qui, cum alias opinentur accidentia quae fuerunt in genito non manere in corrupto, dicunt formam substantialem resultare in materia virtute instrumentali accidentium quae introducuntur per motum, cum primum ad certum terminum perveniunt; nam si illa iam non sunt, quomodo esse possunt instrumentaria virtus? Item illa quae perveniunt ad certum terminum intrinsecum non sunt eadem quae antea erant, et secundum illum terminum consequuntur formam, iuxta illam sententiam; non ergo possunt esse instrumenta ad illam. Et praeterea, ut supra disputando de materia accidentium tetigimus, etiamsi eadem accidentia maneant, non possunt esse instrumenta ad substantialem formam, quia nullam habent propriam actionem praeviam, qua mediante eleventur ad effectum principalis agentis. Quapropter haec instrumentaria efficientia non accidentibus quae in passo fiunt et materiam disponunt, sed accidentibus quae sunt in agente, a quibus illa alia procedunt, tribuenda est. Ex quo etiam fit ut non possit vere dici forma substantialis resultare ab accidentibus disponentibus materiam. Denique, quidquid sit de nomine resultantiae, et quidquid sit an accidentia passi habeant etiam efficientiam in eductione formae, negari non potest quin illa eductio sit nova actio et maxime per se intenta, quia illa est propria actio, quae fit in virtute substantiae; nam alteratio est actio propria ipsius accidentis secundum se et est quasi medium ordinatum ad generationem, quae est actio per se primo intenta.

esencial y primariamente se tiende. Así también, la nutrición es propia y esencialmente acción, y el aumento —como atestigua Aristóteles— es esencialmente movimiento, aunque ni una ni otro se lleve a cabo sin una alteración previa y mediante las disposiciones con las que pueda engendrarse la sustancia parcial.

20. Consiguientemente, hay que responder de otra manera a la objeción propuesta, concediendo que la acción por la que se educe la forma sustancial es sustancial por parte del término y es más noble que cualquier acción o alteración que pueda realizar el accidente por su virtud. No fue Escoto el único en descubrir esto, sino que antes de él lo enseñaron Aristóteles, en su *Física*, lib. II, text. 14, y lib. VIII, text. 62; Averroes, lib. IV *Phys.*, com. 129; Simplicio, lib. V *Phys.*, text. 8. Y lo mismo sostuvieron, después de Escoto, muchos tomistas, como puede verse en Capréolo, *In I*, dist. 13, a. 3, ad argum. contra 1 concl.; Soncinas, VII *Metaph.*, q. 22; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 17. A pesar de todo, dicen —y con acierto— estos autores que un accidente proporcionado a la forma sustancial puede, por su naturaleza, ser instrumento acomodado a tal acción; porque, si bien en la razón de ser la forma accidental es de orden inferior que la sustancial, no obstante guardan proporción en el modo de ser, si ambas dependen de la materia; y, de manera semejante, tienen cierta adecuación en lo que atañe a la disposición y a la forma, y por la misma razón pueden estar proporcionadas en la razón de la virtud instrumental y de la acción o término; pues, así como es connatural a la sustancia el obrar mediante accidentes que le sean proporcionados, igualmente le es conatural ser producida por disposiciones accidentales adecuadas a ella que actúen en calidad de instrumento acomodado. Por este motivo, no hay semejanza con lo que se objetaba de la potencia material respecto de la intelección espiritual, ya que en ese caso no habría proporción alguna ni en la razón de sujeto ni en la razón de disposición ni en otro género, por lo que no sería un principio acomodado; tanto más cuanto que el entendimiento no es sólo instrumento, sino también, a su manera, principio principal de la intelección que le es connatural, como diré en la sección siguiente.

Sicut etiam nutritio est proprie ac per se actio, et augmentatio, teste Aristotele, est per se motus, quamvis neutra fiat nisi praevia alteratione et mediis dispositionibus cum quibus possit partialis substantia aggenerari.

20. Aliter ergo respondendum est propositae obiectioni, concedendo actionem qua educitur forma substantialis esse substantialem ex parte termini et esse nobiliorem omni actione vel alteratione quam accidens potest virtute sua praestare, quod non solus Scotus invenit, sed ante eum docuerunt Aristoteles, lib. II Phys., text. 14, et lib. VIII, text. 62; Averr., IV lib. Phys., comm. 129; Simplic., lib. V Phys., text. 8. Idemque secuti sunt post Scotum multi ex thomistis, ut videre est in Capreol., In I, dist. 13, a. 3, ad argum. contra 1 conclus.; Soncin., VII Metaph., q. 22; Ferr., II cont. Gent., c. 17. Et nihilominus dicunt, et recte, hi auctores accidens proportionatum formae substantiali posse esse ex natura sua instrumentum accommodatum ad talem actionem; quia, licet in ratione entis sit inferioris ordinis forma accidentalis comparata ad substantialem, tamen in modo essendi habent proportionem, si utraque sit pendens a materia; et similiter commensurantur in ratione dispositionis et formae, et eadem ratione possunt proportionari in ratione instrumentariae virtutis et actionis seu termini; nam, sicut est connaturale substantiae operari per accidentia sibi proportionata, ita est connaturale illi fieri per accidentales dispositiones sibi proportionatas tamquam per instrumentum accommodatum. Quapropter non est simile quod obiiciebatur de potentia materiali respectu intellectionis spiritualis, quia ibi nulla esset proportio, nec in ratione subiecti nec in ratione dispositionis aut in alio genere; et ideo non esset accommodatum principium. Eo vel maxime quod intellectus non est tantum instrumentum, sed suo etiam modo principale principium intellectionis sibi connaturalis, ut sequenti sectione dicam.

21. *Si los accidentes llegan efectivamente hasta la generación del hombre.*— Mas podrá alguno insistir diciendo que, al menos en la generación humana, los accidentes no son instrumentos aptos para que puedan llegar de manera inmediata hasta la acción por la que se genera el hombre, ya que dicha acción es la unión del alma racional con la materia, y mediante ella se produce próximamente un modo de unión de la misma alma, modo que es inmaterial por tener real identidad con el alma; luego también es espiritual esa acción unitiva, ya que se identifica con su término próximo y formal; luego un accidente material no puede ser instrumento para tal acción.

Se responde, en primer lugar, concediéndolo todo. Porque en la conclusión no hemos afirmado que los accidentes sean instrumentos para unir cualquier forma sustancial con la materia, sino para educir la forma sustancial que ciertamente sea educible; ahora bien, para unir una forma racional basta que los accidentes del semen concurran efectivamente a la disposición y organización del cuerpo, y que, en cambio, las disposiciones causen y exijan dicha unión de manera sólo material; y esto es suficiente para afirmar que el hombre engendra al hombre, aunque Dios solo, que crea el alma, sea quien efectivamente la une también, como sostuvo Escoto, *In IV*, dist. 43, q. 3, a. 3; opinión que considera probable igualmente Ricardo, en el lugar citado, a. 3, q. 2. Lo mismo supone también Enrique, *Quodl. XI*, q. 14, al afirmar que el alma racional, creada por solo Dios en un cuerpo dispuesto por el agente natural, se une a sí misma sin nueva eficiencia de un agente extrínseco, sino como por una natural resultancia de unión que procede de la misma alma; pues de dicha sentencia se sigue también que, en la generación humana, el agente próximo no llega con su eficiencia hasta la unión del alma y el cuerpo de manera inmediata, sino sólo remotamente por razón de las disposiciones; sostienen asimismo esta opinión los Conimbricenses, lib. I *Phys.*, q. 11, a. 3.

En segundo lugar, si alguien quisiera defender que los accidentes llegan instrumentalmente hasta esa unión, cosa que defiende Capréolo, *In II*, dist. 15, q. única, a. 3, y con mayor claridad *In IV*, dist. 43, a. 3, a los argumentos de Enrique y de Auréolo contra la 2.ª conclusión, puede responderse que tal unión,

aun siendo en sí inmaterial, no obstante participa de algunas propiedades de la cosa material, sobre todo el depender de la materia en su hacerse y en su ser, a causa de la esencial y actual relación a ella; de aquí que tenga también como una cierta extensión recibida de ella; y por este motivo puede ocurrir que los accidentes materiales sean elevados como instrumentos para realizar dicha unión, lo cual no resultará difícil para quienes creen que el fantasma material es instrumento en la producción de la especie espiritual.

Segunda afirmación

22. *La forma instrumental no es razón suficiente de obrar si no está unida a una forma que sea razón principal.*— Afirmo en segundo lugar: no debe negarse que la forma sustancial tiene su eficiencia propia y principal en lo que respecta a educir una forma semejante de la potencia de la materia, influyendo inmediatamente por sí misma junto con el principio accidental e instrumental, si en la realidad está unida y suficientemente aproximada a él, de donde resulta que, en esta eficiencia, el accidente se comporta como instrumento unido a la forma, y no como totalmente separado en lo que concierne a la causalidad. Toda esta conclusión, y su alcance y sentido, quedan suficientemente explicados, según creo, en lo que precede. Y se ponen aún más de manifiesto; pues cuando se genera, por ejemplo, fuego de una estopa cercana a él, decimos que el fuego generante influye en la acción que termina de manera intrínseca en la educción de la forma sustancial, no sólo instrumentalmente por medio de su calor, sino también principalmente por su forma sustancial; y no sólo de manera mediata y remota, en cuanto confiere a su calor aquel ser y aquella virtud por la que causa, sino también porque influye próximamente, en su género, junto con su calor. Y afirmamos que esto mismo se cumple en cualquier educción de una forma sustancial, si por otra parte no hay impedimentos que provengan del agente, ya por carencia de existencia, ya por distancia local.

También el fundamento de la presente afirmación, expuesta de este modo, ha quedado insinuado anteriormente y estriba en dos principios. Uno es que la

21. *An generationem hominis accidentia attingant effective.*— Sed potest quis instare quod, saltem in generatione hominis, non sint accidentia apta instrumenta ut possint immediate attingere actionem qua generatur homo, quia illa actio est unitio animae rationalis ad materiam, per quam proxime fit modus unionis eiusdem animae, qui modus immaterialis est, cum realiter idem sit cum ipsa anima; ergo et illa actio unitiva est spiritualis, nam est idem cum suo proximo ac formali termino; ergo non potest accidens materiale esse instrumentum ad talem actionem. Respondetur primo concedendo totum; nam in conclusione non diximus accidentia esse instrumenta ad uniendam quamcumque formam substantialem cum materia, sed ad educendam formam utique educibilem; ad uniendam autem rationalem formam satis est quod accidentia seminis concurrant effective ad disponendum et organizandum corpus, dispositiones autem ipsae materialiter tantum causent et exigant illam unionem; quod satis est ut homo dicatur generare hominem, quamvis solus Deus, qui creat animam, effective etiam illam uniat, ut tenuit Scotus, In IV, dist. 43, q. 3, a. 3; et idem censet probabile ibi Richardus, a. 3, q. 2. Idem etiam supponit Henric., Quodl. XI, q. 14, dum ait animam rationalem, creatam a solo Deo in corpore disposito ab agente naturali, seipsam unire absque efficientia nova extrinseci agentis, sed quasi per naturalem resultantiam unionis ab ipsa anima; nam ex illa sententia etiam sequitur proximum agens in generatione humana non attingere immediate sua efficientia unionem animae ad corpus, sed solum remote ratione dispositionum; quam opinionem tenent etiam Conimbricenses, lib. I Phys., q. 11, a. 3. Secundo, si quis defendere velit accidentia attingere instrumentaliter hanc unionem, quod tenet Capreolus, In II, dist. 15, q. unic., a 3, et clarius In IV, dist. 43, a. 3, ad argument. Henrici et Aureoli contra 2 concl., responderi potest illam unionem, tametsi in se immaterialis sit, participare tamen aliquas proprietates rei materialis, praesertim quod a materia pendet in fieri et esse propter essentialem et actualem habitudinem ad illam; unde etiam habet quamdam extensionem ex parte illius; et propter hanc causam fieri posse ut accidentia materialia eleventur ut instrumenta ad illam unionem faciendam, quod non videbitur difficile iis qui credunt materiale phantasma esse instrumentum ad efficiendam speciem spiritualem.

Secunda assertio

22. *Instrumentalis forma non est sufficiens ratio agendi non adiuncta forma quae sit ratio principalis.*— Dico secundo: negandum non est quin forma substantialis suam habet propriam et principalem efficientiam circa eductionem similis formae de potentia materiae, immediate per seipsam simul influendo cum accidentali et instrumentali principio, si in re coniuncta illi sit et sufficienter approximata, quo fit ut accidens in hac efficientia se gerat ut instrumentum coniunctum formae et non ut omnino separatum quoad causalitatem. Tota haec conclusio et intentio ac sensus eius, satis, ut opinor, declarata sunt in superioribus. Et amplius manifestantur; nam quando ignis, verbi gratia, generatur ex stupa sibi propinqua, dicimus ignem generantem non solum per calorem suum instrumentaliter, sed etiam per suam formam substantialem principaliter influere in actionem, quae ad eductionem formae substantialis intrinsece terminatur; non tantum mediate et remote, quatenus dat suo calori illud esse et illam virtutem per quam causat, sed etiam quia proxime in suo genere simul influit cum suo calore. Et hoc ipsum servari dicimus in omni eductione formae substantialis, si aliunde ex parte agentis non sit impedimentum, vel ob carentiam existentiae vel ob distantiam loci. Fundamentum etiam huius assertionis sic expositae in superioribus insinuatum est consistitque in duobus principiis. Unum est, formam in-

forma instrumental, por sí sola y como desprovista del actual influjo del agente principal, no puede ser suficiente, en cuanto causa próxima, para producir una forma que la aventaje en perfección. A mi juicio, este principio es casi evidente por sus mismos términos; en efecto, si aquella forma no recibe entonces en acto la ayuda de una superior, únicamente influye por aquello que posee en acto; y, como eso es algo imperfecto, por sí solo no puede producir algo más perfecto. Además, es contradictorio que el calor produzca una forma sustancial por su propia virtud sola; mas cuando obra por sí solo, sin influjo de una forma superior, únicamente obra por su propia virtud, puesto que no tiene ninguna otra fuera de la que es connatural a su entidad, es decir, de la que posee por razón de su propio ser. Ahora bien, el que tenga este ser recibido de la forma de fuego, o el que por su naturaleza sea una facultad suya, o el que sustituya a aquél para obrar como en su nombre, todo esto (repito), puesto que sólo añade al calor ciertas relaciones o denominaciones, no puede bastar para que el calor solo, desprovisto (por así decirlo) de todo auxilio superior, sea un principio próximo e inmediato suficiente para tal acción. Además, porque, de lo contrario, el calor sería virtud productiva de la sustancia de igual modo que es virtud productiva del calor; pero consta, por la misma superioridad de la sustancia, que esto es muy absurdo. La consecuencia es patente, ya que el calor tiene ambas cosas en cuanto es cierta virtud de la sustancia y de ella participa su ser. Finalmente, puesto que la virtud activa del calor, desde cualquier punto de vista, no es otra cosa que su entidad y perfección, y puesto que ésta es mucho menor que la de la forma sustancial, no es posible entender con bastante claridad cómo se traspase al calor toda la virtud que, por sí sola, sea suficiente para la educción de la forma sustancial; consiguientemente, el calor solo no puede desempeñar la función de todo el principio principal.

23. *La forma sustancial material constituye un supuesto capaz de obrar.*— El otro principio en que se basa la afirmación establecida es que este modo de actividad, absolutamente hablando, puede convenir a la forma sustancial material, si por otra parte no faltan las condiciones generales que se requieren para la operación. Y parece que este principio se ha probado suficientemente con las

strumentariam, per se solam et quasi destitutam ab actuali influxu principalis agentis, non posse esse sufficientem in ratione causae proximae ad efficiendam formam se nobiliorem. Quod principium videtur mihi fere ex terminis notum, quia si illa forma tunc non iuvatur actu a superiori, tantum influit per id quod in se actu habet; cum ergo illud sit quid imperfectum, non potest per se solum efficere aliquid perfectius. Item repugnat calorem efficere formam substantialem sola propria virtute; sed quando se solo operatur sine influxu superioris formae, tantum operatur propria virtute, quia nullam aliam habet, nisi illam quae connaturalis est entitati seu quam habet ex vi sui proprii esse. Quod autem habeat hoc esse a forma ignis, aut quod natura sua sit facultas eius, aut quod vice illius substituatur ut quasi nomine eius agat, haec (inquam) omnia cum solum addant calori relationes quasdam vel denominationes, satis esse non possunt ut solus calor destitutus (ut sic dicam) omni superiori auxilio sit sufficiens principium proximum et immediatum talis actionis. Item quia alias calor eodem modo esset virtus producendi substantiam sicut est virtus producendi calorem, quod ex ipso excessu substantiae constat esse satis absurdum. Sequela patet, quia utrumque habet calor ut est quaedam virtus substantiae et ab illa suum esse participat. Denique, cum virtus agendi caloris sub quacumque ratione nihil aliud sit quam entitas et perfectio eius, et haec longe sit minor quam in forma substantiali, intelligi satis non potest quomodo tota virtus, quae per se sola sufficiens sit ad eductionem substantialis formae, in calorem transfundatur; non igitur potest solus calor loco totius principalis principii substitui.

23. *Substantialis forma materialis constituit suppositum potens efficere.*— Alterum principium, in quo nititur assertio posita, est hunc activitatis modum, per se loquendo, posse convenire formae substantiali materiali, si aliunde non desint generales conditiones ad agendum requisitae. Hoc autem principium videtur satis probatum in ratio-

razones aducidas en último lugar en favor de la opinión de Escoto, las cuales confirma no poco Aristóteles, en II *De generat.*, textos 54 y 55, donde, reprendiendo a quienes negaban la eficiencia de las formas, dice: *A esto se añade que atribuyen de diversos modos a los cuerpos facultades instrumentales, por las que se engendran las cosas, y entretanto eliminan la causa que pertenece a la forma.* Y no basta decir que se atribuye eficiencia a las formas porque de ellas proceden las cualidaes, por cuya sola mediación ejercen todas sus acciones, ya que, según decíamos arriba, ésta no es una eficiencia propia y esencial, sino únicamente remota y radical; en efecto, la acción que nace inmediatamente de la sola forma accidental también depende de ella por sí y esencialmente como de principio próximo, por omitir el concurso de la causa universal. De ello tenemos el siguiente indicio: si Dios conserva el calor, por ejemplo, puede conservarse asimismo toda acción que proceda próximamente de él solo, como reconocen también los autores de la opinión contraria; luego es señal de que la forma sustancial no es principio esencial de tal acción; consiguientemente, si la forma nunca puede influir en acto con la facultad accidental, nunca tiene una auténtica y propia eficiencia, cosa que Aristóteles reprueba en el lugar antes citado, y se opone en no pequeño grado a la perfección de la forma sustancial.

Además, no puede mostrarse ninguna contradicción en este modo de obrar; por tanto, no hay razón para negarlo; porque arriba nos hemos valido de una ilación semejante para demostrar que las causas segundas tienen facultad operativa, ya que corresponde a la perfección de las criaturas y a la eficacia del creador el que tengan poder de comunicarse en la medida congruente a sus naturalezas; lo mismo hay que decir, pues, de las formas sustanciales en lo que respecta a esta eficiencia, si no les repugna por otra razón; ahora bien, absolutamente hablando, no puede demostrarse ninguna repugnancia, ni por parte de la forma que se educe, ni por parte de la forma educente. Lo primero es manifiesto, ya que esa forma es finita y se hace (por así decirlo) de modo finito, esto es, por educción, sin mezcla alguna de creación. Lo segundo es evidente, porque esa otra forma no es menos perfecta, ni es desproporcionada, puesto que es del mismo orden, ya que es un acto de la materia mayor o igual en perfección, y

nibus ultimo loco factis in favorem opinionis Scoti, quas non parum confirmat Aristoteles, II de Gener., text. 54 et 55, ubi, reprehendens eos qui efficientiam formarum negabant, inquit: *Huc accedit quod facultates, per quas res gignuntur, varie instrumentarias corporibus attribuunt, atque interea causam quae ad formam pertinet, auferunt.* Nec satis est dicere formis attribui efficientiam quia ab illis manant qualitates, per quas solas exercent omnes actiones suas, quia, ut supra dicebamus, haec non est propria et per se efficientia, sed tantum remota et radicalis; nam actio quae immediate oritur a sola forma accidentali a sola etiam illa per se essentialiter pendet tamquam a principio proximo, ut omittam concursum causae universalis. Cuius signum est quia si Deus conservat calorem, verbi gratia, conservari etiam potest omnis actio quae ab illo solo proxime procedit, ut etiam auctores contrariae sententiae fatentur; ergo signum est formam substantialem non esse principium per se talis actionis; ergo si forma nunquam potest actu influere cum facultate accidentali, nunquam habet veram ac propriam efficientiam, quod Aristoteles supra reprehendit, et non parum derogat perfectioni substantialis formae. Praeterea nulla ostendi potest repugnantia in hoc efficiendi modo; ergo non est cur negetur; simili enim consecutione supra probavimus habere causas secundas vim efficiendi, quia ad perfectionem creaturarum et ad efficaciam creatoris spectat quod habeant virtutem se communicandi, quantum naturis earum consentaneum est; ergo idem erit dicendum de formis substantialibus, quantum ad hanc efficientiam, si aliunde eis non repugnat; non potest autem ostendi ulla repugnantia, per se loquendo, neque ex parte formae quae educitur, neque ex parte formae educentis. Primum patet, quia illa forma et est finita et fit (ut ita dicam) modo finito, id est per eductionem, sine ulla admixtione creationis. Secundum patet, quia illa forma non est minus perfecta neque est improportionata, cum sit eiusdem ordinis; est enim actus

por su naturaleza está ordenada y sumamente inclinada a generar algo que le sea semejante.

24. *Se da cumplida respuesta a las razones de la segunda opinión.— Primera.—* Por último, las razones de la segunda opinión o no se oponen a esta actividad o no tienen mucha fuerza contra ella. Efectivamente, la primera razón prueba, a lo más, que no debe excluirse la actividad instrumental de los accidentes, pero no demuestra que sea imposible o que no sea necesaria esta influencia de la forma. Así, pues, cabe entender en doble sentido que la forma sustancial sea principio próximo de alguna acción: uno, de manera exclusiva (por así decirlo), esto es, sin cooperación de otro principio próximo e instrumental. Y de esta manera no se sigue que la forma sustancial sea principio próximo de alguna acción propia. Esto es lo que prueban, cuando más, las razones aducidas en aquel argumento. De otro modo puede entenderse que la forma sustancial sea principio próximo, a saber, que influya inmediatamente por su sustancia sobre la acción o el efecto, pero no ella sola, sino como elevando o ayudando a la virtud instrumental y como determinada por ella a tal acción. Y en este sentido negamos que el ser principio principal próximo de realizar alguna acción supere la perfección de la forma sustancial; que esto es cierto, no sólo en la generación sustancial —de que ahora tratamos—, sino también en algunas operaciones accidentales, lo pondremos de manifiesto en la sección siguiente. Tampoco tienen validez contra esto las razones apuntadas en aquel argumento, ya que este modo de obrar no excluye la facultad accidental o el instrumento.

25. *Segunda.— Tercera.—* En cuanto a la segunda razón, ya consta por lo dicho que procede de un fundamento falso, a saber, que la generación no es en sentido propio acción distinta de la alteración. Por lo que hace a la tercera, es de poca importancia, porque, en rigor, para la eficiencia basta la contrariedad u oposición privativa, sobre todo cuando la producción no se lleva a cabo por un movimiento sucesivo propio, sino por una mutación instantánea, cual es la generación sustancial, y además porque, aun cuando entre las cualidades se dé contrariedad formal, en las formas sustanciales se da radical (valga la expresión);

materiae nobilior vel aeque nobilis; et natura sua instituta, et maxime propensa ad generandum sibi simile.

24. *Secundae sententiae rationibus satisfit.— Prima.—* Denique rationes secundae sententiae vel non militant vel non admodum urgent contra hanc activitatem. Prima enim ratio ad summum probat non esse excludendam instrumentalem activitatem accidentium, non vero probat hanc influentiam formae esse impossibilem aut non esse necessariam. Duobus itaque modis intelligi potest formam substantialem esse proximum principium alicuius actionis: uno modo, exclusive (ut ita dicam), id est absque consortio alterius principii proximi et instrumentalis. Et hoc modo non sequitur substantialem formam esse principium proximum alicuius propriae actionis. Et hoc ad summum probant rationes factae in illo argumento. Alio modo intelligi potest quod forma substantialis sit principium proximum, id est immediate influens per suam substantiam in actionem seu effectum, non tamen sola, sed ut elevans seu adiuvans instrumentariam virtutem, et ut determinata per illam ad talem actionem. Et hoc modo negamus excedere perfectionem formae substantialis esse proximum principium principale agendi alicuius actionis, quod non solum in generatione substantiali, de qua nunc agimus, sed etiam in aliquibus operationibus accidentalibus verum esse, ostendemus sectione sequenti. Neque rationes tactae in illo argumento contra hoc procedunt; quia hic modus efficiendi non excludit accidentalem facultatem seu instrumentum.

25. *Secunda.— Tertia.—* Secunda vero ratio ex falso fundamento procedit, ut ex dictis constat, nimirum quod generatio non sit proprie actio ab alteratione distincta. Tertia vero parvi est momenti, tum quia ad efficientiam in rigore sufficit contrarietas seu oppositio privativa, maxime ubi effectio non est per proprium motum successivum, sed per mutationem instantaneam, qualis est generatio substantialis; tum etiam quia, licet formalis contrarietas sit inter qualitates, tamen radicalis (ut sic dicam) est in formis

por ello, no siempre es principio de acción la cualidad sola, sino que a veces también lo es la forma, especialmente cuando mediante la acción se ha de introducir no sólo una cualidad contraria sino también una forma incompatible con otra forma. Finalmente, aunque la acción corruptiva no tenga lugar sino entre contrarios, no obstante las cualidades mismas no se limitan a producir cualidades formalmente contrarias, antes bien producen asimismo formas, en las que se encuentra la raíz de la contrariedad y repugnancia. Ello indica, por tanto, que aunque la acción comience en la contrariedad propia, no se detiene en ella, sino que se prolonga hasta su raíz; ¿por qué sorprenderse, entonces, de que también la misma forma pueda ser, en su orden, principio de tal eficiencia, al menos en cuanto llega hasta la forma sustancial y a la raíz de la contrariedad? Por lo que respecta a las experiencias aducidas en último lugar, no van en contra de esta conclusión, que sólo se ha establecido en virtud de una hipótesis, a saber, que la forma esté suficientemente presente; qué deba decirse de tales experiencias quedará claro por las afirmaciones siguientes.

26. *Se muestra que la primera conclusión no es opuesta a la segunda.—* Unicamente puede esgrimirse contra estas dos conclusiones la objeción de Escoto; parece, en efecto, que la segunda está en contradicción con la primera, ya que si la forma sustancial influye próximamente por sí misma en la producción de una forma semejante, resulta superflua la actividad inmediata de los accidentes; pues si el calor basta por sí solo, en cuanto principio próximo, para producir un calor semejante, ¿por qué no ha de bastar la sola forma de fuego para educir una forma semejante, si ya suponemos que puede influir inmediatamente en ella? Y si aquella forma es suficiente, sobra el otro principio.

Se responde, en primer lugar, que fue preciso que los accidentes tuvieran una actividad instrumental, pues —como diremos en seguida— no sólo han sido dados para obrar en presencia de la forma, sino también en su ausencia, ya que esto es, con frecuencia, necesario para las generaciones naturales. En segundo término, de aquí deducimos que la virtud propia que dispone y prepara la materia y la virtud instrumental que educe la forma, cuando ésta es educible, se encuentran realmente unidas; por eso, aunque concediéramos que, por parte

substantialibus; et ideo non semper qualitas sola est principium actionis, sed interdum etiam forma, maxime quando per actionem non solum qualitas contraria, sed etiam forma repugnans alteri formae introducenda est. Denique, licet actio corruptiva non sit nisi inter contraria, nihilominus qualitates ipsae non solum efficiunt qualitates formaliter contrarias, sed etiam formas, in quibus est radix contrarietatis et repugnantiae. Signum ergo est quod, licet actio incipiat a propria contrarietate, non tamen in ea sistit, sed extenditur usque ad radicem eius; quid ergo mirum quod ipsa etiam forma possit in suo genere esse principium talis efficientiae, saltem prout attingit substantialem formam et radicem contrarietatis? Experientiae vero, quae ultimo loco afferebantur, non procedunt contra hanc conclusionem, quae solum ex hypothesi posita est, scilicet si forma sufficienter adsit; quid vero de illis dicendum sit, constabit ex assertionibus sequentibus.

26. *Primam conclusionem secundae non obstare ostenditur.—* Solum potest contra has duas conclusiones afferri obiectio Scoti; nam videtur haec secunda priori repugnare, quia si forma substantialis per seipsam proxime influit ad efficiendam similem formam, superflua est immediata activitas accidentium; si enim calor se solo sufficit in ratione principii proximi ad efficiendum similem calorem, cur forma ignis sola non sufficiet ad educendam similem formam, cum iam supponamus posse immediate influere in illam? Quod si illa sufficit, supervacaneum est aliud principium. Respondetur primum necessarium fuisse ut accidentia habeant instrumentariam activitatem, quia, ut statim dicemus, no solum data sunt ad agendum in praesentia formae, sed etiam in absentia illius; nam hoc saepe necessarium est ad naturales generationes. Deinde hinc elicimus virtutem propriam disponendi et praeparandi materiam et virtutem instrumentariam educendi formam, quando illa edu-

de la forma —cuando se halla suficientemente presente— no es necesario de manera absoluta otro poder activo, sin embargo, porque ese poder es, por otra razón, esencialmente necesario y connatural, por eso también entonces concurre y contribuye mucho a la acción. Por último, puede añadirse que quizá también entonces fuera necesario aquel poder, ya que la forma sustancial nunca es, por sí sola, principio suficiente de acción por el hecho de ser, de suyo, indiferente y como un principio general de acción, y porque, así como la forma sustancial exige por parte de la materia disposiciones accidentales, aun cuando la forma accidental no las requiera, igualmente reclama por parte del principio la unión de un instrumento accidental para ser educida de la potencia de la materia.

Tercera afirmación

27. En tercer lugar afirmo: en orden a la educción de la forma sustancial, los accidentes no son hasta tal punto instrumentos unidos a la sustancia que no puedan ejercer toda su actividad sobre la sustancia, aun cuando estén separados o distantes de la forma sustancial. Esta es la sentencia clara de Santo Tomás, que siguen todos los autores citados arriba, tanto en la segunda opinión del primer punto como en el punto segundo. Y la demuestran las experiencias naturales antes aducidas y la que, supuesto el misterio de la Eucaristía, se basa en la acción de las especies del vino. La razón *a priori* consiste en que en estos accidentes, cualquiera que sea el procedimiento por el que su entidad se conserva separada de su propia forma sustancial, se mantiene toda la virtud activa que les es connatural, ya que ésta no se distingue realmente de su entidad; por consiguiente, si se aplican de manera conveniente a un sujeto pasivo, ejercerán sobre él una acción connatural, por la que disponen su materia en orden a la forma que le es proporcionada; pero con esta acción —si llega al término requerido— se encuentra realmente unida una acción instrumental por la que se educe la forma sustancial, ya que ésta no puede separarse naturalmente de la última disposición; luego tales accidentes pueden realizar también esta acción, aunque estén

cibilis est, ex natura rei esse coniunctas, et ideo, quamvis daremus ex parte formae, quando illa sufficienter adest, non esse absolute necessariam aliam vim activam, tamen quia haec alias est per se necessaria et connaturalis, ideo tunc etiam concurrit et multum iuvat ad actionem. Tandem addi potest fortasse etiam tunc esse necessariam illam virtutem, quia forma substantialis per se sola nunquam est sufficiens principium actionis, eo quod ex se sit indifferens et quasi generale principium actionis, et quia, sicut forma substantialis ex parte materiae requirit dispositiones accidentales, licet forma accidentalis illas non requirat, ita ex parte principii requirit consortium accidentalis instrumenti ut de potentia materiae educatur.

Tertia assertio

27. Dico tertio: accidentia non ita sunt instrumenta coniuncta substantiae ad formam substantialem educendam, quin possint totam suam activitatem circa substantiam exercere, etiamsi a substantiali forma disiuncta seu distantia sint. Haec est clara D. Thomae sententia, quam sequuntur omnes auctores supra citati, tam in secunda sententia prioris puncti, quam in puncto secundo. Eamque probant naturales experientiae supra adductae, et illa quae, supposito Eucharistiae mysterio, sumitur ex actione specierum vini. Ratio autem a priori est quia in his accidentibus, quacumque ratione eorum entitas conservetur distincta a propria substantiali forma, manet tota virtus agendi eis connaturalis, quia haec in re non distinguitur ab eorum entitate; ergo si convenienti modo applicentur alicui passo, habebunt circa illud connaturalem actionem qua disponunt materiam eius ad formam ipsi proportionatam; sed cum hac actione, si ad terminum requisitum perveniat, et natura rei coniuncta est actio instrumentaria qua educitur substantialis forma, quia haec non potest naturaliter separari ab ultima dispositione; ergo hanc etiam actionem possunt habere huiusmodi accidentia, etiamsi a pro-

distantes de la propia forma, con tal de que tengan toda la perfección intrínseca o la intensidad necesaria para obrar y para disponer suficientemente la materia.

Cuarta afirmación

28. Afirmo en cuarto lugar: cuando los accidentes separados de su forma producen la forma sustancial de tal modo que no pueden ser ayudados por la propia forma, es necesario que el influjo de ésta, que falta en tal caso, sea suplido por el concurso de alguna causa superior, y esta causa no puede ser una inteligencia creada, sino que debe ser alguna causa corpórea, como el sol u otra semejante; o, si ésta también falta o resulta insuficiente, todo aquel defecto ha de ser suplido por el concurso de la causa primera. Esta conclusión, en cuanto a su primera parte, se sigue de las anteriores en virtud de una ilación necesaria; efectivamente, la forma accidental sola y sin auxilio de la forma sustancial no es, en razón de causa próxima, principio suficiente de la forma sustancial, según se demostró en la segunda afirmación; por tanto, cuando le falta el influjo de la forma sustancial no puede consumar el efecto del agente principal si dicho influjo no es suplido por otra parte, ya que nunca se puede realizar un efecto sin causa suficiente. Mas sucede con frecuencia que los accidentes, sin influjo de su forma propia, llegan con su acción hasta un efecto sustancial; en ese caso, pues, dicho influjo será suplido por el concurso de alguna causa superior, ya que no hay otro principio al que pueda referirse tal acción, puesto que la causa inferior no basta, por la misma razón tantas veces repetida, y no hay ninguna igual que intervenga.

Además, la presente afirmación se explicita por cierta opinión común de todos los filósofos; porque todos juzgan que algunos efectos sustanciales han de atribuirse a una causa superior o celeste como causa principal próxima, por razón de que falta una causa particular o unívoca; así, dicen que los animales que se generan por putrefacción son producidos por virtud celeste; igual ocurre con los minerales; y hay muchos que piensan lo mismo acerca de la forma de cadáver. Ahora bien, si los accidentes solos bastasen para producir una forma sustancial sin ayuda de una causa superior, nunca sería necesario recurrir, en tales

pria forma distent, dummodo habeant totam intrinsecam perfectionem vel intensionem necessariam ad agendum et ad sufficienter disponedam materiam.

Quarta assertio

28. Dico quarto: quando accidentia a sua forma disiuncta ita efficiunt substantialem formam ut non possint a propria forma iuvari, necesse est ut influxus propriae formae, qui ibi deest, per concursum alicuius superioris causae suppleatur, quae causa esse non potest aliqua intelligentia creata, sed esse debet aliqua causa corporea, ut sol vel alia similis; vel, si haec etiam desit aut insufficiens inveniatur, per concursum primae causae totus ille defectus supplendus est. Haec conclusio, quoad priorem partem, necessaria consecutione sequitur ex praecedentibus; nam forma accidentalis sola et destituta ope formae substantialis non est sufficiens principium in ratione causae proximae substantialis formae, ut in secunda assertione probatum est; ergo quando deest illi influxus formae substantialis non potest consummare effectum principalis agentis nisi influxus ille aliunde suppleatur, quia nunquam potest fieri effectus sine sufficienti causa. Contingit autem saepe accidentia sine influxu propriae formae pertingere actione sua usque ad substantialem effectum; ergo tunc suppletur ille influxus per concursum alicuius causae superioris, quia non est aliud principium in quod talis actio referri possit, quia inferior causa non sufficit, propter eamdem rationem saepe repetitam, et aequalis nulla intervenit. Declaratur deinde haec assertio ex quadam communi sententia omnium philosophorum; omnes enim sentiunt aliquos effectus substantiales tribuendos esse alicui causae superiori vel caelesti ut proximae causae principali, ob defectum causae particularis seu univocae; sic aiunt animalia quae ex putrefactione generantur, fieri virtute caelesti; item de mineralibus; et de forma cadaveris idem multi sentiunt. At vero si sola accidentia sufficerent ad efficiendam formam substantialem sine iuvamine superioris causae, nunquam oporteret recurrere

efectos, a una causa superior, sino que siempre debería decirse que cada cosa es producida por su semejante, sea formalmente, sea por la virtud que poseen sus accidentes, sin que el cielo u otra causa universal tuviesen un influjo distinto del que tienen en las demás causas. Por ejemplo: si fuese cierto que en el hierro candente no hay ningún fuego formal, sino únicamente un calor intenso, suficiente para disponer la materia de la estopa en orden a la forma sustancial de fuego, entonces, aunque tal hierro generase fuego, ni el cielo ni Dios concurrirían con mayor concurso que si el fuego generase fuego y, consiguientemente, aquella generación del fuego no se atribuiría a la causa universal en mayor grado que si el fuego engendrase; luego, por paridad de razón, cuando se engendra oro en las entrañas de la tierra, el sol no concurre con un influjo especial a la producción de la forma sustancial de oro, sino que los accidentes que disponen suficientemente la materia para la forma de oro (pues esto es siempre necesario en la educción de cualquier forma), en virtud de la forma de oro introducirán una forma semejante; por tanto, el oro no es generado por el cielo, sino por el oro, y el cadáver por el cadáver, y así en todos los demás casos; pero esto es ajeno al pensamiento de todos los filósofos, los cuales dicen que en tales acontecimientos la causa universal suple el defecto de la particular; luego lo mismo debe decirse siempre que intervenga un defecto semejante. Esto se explicará mejor aún discurriendo sobre algunos efectos en particular.

29. *Diferentes modos según los cuales los accidentes pueden estar separados de sus sustancias connaturales o principales.*— Porque son varios los modos posibles de que los accidentes se encuentren separados de su forma sustancial. Primero: los vínculos divinos se conservan fuera de toda sustancia, como ocurre en el misterio de la Eucaristía. En ese caso, los accidentes separados —las especies de vino, por ejemplo—, por su propia virtud y con el concurso general de Dios, disponen una gota de agua, v. gr., mezclada con ellos para convertirla en vino; mas cuando llegan al instante de la transmutación sustancial, esos mismos accidentes ponen en juego toda la eficacia instrumental que por su naturaleza pueden emplear para educir la forma; sin embargo, como falta el influjo de la

in his effectibus ad causam superiorem, sed dicendum semper esset unumquodque fieri a suo simili, vel formaliter vel virtute existente in suis accidentibus, absque alio influxu caeli vel alterius causae universalis, praeter eum quem habet cum caeteris causis. Ut, verbi gratia, si verum esset in ferro candente nullum esse formalem ignem, sed solum intensum calorem, sufficientem ad disponendam materiam stupae ad formam substantialem ignis, tunc, licet tale ferrum generaret ignem, nec caelum nec Deus concurreret maiori concursu quam si ignis generaret ignem, et consequenter illa generatio ignis non magis tribueretur causae universali quam si ignis generaret; ergo, pari ratione, quando aurum generatur in visceribus terrae, non concurrit ibi sol speciali aliquo influxu ad formam substantialem auri, sed accidentia quae disponunt sufficienter materiam ad formam auri (haec enim semper sunt necessaria in eductione cuiuscumque formae) in virtute formae auri inducent similem formam; ergo non generatur aurum a caelo, sed ab auro, et cadaver a cadavere, et sic de omnibus aliis; hoc autem alienum est a sensu philosophorum omnium, dicentium in illis eventibus causam universalem supplere defectum particularis; ergo idem dicendum est quoties similis defectus intervenit. Atque hoc magis declarabitur discurrendo per nonnullos effectus in particulari.

29. *Varii modi quibus accidentia possunt esse a connaturalibus substantiis seu principalibus separata.*— Variis enim modis contingere potest accidentia esse separata a sua forma substantiali. Primo modo, quia divina vincula extra omnem substantiam conservantur, ut in mysterio Eucharistiae contingit. Et tunc accidentia separata, verbi gratia, species vini, propria quidem virtute et generali concursu Dei disponunt guttam aquae, verbi gratia, eis admixtam, ut eam in vinum convertant; cum tamen perveniunt ad instans substantialis transmutationis, adhibent quidem eadem accidentia totam instrumentariam efficientiam quam ex natura sua possunt adhibere ad eductionem formae; tamen quia deest influxus substantialis formae, necesse est ut, praeter concursum

forma sustancial, es preciso que, además del concurso general, Dios despliegue una eficacia mayor para suplir con ella el influjo de dicha forma. De este punto he tratado en el III tomo de la III parte, disp. LVII, sec. 1, donde cité los autores que así filosofan y, a pesar de ello, dan a la indicada acción la denominación de natural, porque todo aquel concurso es debido, una vez supuesto el primer milagro; pero en todos los demás casos la acción se lleva a cabo por una virtud y un modo natural.

30. *Si el hierro candente se hace verdaderamente fuego en alguna de sus partes.*— Otro modo según el cual sucede que el accidente esté separado de su propia forma sustancial es porque se encuentra en un sujeto extraño, como se halla el calor intenso en el agua o en el hierro, o como la luz en el aire; pues llamamos sujeto extraño no sólo al que es incompatible, sino también al que, en virtud de su forma, no posee tal accidente a no ser que lo reciba de un agente extrínseco. Pero el accidente que de esta manera existe en un sujeto extraño, si es de la misma especie que las disposiciones requeridas para introducir la forma, raras veces es capaz de realizar una disposición suficiente en orden a la forma que le es connatural; por ello, o ha de tener unida una forma en calidad de principio activo, o la generación se seguirá, de manera totalmente accidental, de la disposición de la materia, en cuyo caso será más necesaria la virtud de una causa superior. La razón estriba en que, por ejemplo, el calor separado del fuego o del animal, hablando en absoluto, no basta para disponer suficientemente la materia para la forma de fuego, ya que, estando en un sujeto extraño, nunca tiene la intensidad necesaria para la forma de fuego; ni es tampoco suficiente para engendrar la carne o para introducir el alma, porque en un sujeto extraño no está atemperado de la manera que exige la disposición del alma. Y esta razón es, por lo general, válida para cualquier accidente semejante, pues, hallándose en un sujeto extraño, o no alcanza el grado exigido por la otra forma o no tiene unidas otras cualidades que se requieren para la disposición proporcionada de tal forma; por lo mismo, hablando de manera absoluta, no puede disponer suficientemente para dicha forma y, en consecuencia, tampoco puede introducirla instrumentalmente en la materia prima. Por eso, en el cono-

generalem, Deus adhibeat maiorem efficaciam, qua suppleat influxum illius formae. De qua re dixi III tomo III partis, disp. LVII, sect. 1, ubi auctores retuli qui ita philosophantur, et nihilominus vocant illam actionem naturalem, quia totus ille concursus debitus est, supposito priori miraculo; in reliquis autem omnibus actio fit virtute et modo naturali.

30. *Ferrum candens an vere ignitum in aliqua parte.*— Alio modo contingit accidens esse separatum a propria forma substantiali, quia est in extraneo subiecto, sicut est intensus calor in aqua aut ferro, vel sicut est lumen in aere; vocamus enim subiectum extraneum non solum quod est repugnans, sed etiam quod ex vi suae formae non habet tale accidens, nisi illud ab extrinseco agente recipiat. Accidens autem sic existens in extraneo subiecto, si sit eiusdem speciei cum dispositionibus requisitis ad formam introducendam, raro est potens ad efficiendam sufficientem dispositionem ad formam illi connaturalem; unde vel habere debet coniunctam formam in ratione principii activi, vel omnino per accidens sequetur generatio ex materiae dispositione, et tunc necessaria magis erit virtus causae superioris. Et ratio est quia calor, verbi gratia, separatus ab igne vel ab animali, per se loquendo, non sufficit ad disponendam materiam sufficienter ad formam ignis, quia, existens in extraneo subiecto, nunquam habet intensionem necessariam ad formam ignis; neque etiam sufficit ad generandam carnem vel introducendam animam, quia in extraneo subiecto non est ita temperatus sicut dispositio animae requirit. Quae ratio generaliter procedit de quocumque simili accidente, nam in extraneo subiecto vel non pertingit ad gradum quem alia forma requirit vel non habet coniunctas alias qualitates requisitas ad temperamentum talis formae; et ideo, per se loquendo, non potest sufficienter disponere ad illam formam, et consequenter nec illam instrumentaliter in materiam pri-

cido ejemplo del hierro candente, el calor que inhiere en el hierro no basta, en verdad, para engendrar fuego, pero tiene unido algún fuego verdadero que ha penetrado íntimamente en los poros del hierro y que engendra fuego; por su parte, el calor del hierro ayuda a la velocidad y a la vehemencia de la acción.

Sucede también a veces, por disposición del paciente, que, si bien el agente próximo no introduce sino calor en un determinado grado, accidentalmente resulta una disposición en orden a una forma muy diferente; así, si una materia húmeda es calentada por el fuego, fácilmente resulta una mezcla de cálido y húmedo y una forma de mixto que requiere tal disposición. De este modo se generan muchos mixtos, sobre todo imperfectos; y quizá también se producen frecuentemente minerales de esa manera. Pues a veces es probable que se hagan de modo esencial, mediante una acción que les es semejante, como por crecimiento y aumento, no ciertamente vital, sino por yuxtaposición. Parece, asimismo, que los animales que se generan por putrefacción o por la lluvia que cae en tierra cálida se hacen accidentalmente de este modo. Y en semejantes generaciones accidentales no es difícil de creer que se requiera la virtud de un agente superior que introduzca tales formas; porque el agente próximo no sólo no tiene una forma sustancial semejante o igual, sino que ni siquiera posee una cualidad o constitución que baste por sí misma para disponer y preparar la materia ni, por ende, para una acción instrumental suficiente. Ahora bien, como he dicho repetidas veces, las disposiciones que se reciben en el paciente no concurren activamente, ni siquiera de modo instrumental, a la introducción de su forma, puesto que, o en aquel instante ya no existen ellas, sino otras resultantes de la forma, o, si son las mismas, no tienen allí ninguna acción propia, por lo cual tampoco pueden tenerla instrumental; luego en todas estas generaciones, que se realizan como accidentalmente, se exige con justo título alguna causa superior que introduzca la forma. Y casi la misma razón vale para la introducción de la forma cadavérica, que se produce de manera cuasi accidental a fin de que la materia no permanezca sin forma, y se lleva a cabo no tanto con arreglo a la acción del agente que, por ejemplo, hace morir al animal —acción que, en muchas ocasiones, no pasa de ser una división del continuo— cuanto con

mam introducere. Unde, in exemplo illo vulgari de ferro ignito, calor qui inhaeret ferro revera non sufficit ad generandum ignem, habet tamen coniunctum aliquem verum ignem intime illapsum in poris ferri, a quo generatur ignis; calor vero ferri iuvat ad velocitatem et vehementiam actionis. Accidit etiam interdum ex dispositione passi ut, licet proximum agens non introducat nisi calorem in aliquo gradu, per accidens resultet dispositio ad formam valde diversam, ut si materia sit humida et ab igne calefiat, facile resultat temperamentum calidi et humidi et forma aliqua mixti requirens illam dispositionem. Et hoc modo generantur plurima mixta, praesertim imperfecta; fortasse etiam mineralia saepe fiunt hoc modo. Aliquando enim probabile est fieri per se, per actionem sui similis, quasi per accretionem et augmentum, non quidem vitale, sed per iuxtapositionem. Animalia item, quae ex putrefactione aut ex pluvia cadente in terram calidam generantur, hoc modo per accidens fieri videntur. Et in huiusmodi generationibus per accidens non est creditu difficile requiri virtutem superioris agentis, a quo tales formae introducantur; quia proximum agens non solum non habet substantialem formam similem vel aequalem, verum etiam neque qualitatem aut temperamentum per se sufficiens ad disponendam ac praeparandam materiam, et consequenter neque ad instrumentariam actionem sufficientem. Dispositiones autem quae recipiuntur in passo, ut saepe dixi, non concurrunt active, etiam instrumentaliter, ad introducendam suam formam, quia vel iam in illo instanti non sunt, sed aliae resultantes ex forma, vel, si sunt eaedem, non habent ibi ullam actionem propriam, et ideo neque instrumentariam habere possunt; ergo in his omnibus generationibus, quae veluti per accidens fiunt, merito exigitur superior aliqua causa quae formam introducat. Et eadem fere ratio est de introductione formae cadaveris, quae quasi per accidens fit ne materia maneat sine forma, et non tam fit iuxta actionem agentis interficientis animal, verbi gratia, quae saepe tan-

arreglo a la disposición material que se conserva o había existido previamente en el paciente. Lo mismo sucede cuando, por un movimiento violento de colisión o percusión de cuerpos, se enciende fuego mediante un fuerte calor que aquel movimento causa en alguna partícula de la materia, bien dispuesta en orden a él. Y, por último, la misma razón explica todas las generaciones que se producen de manera accidental.

31. En cambio, si el accidente que existe en un sujeto extraño no tiene naturaleza igual, sino superior con respecto a las disposiciones que preparan la materia inferior para la forma de la cosa que se ha de generar, puede ocurrir que mediante dicho accidente se lleve a cabo la generación de alguna sustancia inferior, no sólo accidentalmente merced a las disposiciones de la materia, sino también esencialmente por intención de un agente superior. Y esto sucede cuando el agente principal, por encontrarse localmente distante, difunde a través del medio, con mediación de supuesto (como suele llamarse) alguna virtud para unirse por ella al paciente con inmediación de virtud, de igual modo que el cielo obra sobre estas cosas inferiores mediante la luz u otras influencias, que son cualidades de orden y naturaleza superior a las cualidades elementales que disponen próximamente la materia. Y de esta clase de acción puede afirmarse que, aun cuando el agente principal parezca distar localmente, no por ello cesa en su influjo actual, ya que se encuentra dentro de su esfera de actividad y, mediante la virtud que ha difundido, se pone en contacto con el paciente. En este sentido podría entenderse que la acción no procede del accidente solo como de un instrumento separado por completo, sino como de un instrumento que, en la razón de causar, está unido a su agente principal. Mas esto depende de una dificultad, que se ha de tratar más abajo, acerca de la proximidad necesaria entre el agente y el paciente, por lo cual lo aplazamos hasta aquel lugar.

32. Por último, es posible que un accidente, aun sin encontrarse en un sujeto extraño, esté separado de su generante principal porque tanto el accidente mismo como su sujeto ha sido separado del generante y constituido para desempeñar la función de éste al obrar. Esto sucede, sobre todo, en la generación de animales mediante semen, el cual es, en sentido propísimo, un instrumento

tum est divisio continui, sed fit iuxta dispositionem materialem quae in passo manet aut praeerat. Idem est quando ex vehementi motu collisionis aut percussionis corporum excitatur ignis, medio vehementi calore, quem motus ille causat in aliqua particula materiae ad illum bene disposita. Ac denique eadem ratio est de omnibus generationibus quas per accidens fieri contingit.

31. At vero si accidens existens in extraneo subiecto non est eiusdem, sed superioris rationis respectu dispositionum quibus inferior materia praeparatur ad formam rei generandae, fieri potest ut medio illo accidente fiat alicuius inferioris substantiae generatio, non solum per accidens ratione dispositionum materiae, sed etiam per se ex intentione superioris agentis. Quod tunc accidit quando principale agens, eo quod loco distat, mediatione (ut aiunt) suppositi diffundit virtutem aliquam per medium, ut per eam coniungatur passo inmediatione virtutis, quomodo caelum agit in haec inferiora per lumen aut alias influentias, quae sunt qualitates superioris ordinis et rationis a qualitatibus elementaribus quibus proxime materia disponitur. Et de hoc actionis genere dici potest, quamvis principale agens videatur loco distare, non tamen cessare ab actuali influxu, quia est intra sphaeram activitatis et media virtute diffusa contingit passum. Et ita posset intelligi actionem non esse a solo accidente ut ab instrumento omnino separato, sed ut coniuncto in ratione causandi suo principali agenti. Verum hoc pendet ex difficultate infra tractanda de propinquitate necessaria inter agens et passum, et ideo usque ad illum locum differatur.

32. Ultimo potest accidens, quamvis non sit in extraneo subiecto, esse separatum a principali generante, quia tam ipsum accidens quam subiectum eius est a generante decisum et constitutum ut in agendo obtineat vices suas. Et hoc maxime contingit in generatione animalium medio semine, quod propriissime est instrumentum sepa-

separado, no sólo por el sujeto, sino también por el lugar, y a veces incluso por el tiempo; pues ocurre que el semen realiza la generación cuando el generante ya no existe. De aquí resulta también manifiesto que tal instrumento se halla disociado, en la causalidad, del animal de que ha sido separado, y por ello en este instrumento aparece más clara la necesidad de algún influjo de una causa superior; de lo contrario, siendo el semen una cosa muy imperfecta, no se comprende cómo pueda, por sí solo, producir una cosa mucho más perfecta obrando como causa próxima suficiente. Pues el hecho de que sea una virtud separada de una cosa superior y colocada en su lugar, aunque baste para alguna acción instrumental —como opina también Aristóteles, en II *De Generat. animal.*, c. 1—, no por ello puede ser suficiente para que, en absoluto, sea agente próximo total. Ni basta tampoco si alguno dice que el semen es instrumento no sólo por razón de los accidentes, sino también por razón de la forma sustancial que se halla en el espíritu contenido en la parte más densa del semen, en el cual hay una virtud seminal e instrumental. Porque aunque esto sea probable, sin embargo no es suficiente, ya que toda aquella sustancia y su forma es mucho menos perfecta que el alma que se introduce por la acción de aquélla; consiguientemente, necesita mayor concurso y ayuda de la causa superior, sobre todo en la generación de los animales y vivientes perfectos.

33. *Quién realiza la organización del feto.*— Más aún: añaden algunos, en especial Escoto, *In II*, dist. 18, que incluso para la disposición accidental del cuerpo orgánico no es suficiente aquella virtud del semen, porque dicha acción es tan compleja que en manera alguna se ve cómo pueda llevarla a cabo una facultad simple e imperfecta y que obra de modo meramente natural. Por ello el Comentador —a quien también cita Escoto—, en II *De caelo*, com. 69 y ss., dice que el semen obra y organiza por virtud divina. Y en VII *Metaph.*, text. 31, afirma que la virtud del semen es divina, artificiosa y semejante a la virtud intelectual, *por lo cual —dice— Galeno duda si dicha virtud es el creador, o no.* De esto se ocupa Galeno en el lib. *De foetus formatione*, donde confiesa sencillamente y de buen grado que él, a pesar de haber trabajado mucho en esta materia, no llegó a descubrir nada que le resultara satisfactorio; no obstante, concluye que la admirable operación del semen no se realiza sin algo dotado de entendimiento y razón. Y, en verdad, dicha acción es tan maravillosa que apenas, o ni siquiera apenas, puede entenderse. Consiguientemente, si la misma acción de organizar el cuerpo resulta casi ininteligible en el caso del semen sin un peculiar concurso y ayuda de una causa superior, ¿qué extraño es que necesite mayor contribución y auxilio para educir la forma sustancial de la materia que le sirve de soporte? Porque, sin duda, entre estas cosas hay una gran diferencia y una amplia discrepancia; efectivamente, habida cuenta de que la organización del cuerpo no es sustancial, sino accidental, muy bien puede entenderse que, en orden a toda ella, posea el semen como una virtud eminente y universal, ya por razón de la forma sustancial, ya por razón de alguna facultad accidental, pues es comprensible que una y otra sean instrumento del alma que baste para realizar una mezcla de cualidades primarias proporcionada y connatural a los miembros del cuerpo orgánico; lo único que parece requerirse es una diferente aplicación a fin de que una misma virtud seminal pueda disponer los diferentes miembros de una manera tan variada y reducirlos, por su eficacia, al orden admirable que se echa de ver en la debida disposición de dichos miembros. Y quizá reciba, en esta función, la ayuda de alguna facultad natural del útero materno o de algún influjo celeste; o al menos (si es preciso) de alguna moción o dirección del autor de la naturaleza. Tanto más cuanto que el semen no consuma desde el principio, por su sola virtud, toda la organización del cuerpo, sino de alguna parte principal, para que en ella sea introducida el alma sensitiva, la cual irá después poco a poco perfeccionando la organización de su cuerpo, como ampliamente explica Santo Tomás en I, q. 118, a. 1, ad 4. Ahora bien, por lo que respecta a la producción del alma sensitiva, no sólo carece el semen de virtud en lo concerniente al modo de la acción, sino también en lo que atañe a la sustancia de la acción (por así decirlo), y por ello, para realizar dicha acción necesita, en mucha mayor medida, el actual esfuerzo, influjo y concurso de una

ratum, non solum subiecto, sed etiam loco, et interdum etiam tempore, contingit enim semen efficere generationem quando generans iam non existit. Ex quo etiam clare constat tale instrumentum esse separatum in causalitate ab animali a quo decisum est, et ideo in hoc instrumento clarior apparet necessitas alicuius influxus superioris causae, alioqui, cum semen sit res valde imperfecta, non apparet quomodo possit se solo efficere rem longe perfectiorem tamquam causa proxima sufficiens. Nam quod sit virtus a perfectiori re decisa et vice sui relicta, licet sufficiat ad aliquam instrumentariam actionem, ut sentit etiam Aristoteles, II de Generat. animal., c. 1[1], tamen non potest esse satis ut absolute sit totale agens proximum. Neque etiam satis est si quis dicat semen non tantum esse instrumentum ratione accidentium, sed etiam ratione formae substantialis, quae est in spiritu incluso in crassiore parte seminis, in quo est seminalis et instrumentaria virtus. Quamvis enim hoc sit probabile, non tamen sufficit, quia tota illa substantia et eius forma est multo minus perfecta quam anima, quae per eius actionem introducitur; indiget ergo maiori concursu et iuvamine superioris causae, maxime in generatione animalium et viventium perfectorum.

33. *Organizatio foetus a quo fiat.*— Immo addunt aliqui, praesertim Scot., In II, dist. 18, etiam ad dispositionem accidentalem organici corporis non esse sufficientem illam virtutem seminis, quia est tam varia et multiplex illa actio ut nullo modo appareat qua ratione possit a simplici et imperfecta virtute et mere naturaliter agente perfici. Unde Commentator, quem etiam Scotus citat, II de Caelo, comm. 69 et sequent., ait semen agere et organizare virtute divina. Et VII Metaph., text. 31, ait virtutem seminis esse divinam, artificiosam, et intellectuali virtuti similem, *et ideo* (inquit) *dubitat Galenus an illa virtus sit creator aut non.* Quod tractat Galenus, lib. *de Foetus formatione*, ubi se, etsi multum hac in re laborasset, nihil tamen invenisse quod sibi satisfaceret ingenue et libenter confitetur; concludit tamen mirabilem operationem seminis non esse absque aliquo rationis et intellectus compote. Et vere est ita mirabilis illa actio ut vix aut ne vix quidem possit intelligi. Si ergo ipsamet actio organizandi corpus vix potest intelligi in semine sine aliquo peculiari concursu et iuvamine superioris causae, quid mirum est quod ad ipsam substantialem formam ex materia subiecta educendam maiori ope et auxilio indigeat? Nam sine dubio est inter haec magna differentia et latum discrimen; cum enim organizatio corporis non substantialis sit, sed accidentalis, recte potest intelligi ad totam illam esse quasi eminentem et universalem virtutem in semine, sive ratione formae substantialis sive ratione alicuius facultatis accidentalis; utraque enim intelligi potest esse instrumentum animae sufficiens ad efficiendum temperamentum primarum qualitatum proportionatum et connaturale membris organici corporis; solum videtur requiri aliqua diversa applicatio ut eadem virtus seminis possit tam diverso modo varia membra disponere et in ordinem mirabilem, qui in membrorum dispositione debita apparet, vi sua redigere. Et ad hoc fortasse iuvatur ab aliqua naturali facultate materni uteri vel ab aliquo influxu caelesti; vel certe (si opus sit) ab aliqua motione vel directione auctoris naturae. Eo vel maxime quod semen non perficit a principio, sua sola virtute, totam organizationem corporis, sed alicuius partis principalis, in quam sensitiva anima introducatur, quae postea paulatim perficit sui corporis organizationem, ut late declarat D. Thomas, I, q. 118, a. 1, ad 4. At vero, quantum ad productionem ipsius animae, sensitivae attinet, non solum deest in semine virtus quantum ad modum actionis, sed etiam quoad substantiam actionis (ut sic dicam), et ideo multo magis indiget quoad hanc actionem actuali ope, influxu et concursu superioris

[1] Lege etiam c. 3, et D. Thom., I, q. 118, a. 1.

causa superior, como fácilmente descubrirá quien reflexione con diligencia sobre este problema.

34. *Objeción contra lo dicho anteriormente.*— Sólo puede oponerse que parece contrario al debido orden natural y a la perfección de estos agentes el hecho de que siempre, en sus generaciones, la causa superior o primera deba suplir el defecto de la próxima. Pues cuando sucede que, por una concurrencia fortuita de causas, se produce de manera accidental una generación sin causa próxima suficiente, más por necesidad de la materia que por intención de algún agente natural, entonces no es sorprendente que la causa universal deba suplir el defecto de la particular para introducir la forma. En cambio, el que en el mismo proceso generativo que la naturaleza ha establecido de modo absoluto la causa próxima siempre sea tan imperfecta o aplique su virtud de manera tan imperfecta que nunca resulte suficiente para producir el efecto, parece ser una institución natural desordenada y una gran imperfección de las causas particulares que generan de ese modo. Se confirma porque los agentes corpóreos inanimados poseen, hablando en absoluto, virtud suficiente para producir seres semejantes a ellos; luego también deben tenerla los agentes animados, puesto que son mucho más perfectos que los inanimados. Se confirma en segundo lugar porque, de lo contrario, con la misma facilidad podría afirmarse que esta causa segunda no obra nada en la educción de la forma sustancial, sino que todo es realizado por la causa primera que suple el defecto de la particular. Y si esto parece inconveniente por no estar en congruencia con las naturalezas de las cosas, también aquello debe parecerlo.

35. *Cuestión secundaria en orden a resolver la objeción.*— Antes de responder plenamente a esta objeción, conviene explicar cuál es la causa universal que suple este defecto de la particular o ayuda a su instrumento, cosa que propusimos en la segunda parte de la afirmación anterior. En ella dijimos primeramente que esta eficiencia no puede atribuirse a las inteligencias creadas, porque estimamos que no poseen ninguna virtud para producir algo en los cuerpos a no ser el movimiento local, como diremos más abajo cuando tratemos *ex professo* de ellas. Por eso, las acciones de los agentes naturales no dependen, de suyo, del

causae, ut rem hanc apud se diligenter perpendenti facile constabit.

34. *Obiectio contra supra dicta.*— Solum potest obstare quia videtur esse et contra debitum naturae ordinem et contra perfectionem horum agentium ut semper in eorum generationibus causa superior vel prima supplere debeat defectum causae proximae. Quando enim ex fortuito concursu causarum et per accidens contingit ut aliqua generatio fiat sine sufficienti causa proxima, magis ex necessitate materiae quam ex intentione alicuius agentis naturalis, tunc mirum non est quod in forma introducenda universalis causa supplere debeat defectum particularis. At vero, quod in ipso modo generationis per se instituto a natura causa proxima semper sit adeo imperfecta vel tam imperfecto modo applicet virtutem suam ut nunquam inveniatur sufficiens ad effectum, videtur esse et inordinata naturae institutio et magna imperfectio causarum particularium hoc modo generantium. Et confirmatur, nam agentia corporea inanimata habent, per se loquendo, sufficientem virtutem ad producendum sibi similia; ergo animantia, cum sint longe perfectiora rebus inanimatis, debent illam habere. Confirmatur secundo, quia alias eadem facilitate dici posset huiusmodi causam secundam nihil agere in eductione formae substantialis, sed totum fieri a prima causa supplente defectum causae particularis. Quod si hoc videtur inconveniens quia non est consentaneum naturis rerum, etiam illud videri debet.

35. *Pro solutione obiectionis quaestiuncula.*— Antequam huic obiectioni plene satisfaciam, explicare oportet quae sit causa universalis quae hunc defectum particularis supplet seu instrumentum eius adiuvat, quod in posteriori parte superioris assertionis proposuimus. In qua primum diximus hanc efficientiam non posse tribui intelligentiis creatis, quia existimamus eas nullam habere vim ad efficiendum aliquid in corpora praeter motum localem, ut inferius dicemus de illis ex professo tractantes. Unde actiones naturalium agentium per se non pendent ex

concurso de las inteligencias creadas, como tampoco dependen de ellas en su ser y, en consecuencia, cuando necesitan mayor auxilio y concurso no esperan de ellas ese concurso o ayuda, sino de alguna otra causa a la que estén esencialmente subordinadas. No faltan, sin embargo, quienes afirmen que las inteligencias, aunque no puedan influir de este modo por sí mismas en los cuerpos, pueden hacerlo por medio de los cielos como por instrumentos suyos. Pero en seguida manifestaré la gran dificultad que hay en entender y creer esto. Resta, pues, que semejante causa universal sea el cielo o el mismo autor de la naturaleza, Dios; porque, fuera de éstas, no cabe pensar en otra causa superior. Ciertamente, parece que el cielo es, de suyo, un agente proporcionado, puesto que, como es corpóreo y, por otra parte, es de cierta naturaleza y perfección superior, posee más alta virtud para alterar los cuerpos inferiores, como la misma experiencia nos enseña también suficientemente de suyo. Según ello, no resulta extraño que posea asimismo virtud para generar sustancias; consiguientemente, también la posee para ayudar a los accidentes a generar sustancias.

36. Mas se interponen dos impedimentos, y de no pequeña monta, que parecen dificultar esta influencia de los cielos sobre las formas sustanciales de las cosas que se han de generar. El primer impedimento es universal, respecto de todas las cosas que se generan en la tierra o en los otros elementos, ya sean vivientes o inanimados, y consiste en lo siguiente: o el cielo obra en orden a la educción de las formas sustanciales mediante sus accidentes solos o también mediante su forma sustancial inmediatamente. Si se afirma lo primero, surge la misma dificultad en que nos encontramos: ¿cómo pueden dichos accidentes por sí solos, sin influjo actual de su forma sustancial o de otra, bastar para educir una forma sustancial? A no ser que alguien responda que los accidentes celestes son entes más perfectos que las formas materiales de las cosas generables, sobre todo las inanimadas. Mas esto es absolutamente falso; pues, como más adelante mostraré, la forma sustancial es un ente más perfecto que cualquier accidente, no sólo dentro de su género, sino también de manera universal y en cada uno de los casos. Además, en algunos es totalmente increíble, como ocurre en la forma del oro, la de la plata y las de las piedras preciosas, etc. Tanto más

concursu creatarum intelligentiarum, sicut neque in esse ab eis pendent, et ideo quando indigent maiori ope et concursu non ab eis illum concursum aut iuvamen exspectant, sed ab aliqua alia causa cui per se subordinentur. Non desunt tamen qui dicant intelligentias, licet per se ipsas non possint hoc modo in corpora influere, tamen per caelos, ut per instrumenta sua, posse. Sed quam sit hoc intellectu et creditu difficile, statim dicam. Superest ergo ut huiusmodi causa universalis sit vel caelum vel ipsemet auctor naturae, Deus; nam praeter has non potest alia causa superior excogitari. Et caelum quidem ex se videtur agens proportionatum, quia, cum sit corporeum et aliunde sit cuiusdam superioris ordinis ac perfectionis, eminentiorem virtutem habet alterandi corpora inferiora, ut ipsa etiam experientia per se satis nos docet. Et ideo mirum non est quod virtutem habeat etiam substantias generandi; ergo et iuvandi accidentia ad substantiarum generationem.

36. Duo tamen, eaque non contemnenda, interveniunt impedimenta, quae hanc caelorum influentiam in substantiales formas rerum generandarum videntur difficilem reddere. Primum impedimentum est universale, respectu omnium quae in terra vel aliis elementis generantur, sive viventia sint sive inanimata, quia, scilicet, vel caelum agit ad eductionem formarum substantialium per sola sua accidentia, vel etiam per suam formam substantialem immediate. Si dicatur primum, insurgit eadem difficultas in qua versamur: quomodo illa accidentia, sine actuali influxu suae vel alterius formae substantialis, per se sufficiant ad substantialem formam educendam. Nisi forte quis respondeat accidentia caelestia esse perfectiora entia quam sint formae materiales rerum generabilium, praesertim inanimatarum. Sed hoc absolute falsum est; nam, ut infra ostendam, forma substantialis non solum ex genere, sed etiam universe et in singulis est perfectius ens quolibet accidente. Et in aliquibus est per se incredibile, ut de forma

cuanto que los cuerpos celestes realizan próximamente estos efectos mediante cualidades que imprimen al aire y a otros cuerpos intermedios, como son la luz y otras cualidades insensibles, si es que las hay, las cuales no son más perfectas que la forma del aire, y mucho menos que todas las demás. Consiguientemente, si por este motivo resulta necesaria una propia y actual eficiencia de la forma misma del sol o de los otros astros, parece oponerse la excesiva distancia local; pues ¿cómo es posible que la forma del sol produzca inmediatamente por sí misma la forma de oro en las entrañas de la tierra, que se encuentran tan distantes y apartadas de él? Movido por esta dificultad, Escoto dijo que alguna forma puede obrar inmediatamente a distancia, cosa que apenas pueden oír o soportar los demás filósofos, porque esta afirmación de Escoto está en pugna con el principio aristotélico admitido por todos ellos. Ni responderá cumplidamente a la dificultad quien diga que, así como la eficiencia de los accidentes del sol penetra hasta lo profundo de la tierra, igualmente penetra la eficiencia de la forma del sol. Porque no hay paridad de razón en uno y otro caso, ya que los accidentes difunden su virtud por medio de otros accidentes que ellos han producido, mientras que la forma sustancial no puede difundir su virtud mediante otras formas sustanciales, como fácilmente se patentiza de suyo, puesto que ni corrompe los cuerpos intermedios ni tiene posibilidad de añadir unas formas sustanciales a otras, como hacen los accidentes. Y si la forma del sol únicamente difunde su virtud por medio de los accidentes, nos vemos arrastrados a la primera dificultad, porque la forma del sol ya no influye inmediatamente en la educción de otra forma, sino sólo a través de los accidentes.

37. Dos son los modos posibles de responder a esta dificultad. Primero: el cielo o el sol, por su forma sustancial juntamente con la virtud accidental, influye sobre estas cosas inferiores de manera inmediata con inmediación de virtud, aunque no esté inmediatamente unido a ellas con inmediación de supuesto. Pero este modo de expresarse implica una dificultad no pequeña y, además, la manera probable de defenderlo no puede explicarse hasta la sección 4, donde declararemos cómo debe estar unido el agente al paciente para poder obrar sobre él,

auri, argenti et gemmarum, etc. Eo vel maxime quod corpora caelestia proxime efficiunt hos effectus mediis qualitatibus quas aeri et aliis corporibus intermediis imprimunt, ut sunt lumen et si forte sunt aliae qualitates insensibiles, quae non sunt perfectiores ipsa forma aeris, nedum aliis omnibus. Si ergo ob hanc causam necessaria est propria et actualis efficientia ipsius formae solis vel aliorum astrorum, obstare videtur nimia distantia localis; quomodo enim potest forma solis immediate per seipsam efficere formam auri in visceribus terrae a se tam longe distantibus et remotis? Propter quam difficultatem Scotus dixit posse aliquam formam immediate agere in distans, quod vix possunt audire aut ferre caeteri philosophi; pugnat enim hoc Scoti dictum cum aristotelico dogmate ab omnibus philosophis recepto. Nec huic difficultati satisfaciet qui dixerit quod, sicut efficientia accidentium solis penetrat usque ad intima terrae, ita etiam efficientia formae solis. Non est enim utrobique similis ratio; nam accidentia diffundunt virtutem suam mediis aliis accidentibus a se productis; forma autem substantialis non potest suam virtutem diffundere mediis formis substantialibus, ut per se facile constat, quia neque corrumpit corpora intermedia nec potest formas substantiales formis addere, sicut accidentia. Quod si forma solis solum mediis accidentibus diffundit virtutem suam, devolvimur in priorem difficultatem, quia iam non immediate influit ipsa forma solis in eductionem alterius formae, sed per accidentia tantum.

37. Ad hanc difficultatem duobus modis responderi potest. Primus est caelum aut solem per suam formam substantialem simul cum accidentali virtute influere immediate in haec inferiora immediatione virtutis, etiamsi non sit illis immediate coniunctus immediatione suppositi. Hic autem modus dicendi et difficultatem non parvam habet et modus probabilis defendendi illum explicari non potest usque ad sect. 4, in qua declarabimus quomodo agens debeat esse passo coniunctum ut in illud agere possit, et ideo usque ad illum locum dif-

por lo cual la aplazamos hasta entonces. Segundo modo: estas formas sustanciales no son producidas por la sola virtud principal del influjo celeste, sino que se precisa que el autor de la naturaleza ponga en juego un concurso mayor con el que supla el efecto de la causa próxima; pero tales efectos se atribuyen al cielo, ya por una razón general, atendida la cual se dice que el sol y el hombre engendran al hombre —razón que explicaremos más abajo, al tratar de las causas esencialmente subordinadas—, ya, a veces, por un título especial, a saber, porque el cielo desempeña el papel de causa próxima y emplea toda la eficiencia que, para disponer la materia o para educir la forma por acción instrumental de las cualidades, suelen emplear las causas particulares por sus virtudes instrumentales, aun cuando no puedan influir inmediatamente por sus formas propias. Y quizá de este modo produce el sol oro u otros minerales.

38. *Si el cielo puede producir vivientes.*— El segundo impedimento, menos general, se refiere a las formas de los vivientes; efectivamente, como el cielo no es animado, aunque la distancia local no impida que pueda influir por su forma, no obstante parece que su grado más imperfecto se opone a la posibilidad de que influya en estas formas de los vivientes. Algunos responden que, aun cuando el cielo no tenga vida, sin embargo su forma es, por razón de su diferencia específica, absolutamente más perfecta que estos vivientes por él generados. Esta respuesta puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 115, a. 3, ad 3, donde dice que los cuerpos celestes contienen en su virtud universal todo lo que se genera en los inferiores; y en la q. 105, a. 1, afirma que el efecto se asemeja al agente, ya en especie, ya por continencia virtual: *Y así* (dice) *los animales generados por putrefacción, y las plantas, y los cuerpos minerales, se asemejan al sol y a las estrellas, por cuya virtud son engendrados.* Pero, ante todo, aunque lo que se supone en dicha respuesta sea probable con respecto a los vivientes o animales imperfectos, sin embargo no parece ser verosímil referido a los animales perfectos, porque parece que exceden con mucho la perfección del cielo, tanto en sus operaciones como en su modo de obrar. Además, puesto que el grado de la vida, en cuanto tal, es más perfecto que el grado

feratur. Secundus modus est has formas substantiales non effici sola virtute principali caelestis influxus, sed necessarium esse ut auctor naturae maiorem concursum adhibeat, quo effectum causae proximae suppleat, caelo autem attribui hos effectus, vel generali ratione, secundum quam dicitur sol et homo generare hominem, quam inferius declarabimus tractando de causis essentialiter subordinatis, vel interdum specialiori titulo, scilicet, quia caelum gerit vicem causae proximae et adhibet totam efficientiam, quam vel ad disponendam materiam vel ad educendam formam per instrumentariam actionem qualitatum adhibere solent causae particulares per instrumentarias virtutes, etiamsi per proprias formas immediate influere non possint. Et fortasse hoc modo efficit sol aurum vel alia mineralia.

38. *Viventia an possit caelum efficere.*— Secundum impedimentum minus generale est de formis viventium; nam cum caelum non sit animatum, etiamsi distantia localis non impediat quominus per formam suam influere possit, nihilominus imperfectior gradus videtur obstare ne in has formas viventium possit influere. Respondent aliqui quamvis caelum non vivat, nihilominus eius formam ratione suae differentiae specificae esse simpliciter perfectiorem his viventibus quae a caelo generantur. Quae responsio sumi potest ex D. Thoma, I, q. 115, a. 3, ad 3, ubi ait corpora caelestia sua universali virtute continere in se quidquid in inferioribus generatur; et q. 105, a. 1, ad 1, ait effectum assimilari agenti, vel secundum speciem vel secundum virtualem continentiam: *Et sic* (inquit) *animalia ex putrefactione generata, et plantae, et corpora mineralia, assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur.* Sed imprimis, licet respectu imperfectorum viventium seu animalium probabile sit quod in ea responsione assumitur, tamen respectu animalium perfectorum non videtur verisimile, quia et in operationibus et in modo operandi videntur multum excedere perfectionem caeli. Deinde, cum gradus vitae, ut sic, perfectior sit gradu non viventium, impossibile videtur

de los no vivientes, parece imposible que una forma que no es alma contenga de manera eminente un alma para que pueda ser principio principal en la producción de ésta; en efecto, la forma que contiene eminentemente un alma contiene también el grado de la vida, no según toda su potencialidad, sino según su perfección actual y precisa; pero resulta ininteligible que una forma comprendida bajo un grado inferior contenga eminentemente la perfección del grado superior.

39. *El cielo juntamente con una inteligencia no puede generar un viviente.*— Se da, por tanto, otra respuesta: por su propia virtud, el cielo es incapaz de producir formas de vivientes; sin embargo, como no obra sino en cuanto movido por una inteligencia, por eso puede, en virtud de dicha inteligencia, de la que es instrumento, producir tales formas. Así responde Santo Tomás, I, q. 70, a. 5, ad 3; de aquí se infiere que en los lugares anteriores parece hablar del cielo en cuanto unido a la inteligencia o en cuanto la incluye. Pero también me resulta difícil de entender esta respuesta, porque no estimo que la inteligencia imprima al cielo algo fuera del movimiento local, y éste no sirve para aumentar la virtud activa, sino únicamente para aplicarla de diferentes maneras, como Aristóteles expresó suficientemente en el lib. II *De generat.*, c. 9, text. 55, al decir: *Pues el impulso da origen a una generación continua por el hecho de que acerca o aparta al sol, causa de las cosas que se han de producir.*

Y es evidente por la razón; efectivamente, ¿qué es lo que un ángel imprime al cielo fuera del movimiento, si no puede imprimirle cualidades ningunas? Porque la materia corporal únicamente obedece a los ángeles en lo concerniente al movimiento local, como enseña el mismo Santo Tomás en I, q. 110, a. 2 y 3. Y si una inteligencia no imprime al cielo nada excepto el movimiento, ¿cómo puede aumentar su virtud para obrar algo que exceda su propia perfección? En efecto, el movimiento local no es esencialmente activo ni confiere virtud operativa. Y en este punto no deben compararse los agentes físicos, como los cielos, con los instrumentos del arte, en los cuales el movimiento sirve para la forma artística, ya que ésta no es otra cosa que un modo resultante de la diferente situación o lugar de un cuerpo y de sus partes, que cambian por el movimiento;

formam quae non est anima eminenter continere aliquam animam ut possit esse principium principale causandi illam; nam forma quae eminenter continet animam continet etiam gradum vitae, non quidem secundum totam potentialitatem eius, sed secundum actualem ac praecisam perfectionem eius; non potest autem intelligi quod forma sub inferiori gradu contenta eminenter contineat perfectionem superioris gradus.

39. *Caelum cum intelligentia vivens generare nequit.*— Est igitur alia responsio caelum propria virtute non posse efficere formas viventium; tamen, quia non agit nisi ut motum ab intelligentia, ideo in virtute intelligentiae, cuius est instrumentum, posse efficere huiusmodi formas. Ita respondet D. Thomas, I, q. 70, a. 5, ad 3; unde in prioribus locis videtur loqui de caelo ut coniuncto intelligentiae seu prout illam includit. Sed haec etiam responsio mihi est ad intelligendum difficilis, quia non existimo intelligentiam imprimere caelo aliquid praeter localem motum, qui non deservit ad augmentum virtutis activae, sed solum ad variam eius applicationem, ut satis significavit Aristoteles, lib. II de Gener., c. 9, text. 55, dicens: *Nam impulsus propterea continuam parit generationem, quod solem procreandarum rerum auctorem admoveat et removeat.* Et ratione patet, nam quid est quod angelus imprimit caelo praeter motum, cum qualitates ullas ei imprimere non possit? Nam materia corporalis solum quoad motum localem obedit angelis, ut idem D. Thomas tradit, I, q. 110, a 2 et 3. Quod si nihil praeter motum intelligentia caelo imprimit, quomodo potest virtutem eius augere ad agendum aliquid ultra propriam perfectionem? Nam motus localis per se non est activus, neque dat virtutem agendi. Neque in hoc sunt comparanda agentia physica, quales sunt caeli, cum instrumentis artis, in quibus motus deservit ad formam artis, quia haec nihil aliud est quam modus resultans ex vario situ aut loco alicuius corporis et partium eius quae variantur per motum; at vero agentia physica inducunt

en cambio, los agentes físicos introducen formas propias y perfectas que no resultan del movimiento esencialmente, sino sólo accidentalmente, en cuanto la facultad operativa es aplicada mediante el movimiento. Además, el cielo no es, por su naturaleza, instrumento de la inteligencia, puesto que ni tiene una ordenación natural a ella ni ninguna inteligencia está unida al cielo o destinada a moverlo por su naturaleza, sino únicamente por disposición y benevolencia del autor de la naturaleza. Ni se constituye en instrumento por razón del solo movimiento local; de lo contrario, todo el que aplica fuego u otra causa agente se valdría de ella como de un instrumento físico, y por este motivo el fuego aplicado podría obrar algo más en virtud del que lo aplica, cosa que es completamente falsa. La consecuencia es patente, porque el cielo no recibe de la inteligencia nada más que la aplicación, ni tiene el cielo algo más o algo menos por el hecho de ser movido por una inteligencia más o menos perfecta o por cualquier otra cosa, siempre que reciba igual movimiento. Por último, cuando se dice que el cielo produce vivientes en virtud de la inteligencia viviente, pregunto si la inteligencia, juntamente con el cielo, influye y produce en acto, por sí misma y de manera inmediata, las almas de los vivientes, o sólo a través del cielo, de suerte que la acción de la inteligencia se detenga en la moción del cielo, y de éste proceda inmediatamente la restante eficiencia. Lo primero es falso y opuesto a la doctrina de Santo Tomás, según hemos dicho repetidas veces, y coincide en gran parte con la opinión de Avicena. Pero si se afirma lo segundo no se disipa la dificultad de cómo un instrumento que no posee forma suficiente pueda producir un efecto sin auxilio actual de una causa superior y más principal. Por consiguiente, será mejor y más acertado sostener que el cielo, por su propia virtud, no puede producir almas —como se supone en la citada respuesta segunda—, pero que las produce por la virtud de Dios en cuanto autor y provisor general de la naturaleza, el cual suple, con su mayor concurso, toda la virtud que falta a las causas próximas.

40. *Solución de la cuestión secundaria.— Efectos en los que Dios influye como causa particular.*— Así, pues, debe afirmarse que, siempre que en estas cosas inferiores falta el influjo de la forma sustancial para educir otra semejante,

proprias et perfectas formas, quae per se non resultant ex motu, sed tantum per accidens, quatenus per motum applicatur virtus agendi. Praeterea caelum natura sua non est instrumentum intelligentiae, quia nec habet naturalem habitudinem ad illam neque aliqua intelligentia ex natura sua est coniuncta caelo aut destinata ad motum eius, sed tantum ex arbitrio ac beneplacito auctoris naturae. Neque etiam ratione solius motus localis fit instrumentum; alias quisquis applicat ignem aut aliam causam agentem uteretur illa ut instrumento physico, et ob eam causam posset ignis applicatus aliquid amplius agere in virtute applicantis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia nihil amplius habet caelum ab intelligentia quam applicationem, neque aliquid magis vel minus habet caelum eo quod ab intelligentia magis vel minus perfecta moveatur vel a quacumque alia re, dummodo aequalem motum recipiat. Denique, cum dicitur caelum efficere viventia in virtute intelligentiae viventis interrogo an intelligentia simul cum caelo actu per seipsam et immediate influat et efficiat animas viventium vel solum per caelum, ita ut actio intelligentiae sistat in motione caeli, a quo immediate reliqua efficientia oriatur. Primum est falsum et contra doctrinam D. Thom., ut saepe diximus, et magna ex parte coincidit cum opinione Avicennae. Si autem secundum dicatur, non expeditur difficultas quomodo instrumentum non habens in se sufficientem formam possit efficere effectum absque actuali adiutorio superioris et principalioris causae. Verius ergo et melius dicetur caelum propria quidem virtute non posse efficere animas, ut in dicta secunda responsione supponitur, tamen efficere illas in virtute Dei, ut auctoris et generalis provisoris naturae, qui suo maiori concursu supplet quidquid virtutis deest in proximis causis.

40. *Quaestiunculae solutio.— Deus in quos effectus ut causa particularis influat.*— Dicendum est ergo quotiescumque in his rebus inferioribus deest influxus formae

dicha forma es suplida por virtud de las causas celestes en aquellos efectos que no exceden su perfección y poder; en cambio, en aquellos que las superan, es suplida por la eficiencia de la causa primera, a la que incumbe prestar el concurso general necesario a las causas inferiores, de acuerdo con la natural capacidad e indigencia de las mismas. Por ello, no sólo en los acontecimientos o efectos que se producen de manera accidental, sino también en aquellos que como esencialmente acompañan a las naturalezas de algunas cosas y se siguen de su natural modo de obrar, compete al autor y provisor de la naturaleza, Dios, el concurrir de este modo para obrar con las causas segundas. Por ello, este concurso de Dios unas veces es debido por razón general de la naturaleza universal, a fin de que no se destruya el orden del universo ni la materia permanezca sin forma o se aniquile; igual que el moverse el agua hacia arriba para llenar el vacío únicamente ocurre por causa de la naturaleza universal, y por eso se cree que proviene del solo imperio e impulso de su autor, a no ser que Dios haya encomendado tal oficio a alguna inteligencia, puesto que el movimiento local no excede su actividad y ministerio, de lo cual nos ocupamos en otro lugar. Pero hay ocasiones en que dicho concurso es debido por la propia naturaleza y condición de algún agente particular, que no tiene aptitud para comunicar o propagar de otro modo su naturaleza, como creemos que sucede en la generación de los animales perfectos y es cosa certísima en la generación humana, aunque por una razón más elevada y noble. Efectivamente, porque el alma humana es no sólo más perfecta, sino también de orden más eminente y superior que todas las demás, por eso la generación del hombre necesita, no sólo mayor concurso del autor de la naturaleza, sino también un modo más elevado de producir el alma, a saber, por creación. De ahí resulta que el semen humano no puede obrar, ni siquiera instrumentalmente, en su producción, sino de manera exclusiva en la organización del cuerpo. En cambio, en la generación de otros animales también perfectos, como las almas son materiales se educen de la potencia de la materia, y por eso es posible que el semen concurra, al menos

substantialis ad similem educendam, illam suppleri virtute causarum caelestium in his effectibus qui non excedunt perfectionem et virtutem earum; in his vero qui illas superant suppleri per efficientiam primae causae, ad quam spectat generalem concursum necessarium praebere causis inferioribus, iuxta naturalem capacitatem et indigentiam earum. Unde non solum in eventibus seu effectibus qui per accidens contingunt, sed etiam in his qui veluti per se comitantur naturas aliquarum rerum et consequuntur ex naturali modo agendi earum, pertinet ad auctorem et provisorem naturae. Deum, ut hoc modo cum causis secundis ad agendum concurrat. Quapropter interdum est debitus hic concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi aut materia sine forma maneat vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu auctoris eius, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit activitatem et ministerium eius, de quo alias. Aliquando vero debetur talis concursus ex propria natura et conditione alicuius agentis particularis, quod non est aptum alio modo communicare vel propagare naturam suam, ut in generatione animalium perfectorum accidere credimus et in hominis generatione est certissimum, longe tamen altiori et nobiliori ratione. Nam, quia hominis anima non solum perfectior, sed etiam altioris et superioris ordinis est quam reliquae omnes, ideo ad hominis generationem non solum maior concursus auctoris naturae, sed altior etiam modus efficiendi animam necessarius est, scilicet per creationem. Quo fit ut humanum semen neque instrumentaliter possit ad illam efficiendam operari, sed tantum ad organizandum corpus. In aliorum vero animalium etiam perfectorum generatione, quia animae materiales sunt, educuntur de potentia materiae, et ideo potest semen instrumentaliter sal-

instrumentalmente, a su producción, mas no sin ayuda de una causa superior que supla la asistencia (por así decirlo) y el actual influjo de la forma principal.

41. *Se da cumplida respuesta a la objeción antes consignada.*— Y no existe en esto imperfección o desorden natural alguno, como arriba se objetaba, sino una natural condición o indigencia aneja al modo de generación y propagación que una determinada especie exige por su naturaleza. Así, el hecho de que para la generación del hombre se requiera la infusión del alma por creación no constituye imperfección o desorden natural, antes bien es una condición que sigue naturalmente a tal naturaleza humana, por lo cual dicha acción no es extraordinaria, sino debida por ley común, supuesto el establecimiento de tal naturaleza; por consiguiente, lo mismo debe decirse en el presente caso, no por una razón completamente idéntica, sino proporcional. Por tanto, así como en el hombre no es imperfección el que un hombre no pueda producir, ni principal ni instrumentalmente, un alma semejante a la suya, de igual modo, en los demás animales, no obedece a imperfección el que no puedan emplear toda la virtud principal necesaria para la educción de sus formas, sino sólo la instrumental. En efecto, ocupan un lugar como intermedio, y porque poseen almas que, en comparación con la racional, son menos perfectas, en cuanto materiales, por eso pueden emplear para producirlas una cierta eficiencia, al menos instrumental, cosa que no es posible al hombre; en cambio, porque, comparadas con las de los seres inanimados, las formas de los vivientes son mucho más perfectas, por eso se exigen para su producción más elementos y un exquisito y peculiar modo de generación; de ahí proviene el que las causas particulares no puedan poner en juego toda la virtud principal, sino únicamente la instrumental, para producirlas. Ni debe negárseles la acción instrumental por el hecho de que su virtud principal no resulte suficiente, ya que están suficientemente proporcionadas para aquélla, mas no para ésta; ahora bien, la naturaleza confirió a cada especie corruptible virtud y acción para propagar su naturaleza, en la medida en que pudo conferírsela de acuerdo con su capacidad y modo de obrar; por eso concedió al hombre la facultad de obrar al menos dispositivamente; a otros seres, la de

tem concurrere ad earum effectionem, non tamen sine ope superioris causae quae suppleat assistentiam (ut sic dicam) et actualem influxum principalis formae.

41. *Obiectioni praemissae satisfit.*— Neque in hoc est aliqua imperfectio vel inordinatio naturae, ut supra obiiciebatur, sed est naturalis conditio seu indigentia quam secum affert modus generationis et propagationis, quam talis species natura sua postulat. Sicut, quod ad hominis generationem requiratur infusio animae per creationem non est imperfectio aut inordinatio naturae, sed conditio naturaliter consequens ad talem hominis naturam, et ideo non est extraordinaria illa actio, sed debita ex communi lege, supposita institutione talis naturae; sic ergo in praesenti dicendum est, non omnino eadem, sed proportionali ratione. Quocirca, sicut in homine non est ex imperfectione quod unus homo neque principaliter neque instrumentaliter possit efficere animam suae similem, ita in aliis animalibus non est ex imperfectione quod non possint totam virtutem principalem ad eductionem suarum formarum necessariam adhibere, sed solum instrumentariam. Nam veluti medium quemdam locum obtinent, et quia comparatione animae rationalis minus perfectas animas, utpote materiales, habent, ideo aliqualem efficientiam, saltem instrumentalem, adhibere possunt ad illas efficiendas, quod non potest homo; quia vero comparatione inanimatorum longe perfectiores sunt formae viventium, ideo plura requiruntur ad earum effectionem et exquisitus ac peculiaris modus generationis; et inde provenit ut causae particulares non possint adhibere totam virtutem principalem, sed tantum instrumentalem ad illas efficiendas. Nec vero, quia principalis virtus non invenitur in eis sufficiens, ideo neganda est eis etiam instrumentaria actio, quia ad hanc inveniuntur sufficienter proportionatae, et non ad illam; natura autem dedit unicuique speciei corruptibili virtutem et actionem ad propagandam naturam suam, quantum dare potuit iuxta capacitatem et modum operandi eius; et ideo dedit homini ut saltem disponendo ageret, aliis ut instrumentaliter,

obrar instrumentalmente, y a otros la de obrar también principalmente. Según ello, la expresión de que Santo Tomás y otros —como vimos arriba— se valen para llamar a las causas segundas instrumentos de la primera, se verifica con mayor propiedad en los vivientes, sobre todo en los perfectos.

42. Sé que pueden excogitarse otros modos de hablar; efectivamente, porque en los animales más perfectos el semen no consuma la generación sino en cuanto unido a la hembra, por eso algunos pensaron que el alma de la hembra tiene un peculiar influjo principal en la formación sustancial del feto. En cambio, de otros vivientes imperfectos, especialmente de las plantas, dicen algunos que la forma de lo generado no supera sustancialmente a la forma de la misma semilla, como se ve en el trigo y otros semejantes. Pero estas explicaciones y otras parecidas entrañan muchas dificultades, que no nos está permitido detallar ahora porque dependen en gran parte de la ciencia del alma, y por ello la opinión que parece más probable de todas es la que hemos expuesto; y la misma experiencia enseña que estos vivientes son esencialmente menos suficientes y necesitan mayores auxilios, no sólo para introducir la forma sustancial, sino también para disponer y organizar la materia, como es manifiesto en el caso de las plantas. Más aún, incluso entre los seres inanimados, los cuerpos simples se generan con mayor facilidad que los mixtos; por tanto, no hay inconveniente alguno en reconocer que los vivientes necesitan un concurso superior para engendrar otros semejantes a ellos, aunque, por su parte, no carezcan de alguna virtud y acción que les sea proporcionada y connatural. De este modo creemos que se ha satisfecho ampliamente a los fundamentos de la primera sentencia; pues prueban nuestras afirmaciones segunda y cuarta, y no tienen fuerza alguna contra la primera y la tercera, como hemos explicado de manera suficiente al exponerlas. Por lo que hace a la segunda opinión, no la consideramos contraria a la doctrina que hemos sentado, ni sus fundamentos pueden oponerse en nada, como se ha puesto de relieve.

aliis vero etiam ut principaliter. Quocirca locutio illa qua D. Thomas[1] et alii, ut supra vidimus, vocant causas secundas instrumenta primae, secundum quamdam maiorem proprietatem verificatur in viventibus, praesertim perfectis.

42. Scio posse excogitari alios dicendi modos; nam, quia in perfectioribus animalibus semen non perficit generationem nisi ut coniunctum feminae, ideo aliqui putarunt animam ipsius feminae habere peculiarem influxum principalem in substantiali formatione foetus. De aliis vero imperfectis viventibus, praesertim plantis, dicunt aliqui formam geniti substantialiter non excedere formam ipsius seminis, ut apparet in tritico et aliis eiusmodi. Sed haec et similia plures habent difficultates, quas hoc loco persequi non licet, quia pendent multum ex scientia de anima, et ideo omnium probabilior videtur sententia quam exposuimus, et ipsamet experientia docet haec viventia esse per se minus sufficientia maioribusque auxiliis indigere, non solum ad substantialem formam inducendam, sed etiam ad materiam disponendam et organizandam, ut in plantis constat. Immo et inter inanimata, simplicia corpora facilius generantur quam mixta; nullum ergo est inconveniens fateri indigere viventia concursu superiori ad sibi similia generanda, quamvis ipsa non careant aliqua virtute et actione sibi proportionata et connaturali. Atque hoc modo abunde satisfactum esse putamus fundamentis prioris sententiae; probant enim secundam et quartam assertionem nostram, nihil tamen urgent contra primam et tertiam, ut in discursu illarum satis declaravimus. Secundam autem sententiam non existimamus esse contrariam doctrinae a nobis traditae, nec fundamenta eius aliquid obstare possunt, ut ostensum est.

[1] I, q. 105, a. 5.

SECCION III

CUÁL ES EL PRINCIPIO EN CUYA VIRTUD LAS SUSTANCIAS CREADAS PRODUCEN A LOS ACCIDENTES

1. *Motivos de duda por ambas partes.*— El motivo de duda es que o la sustancia produce al accidente mediante otro accidente, o por sí sola y por sí misma. Si se afirma lo primero, síguese un proceso al infinito; en efecto, si un accidente se hace mediante otro, acerca de este otro pregunto en virtud de qué principio se hace; si mediante otro accidente, de él se plantea la misma cuestión; en cambio, si nos detenemos en alguno que es producido próximamente por la sustancia, esto mismo debería afirmarse del primero, porque no hay mayor razón para uno que para otro. Ahora bien, si atendiendo a este motivo se dice que la sustancia produce al accidente por sí misma, se sigue en primer lugar que ningún accidente es principio productivo de otro. En segundo término, se sigue que las potencias y facultades operativas de las sustancias creadas no son distintas de sus formas. O ciertamente, si para evitar estos inconvenientes se afirma que unos accidentes son producidos inmediatamente por la sustancia por sí misma, y otros por medio de accidentes, será preciso dar alguna razón de tal distinción y diferencia y manifestar cuáles son los accidentes que se hacen de una manera o de otra. Además, será necesario mostrar, cuando un accidente es principio *quo* de la producción de otro, si es principal o instrumental. De aquí resulta claro, por tanto, que un accidente puede, como máximo, obrar en calidad de instrumento de la sustancia, porque sólo es ente del ente (según dicen los filósofos) y tiene todo su ser de la sustancia y en orden a la sustancia como en orden a su fin. Mas por otra parte parece que debe ser principio principal, ya que el efecto no supera su perfección.

2. Para explicar este punto supongo que los accidentes pueden producirse de dos modos. Uno, por una acción propia, como cuando se hace la luz por iluminación o el «donde» por un movimiento local propio. De un segundo modo, por resultancia natural, como la relación resulta del fundamento una vez puesto

SECTIO III

QUODNAM SIT PRINCIPIUM QUO SUBSTANTIAE CREATAE EFFICIUNT ACCIDENTIA

1. *Quae utrinque dubitationis causae.*— Ratio dubitandi est quia vel substantia efficit accidens medio accidente vel se sola et per seipsam. Si primum dicatur, sequitur processus in infinitum; nam si unum accidens fit mediante alio, peto de illo alio quo principio fiat; si medio alio accidente, de illo redit eadem quaestio; si vero sistimus in aliquo quod proxime fit a substantia, id debuisset dici de primo, quia non est maior ratio de uno quam de alio. Si autem ob hanc rationem dicatur substantiam efficere accidens per seipsam, sequitur primo nullum accidens esse principium efficiendi aliud. Sequitur secundo potentias et facultates ad operandum in substantiis creatis non esse aliud ab earum formis. Vel certe, si ad evitanda haec incommoda dicantur quaedam accidentia fieri immediate a substantia per seipsam, alia vero mediis accidentibus, oportebit huius distinctionis et discriminis aliquam rationem reddere, et quaenam accidentia uno vel alio modo fiant aperire. Ac rursus exponere oportebit, quando unum accidens est *principium quo* efficiendi aliud, an sit principale vel instrumentale. Hinc enim apparet accidens ad summum posse agere ut instrumentum substantiae, quia solum est entis ens (ut loquuntur philosophi), et a substantia et propter substantiam tamquam propter finem habet totum suum esse. Aliunde tamen videtur debere esse principium principale, cum effectus non excedat perfectionem eius.

2. Ad hanc rem explicandam suppono duobus modis posse fieri accidentia. Uno modo, per propriam actionem, ut cum fit lumen per illuminationem aut Ubi per proprium motum localem. Secundo, per resultantiam naturalem, ut relatio resultat ex fundamento posito termino (si est modus

el término (si es un modo distinto del fundamento), o como la figura resulta de la división, o bien del movimiento o del término del movimiento local; y se cree que las pasiones propias de las cosas se hacen asimismo de esta manera. De un tercer modo, cabría entender que el accidente se produce concomitantemente con la sustancia, sin resultar de ella; como, por ejemplo, la cantidad (se hace) con la materia prima; mas por ahora omitimos este modo porque, si es verdadero, puede reducirse a uno de los dos anteriores, según explicaremos, y porque en tal modo de producción el principio que sea productivo de la sustancia lo será también del accidente que se hace con ella.

Primera afirmación sobre la dimanación natural

3. Así, pues, afirmo en primer lugar: cuando el accidente es producido por dimanación natural, su principio próximo, según tal modo de eficiencia —cualquiera que sea dicho modo—, puede ser la sustancia, si el accidente en cuestión está inmediatamente unido a ella; pero a veces puede resultar mediante otro accidente, si tiene con éste una conexión más próxima. Toda esta conclusión es comúnmente admitida y puede explicarse, en primer lugar, por inducción; porque el entendimiento, por ejemplo, dimana próximamente de la sustancia del alma, y de la materia o de la forma y la cantidad. Consiguientemente, en lo que atañe a estas propiedades no es posible asignar ningún principio intrínseco accidental; luego es sustancial. En cambio, la figura, v. gr., o el «donde» resultan mediante la cantidad; y la blancura es resultado de una determinada mezcla de las cualidades primarias. También es probativo de esta conclusión el motivo de duda puesto al principio, pues si el accidente conviene intrínsecamente a la sustancia, no puede convenirle siempre mediante un accidente como principio intrínseco del mismo, sino que necesariamente deben estar en conexión inmediata un accidente y la sustancia; aunque no es preciso que todos los accidentes intrínsecos sean de esta clase. Y la razón de la diversidad que entre ellos existe es fácil: unos están ordenados a la sustancia de manera más inmediata que otros.

4. Comprendo que puede darse la siguiente respuesta: aunque un accidente esté íntima e inmediatamente unido a la sustancia, no por ello es preciso que

a fundamento distinctus), vel sicut resultat figura ex divisione, aut ex motu vel termino motus localis, et propriae passiones rerum censentur etiam hoc modo fieri. Tertio autem modo posset intelligi fieri accidens concomitanter cum substantia absque resultantia ex illa, ut quantitas, verbi gratia, cum materia prima, quem modum nunc omittimus, quia si verus est, ad alterutrum ex praecedentibus revocari potest, ut explicabimus, et quia in eo productionis modo, quod fuerit principium efficiendi substantiam erit principium efficiendi accidens, quod cum illa fit.

Prima assertio de naturali dimanatione

3. Dico ergo primo: quando accidens fit per naturalem dimanationem, principium proximum illius secundum talem efficientiae modum, quicumque ille sit, potest esse substantia, si tale accidens sit immediate connexum cum illa; interdum vero potest resultare medio accidente, si cum illo habeat propinquiorem connexionem. Tota haec conclusio communiter recepta est, et potest primo inductione declarari; nam intellectus, verbi gratia, proxime manat a substantia animae, et quantitas a materia vel a forma. Unde respectu harum proprietatum non potest assignari aliquod principium intrinsecum accidentale; est ergo substantiale. At vero figura, verbi gratia, aut Ubi resultat media quantitate, et albedo resultat ex tali mixtione primarum qualitatum. Hanc etiam conclusionem probat ratio dubitandi in principio posita, quia si accidens convenit substantiae ab intrinseco, non potest semper convenire medio accidente, ut intrinseco principio eius, sed aliquod accidens et substantia debent esse necessario immediate connexa; non est tamen necesse ut omnia intrinseca accidentia sint eiusmodi. Et ratio diversitatis inter ea est facilis, quia quaedam eorum habent immediatiorem ordinem ad substantiam quam alia.

4. Video responderi posse licet aliquod accidens sit intime et immediate connexum cum substantia, non esse tamen necesse ut

esté unido por efectiva dimanación del accidente a partir de la sustancia, sino sólo por una natural aptitud e inseparabilidad, como —según decíamos arriba— podemos opinar con probabilidad acerca de la materia y la cantidad. Y, de acuerdo con esto, no será necesario que un accidente dimane inmediatamente de la sustancia, sino que sea recibido inmediatamente en la sustancia por el mismo agente que produce a ésta. A pesar de todo, la conclusión establecida supone que es más probable la opinión contraria, a saber, que las propiedades accidentales, en especial aquellas que siguen o se deben a la cosa por razón de su forma, son causadas por la sustancia de manera no sólo material y final, sino también efectiva por natural resultancia, ya sea inmediatamente, si se trata de la primera propiedad, ya mediatamente, cuando se trata de la segunda. Esto es lo que defiende Santo Tomás en I, q. 77, a. 6, donde habla de las potencias del alma; pero la misma razón es válida para cualquier forma y para las propiedades que la siguen o que le son debidas por razón de ella. Y es muy verosímil; pues, siendo la forma sustancial como acto primero, y la accidental como segundo, es probable que la forma sustancial posea alguna fuerza para que de ella manen los accidentes que le son propios. Además, porque de esta manera se entiende mejor la conexión natural que hay entre la forma y las propiedades y el orden esencial que las une. Esto queda confirmado en gran medida por el ejemplo sensible del agua que se reduce a su frialdad primitiva; porque semejante reducción sólo puede hacerse por resultancia natural a partir de la forma, como se ha mostrado anteriormente; luego, por igual razón, se ha de pensar lo mismo acerca de cualquier propiedad naturalmente unida a su forma, sobre todo si, por otra parte, no hay ninguna incompatibilidad ni dependencia de algo extrínseco. Y en el citado ejemplo del agua consta con claridad la certeza de la conclusión establecida, a saber, que algún accidente puede resultar efectivamente, de manera inmediata, del principio sustancial. Porque tal intensificación del frío no puede tener ningún principio del que resulte, que sea más próximo que la forma sustancial del agua.

5. *Se explica la esencia de la resultancia natural.— Opinión de Cayetano.—* Pero, antes de pasar adelante, conviene explicar de una vez en qué consiste esta

connectatur per dimanationem effectivam accidentis a substantia, sed solum propter naturalem aptitudinem et inseparabilitatem, sicut superius dicebamus probabiliter opinari nos posse de materia et quantitate. Et iuxta hoc non erit necessarium aliquod accidens dimanare immediate a substantia, sed recipi immediate in substantia ab eodem agente a quo substantia producitur. Nihilominus tamen supponit conclusio posita contrariam sententiam ut probabiliorem, nimirum proprietates accidentales, praesertim illas quae consequuntur aut debentur rei ratione formae, causari a substantia non solum materialiter et finaliter, sed etiam effective per naturalem resultantiam, vel immediate, si sit prima proprietas, vel mediate, si sit secunda. Quod tenet D. Thom., I, q. 77, a. 6, ubi loquitur de potentiis animae; est autem eadem ratio de quacumque forma et proprietatibus consequentibus illam seu debitis ratione illius. Estque hoc valde verisimile, quia cum forma substantialis sit ut actus primus, accidentalis vero ut secundus, probabile est habere formam substantialem aliquam vim ut ab ea manent accidentia sibi propria. Item, quia hoc modo melius intelligitur naturalis connexio inter formam et proprietates, et ordo per se inter illas. Et hoc valde confirmat sensibile exemplum aquae reducentis se ad pristinam frigiditatem; illa enim reductio fieri non potest nisi per naturalem resultantiam a forma, ut in superioribus ostensum est; ergo eadem ratione idem sentiendum est de quacumque proprietate naturaliter connexa cum forma, praesertim si aliunde nulla sit repugnantia aut dependentia ab aliquo extrinseco. Et in illo exemplo aquae manifeste constat veram esse conclusionem positam, scilicet aliquod accidens posse immediate resultare effective a substantiali principio. Nam illa intensio frigoris nullum habere potest propinquius principium unde resultet quam sit forma substantialis aquae.

5. *Naturalis resultantiae quidditas declaratur.— Caietani opinio.—* Sed antequam ulterius procedamus, declarare semel oportet

resultancia natural: ¿es una verdadera eficiencia y causalidad activa, o no? Porque si es auténtica eficiencia, en ella se dará una acción accidental propia, ya que la causalidad efectiva consiste en una acción, como veremos después; y, de esta manera, la forma sustancial será principio inmediato y único de alguna acción accidental, y se multiplicarán las acciones en la producción de la forma y de sus propiedades, y habrá una acción esencial para todas las cosas que se coproducen o se crean juntamente con otras, todo lo cual parece ajeno a la doctrina común de los filósofos. En cambio, si no es verdadera eficiencia, luego ni siquiera puede llamarse eficiencia, pues lo que no es verdadero oro no es, en absoluto, oro ni puede recibir tal nombre, a no ser por cierta analogía y proporción, y en el presente caso no aparece ninguna; es más: no puede ni entenderse en qué consista esta resultancia, si no es eficiencia. A este propósito, Cayetano, en I, q. 54, a. 3, indica que tal dimanación es una secuela natural sin operación intermedia, pero no explica qué sea dicha secuela natural, ni de qué modo se produzca sin acción u operación intermedia. Y en la q. 77, a. 1, ad 2 y 3, afirma expresamente que esta resultancia se lleva a cabo por eficiencia sin acción intermedia, y cree que es opinión de Santo Tomás, en el lugar citado, ad 3, aunque en dicho pasaje no afirma que la dimanación de los accidentes a partir del sujeto se realice sin acción, antes bien dice que *no tiene lugar por transmutación, sino por resultancia natural.*

6. Por lo cual, y hablando rigurosamente, tengo por más cierto que esta resultancia no se lleva a cabo sin verdadera acción, aunque no siempre se considere como acción esencialmente distinta ni como mutación propia. A mi juicio, esto se prueba en general, de manera suficiente, por la razón ya indicada, pues o esta eficiencia es verdadera o no es eficiencia, ya que no puede darse medio. Consiguientemente, si es verdadera eficiencia, interviene una acción. Si no es eficiencia, tampoco es resultancia ni natural secuela causal, sino sólo ilativa, porque, puesto uno, se pone el otro por exigencia natural. De igual manera, entre la materia y la forma del cielo existe ilación natural, pero no dimanación de una a partir de la otra.

quidnam sit haec naturalis resultantia, an, scilicet, sit vera efficientia et causalitas activa necne. Quia, si est vera efficientia, interveniet ibi propria actio accidentalis; nam causalitas effectiva in actione consistit, ut infra videbimus; atque ita forma substantialis erit principium immediatum et unicum alicuius actionis accidentalis, et multiplicabuntur actiones in productione formae et proprietatum eius, eritque per se actio ad haec omnia quae comproducuntur vel concreantur cum aliis, quae omnia videntur aliena a communi philosophorum doctrina. Si autem illa non est vera efficientia, ergo neque efficientia dici potest, quia quod non est verum aurum absolute non est aurum, neque tale dici potest nisi propter aliquam analogiam et proportionem, quae in praesenti nulla apparet; immo neque intelligi potest quid sit haec resultantia, si non est efficientia. Circa hoc Caietan., I, q. 54, a. 3, indicat hanc dimanationem esse naturalem sequelam absque operatione media; non tamen declarat quid sit illa naturalis sequela, aut quomodo fiat sine actione vel operatione media. Et q. 77, a. 1, ad 2 et 3, expresse ait hanc resultantiam esse per efficientiam sine actione media, et putat esse sententiam D. Thomae, ibi, ad 3, ubi tamen non ait dimanationem accidentium a subiecto esse sine actione, sed *non esse per aliquam transmutationem, sed per naturalem resultationem.*

6. Quocirca, si in rigore loquamur, verius existimo hanc resultantiam non esse sine vera actione, quamquam non semper reputetur actio per se distincta, neque ut propria mutatio. Hoc, ut existimo, satis probat in communi ratio facta, quia aut haec est vera efficientia vel nulla; non potest enim dari medium. Si ergo est vera efficientia, intervenit actio. Si non est efficientia, neque etiam est resultantia aut naturalis sequela causalis, sed illativa tantum, quia, posito uno, ponitur aliud propter naturale debitum. Sicut inter materiam et formam caeli est naturalis illatio, non tamen dima-

Parece que algunos señalan un medio entre estos extremos, diciendo que ésta no es eficiencia, sino cuasi-eficiencia, y consiste únicamente en que la causa productiva de la sustancia es determinada por razón de ésta a conferirle las propiedades que le son proporcionadas. Pero, en primer lugar, ésta no es, en verdad, eficiencia ninguna, sino sólo una connaturalidad, que se da también entre la potencia pasiva natural y el acto. Además, el ejemplo de la reducción del agua nos obliga a reconocer una eficiencia mayor y más verdadera. Por último, incluso admitido aquello es preciso afirmar —lo cual atañe a la cuestión— que la causa eficiente de la sustancia produce concomitantemente una propiedad distinta, mas no sin acción concomitante, pues es contradictorio que se haga una cosa distinta sin acción distinta cuando esa cosa no es componente del término primario de otra acción, ya que la acción no es más que cierto modo del mismo término formal y esencial —como luego diré—, razón que voy a explicar con mayor amplitud inmediatamente.

7. *Doble modalidad de la dimanación natural.*— Además, argumento del siguiente modo: esta resultancia natural se realiza a veces por sí sola y separadamente de la producción de aquella cosa de la cual resulta; en cambio, otras veces está unida a ella de tal manera que nunca le es posterior, sino totalmente simultánea; así, por ejemplo, cuando el agua se reduce a su primitiva frialdad hay dimanación natural, según admite Cayetano en la citada q. 54, a. 3, al final, donde también dice lo mismo con respecto al movimiento de un grave generado en un lugar superior, el cual movimiento resulta naturalmente de la gravedad, una vez eliminados los impedimentos. Ahora bien, siempre que la resultancia se produce de este modo, es evidentísimo que no se lleva a cabo sin eficiencia y verdadera acción y mutación, como consta manifiestamente en los ejemplos aducidos; y la razón estriba en que, en tales casos, comienza a existir en el sujeto algo que antes no existía. Y comienza esencialmente sin nueva producción de otra cosa; luego comienza por alguna causa eficiente y por una auténtica acción y mutación; por tanto, aquella resultancia es enfriamiento y moción local en sentido propio. La misma razón existe siempre que un accidente adviene de nuevo por sí solo a algún sujeto preexistente, o sea, sin otro acci-

natio unius ab alia. Aliqui videntur inter haec assignare medium, dicentes hanc non esse efficientiam, sed quasi efficientiam, quae in hoc solum consistit quod causa efficiens substantiam ratione illius determinatur ut ei det proprietates illi proportionatas. Sed imprimis haec revera nulla efficientia est, sed solum connaturalitas, quae inter potentiam passivam naturalem et actum etiam intercedit. Deinde exemplum de reductione aquae cogit ut maiorem ac veriorem efficientiam fateamur. Denique, etiam illo posito, necesse est dicere, quod ad rem spectat, causam efficientem substantiam concomitanter efficere proprietatem distinctam, non tamen sine actione concomitante, quia repugnat rem distinctam fieri sine distincta actione quando ex illa re non componitur ipse primarius terminus alterius actionis, quia actio solum est quidam modus ipsius termini formalis ac per se, ut infra dicam, quam rationem statim amplius declarabo.

7. *Duplex dimanationis naturalis modus.*— Praeterea argumentor in hunc modum: nam haec naturalis resultantia interdum per se sola fit et separatim a productione illius rei a qua resultat; interdum vero ita est coniuncta cum illa ut nunquam sit posterior, sed omnino simul cum illa, ut, verbi gratia, quando aqua se reducit ad pristinam frigiditatem, illa est naturalis dimanatio, ut Caietanus fatetur, dicta q. 54, a. 3, in fine, ubi etiam idem ait de motu gravis geniti in superiori loco, qui, ablato impedimento, naturaliter resultat ex gravitate. Quotiescumque autem resultantia fit hoc modo, evidentissimum est non fieri sine efficientia et vera actione ac mutatione, ut in dictis exemplis manifeste patet; et ratio est quia ibi incipit esse aliquid in subiecto, quod antea non erat. Et per se incipit absque nova productione alterius rei; ergo incipit per aliquam efficientem causam et per propriam actionem ac mutationem; unde illa est propria frigefactio et motio localis. Atque eadem ratio est quotiescumque aliquod accidens de novo advenit alicui subiecto praeexistenti per se solum seu absque

dente anterior; pues, si le advienen varios unidos entre sí simultáneamente, se juzga que el que es primero y raíz de los demás adviene por sí, y los demás concomitantemente. Se dirá: entonces, cuando la relación adviene al fundamento por posición del término se da una nueva acción esencial, porque únicamente aquel accidente relativo adviene entonces de nuevo a tal sujeto. Algunos responden concediendo la consecuencia; otros la niegan, porque basta que resulte de la posición del término. Otros estiman que en ese caso no se da acción ninguna, puesto que semejante relación no es una cosa o un modo realmente distinto de su fundamento, de lo cual nos ocuparemos en el lugar oportuno.

8. Y a base de esta resultancia, que está separada temporalmente de la producción, debe emitirse juicio acerca de cualquier otra, aun cuando esté unida en el mismo instante; porque la simultaneidad en duración no elimina la distinción. Tanto más cuanto que estas cosas, aunque sean simultáneas de manera natural, podrían separarse sobrenaturalmente, lo cual constituye argumento suficiente de distinción. Se explica la conclusión; efectivamente, Dios, cuando crea la sustancia del alma, podría suspender la emanación de las potencias a partir de ella y, después de algún tiempo, permitirla o prestar su concurso para dicha dimanación, y entonces la dimanación posterior sería una auténtica eficiencia y verdadera acción, por la misma razón por la que se ha dicho acerca del enfriamiento del agua que se reduce a su estado natural; consiguientemente, también es una acción propia y distinta cuando se hace en simultaneidad temporal. Además, arriba se ha indicado la razón *a priori:* estas formas accidentales o propiedades son cosas distintas de la sustancia; por tanto, aun cuando se hagan con la misma sustancia o resulten de ella, es preciso que se hagan por una acción distinta, si bien acompaña o sigue a otra. La consecuencia es evidente porque esas dos cosas —la sustancia y la propiedad— no se producen de manera igualmente primaria como dos partes de un término compuesto, en absoluto, se hace con prioridad natural la sustancia, y después resulta o se le añade el accidente propio. Así, cuando se crea el alma, la acción creativa ter-

alio priori accidente; nam, si plura simul inter se connexa adveniant, illud quod est primum et radix aliorum, censetur per se advenire, reliqua concomitanter. Dices: ergo, quando relatio advenit fundamento ex positione termini, intervenit ibi nova actio per se, quia solum illud accidens relativum tunc de novo advenit tali subiecto. Respondent aliqui concedendo sequelam; alii negant, quia satis est quod resultet ex positione termini. Alii existimant nullam ibi intervenire actionem, quia huiusmodi relatio non est res aut modus ex natura rei distinctus a fundamento, de quo suo loco videbimus.

8. Ex hac vero resultantia, quae tempore separatur a productione, ferendum est iudicium de quacumque alia, etiamsi sit in eodem instanti coniuncta; nam simultas in duratione non tollit distinctionem. Eo vel maxime quod, licet haec naturaliter sint simul, possent supernaturaliter separari, quod est sufficiens argumentum distinctionis. Assumptum declaratur; nam dum creat Deus substantiam animae, posset suspendere emanationem potentiarum ab illa et post aliquod tempus permittere illam seu dare concursum ad talem dimanationem, et tunc illa posterior dimanatio esset propria efficientia ac vera actio, eadem ratione qua dictum est de frigefactione aquae reducentis se ad naturalem statum; ergo, etiam quando simul tempore fit, est propria et distincta actio. Praeterea, supra tacta est ratio a priori, quia huiusmodi accidentales formae seu proprietates sunt res distinctae a substantia; ergo, licet fiant cum ipsa substantia vel ab ipsa resultent, necesse est ut fiant per actionem distinctam, licet concomitantem vel consequentem aliam. Patet consequentia quia illa duo, scilicet, substantia et proprietas, non fiunt aeque primo tamquam duae partes unius compositi termini, sed absolute fit prius natura substantia et deinde resultat vel additur ei accidens proprium. Ut cum creatur anima, actio creativa[1] per se terminatur ad solam substan-

[1] La sustitución de «creativa» por «creaturae», que aparece en otras ediciones, hace el párrafo ininteligible. (N. de los EE.)

mina esencialmente en la sola sustancia, que es la única que se hace de la nada y constituye el término esencial de dicha acción; luego, para que se le añada alguna cosa distinta, es necesaria otra eficiencia y, consecuentemente, una nueva acción, aunque acompañe de manera necesaria a la otra en virtud de una conexión natural. Añádase que el principio próximo de tal eficiencia es también distinto, según nuestra opinión; porque es la misma sustancia intrínseca, que es término de la acción anterior. Asimismo, el principio material es en muchas ocasiones diverso; de igual modo que, en el ejemplo ya dicho de la creación del alma, no hay ningún principio material, sino que la sustancia del alma es el principio material de sus potencias. También el término propio es distinto en la realidad, como suponemos; luego en tal caso se da una acción distinta en la realidad, aunque físicamente y en el común modo de hablar se consideren como una porque tienen conexión y dimanación intrínseca.

9. *Diferencia que debe observarse entre los antedichos modos de dimanación natural.*— Sobre este punto ha de advertirse una diferencia entre los dos modos de resultancia natural que hemos distinguido anteriormente. Pues cuando la dimanación es tal que nunca puede hacerse por sí y separadamente, sino sólo en cuanto unida a una acción anterior y a su término, entonces no se considera como acción propia y esencial, y mucho menos como mutación, sino como un cuasi complemento accidental de la acción anterior. Por eso se dice que, en orden a semejantes accidentes o propiedades, no hay acción o movimiento esencial. En cambio, cuando dicha resultancia se produce por sí y separadamente, como en la reducción del agua, se tiene por acción esencial y mutación propia que tiende esencialmente a tal término accidental. Y esta diferencia no radica tanto en la realidad cuanto en una denominación tomada de la separación o de la concomitancia de acciones.

Corolarios de la doctrina anterior

10. De las razones aducidas se infiere, en primer lugar, que esta resultancia se lleva a cabo con una verdadera eficiencia y acción únicamente cuando lo que resulta es, por parte de la realidad, distinto de aquello de que resulta. Pues

tiam; illa enim tantum ex nihilo fit et per se terminat illam actionem; ergo ut ei addatur aliqua res distincta, necessaria est alia efficientia, et consequenter nova actio, licet ex naturali connexione necessario comitetur aliam. Adde principium proximum talis efficientiae, iuxta nostram sententiam, etiam esse distinctum; nam est ipsamet intrinseca substantia, quae est terminus prioris actionis. Item principium materiale saepe est diversum; ut in dicto exemplo creationis animae, nullum est materiale principium, ipsa vero substantia animae est materiale principium suarum potentiarum. Terminus etiam proprius est in re distinctus, ut supponimus; ergo intervenit ibi actio in re distincta, quamvis physice, et in communi modo loquendi, tamquam una computentur, quia habent intrinsecam connexionem et dimanationem.

9. *Discrimen notandum inter praedictos modos naturalis dimanationis.*— In quo est notanda differentia inter duos modos resultantiae naturalis, quos supra distinximus. Quando enim dimanatio talis est ut nunquam possit per se et separatim fieri, sed solum ut connexa priori actioni et termino eius, tunc illa non censetur propria et per se actio, et multo minus mutatio, sed quasi complementum accidentale prioris actionis. Et ideo ad huiusmodi accidentia vel proprietates dicitur non esse per se actio aut motus. At vero quando talis resultantia per se et separatim fit, ut in reductione aquae, tunc censetur per se actio et propria mutatio tendens per se ad talem accidentalem terminum. Quae differentia non est tam in re quam in denominatione sumpta ex separatione vel ex concomitantia actionum.

Corollaria superioris doctrinae

10. Atque ex rationibus factis colligitur, primo, tunc solum hanc resultantiam esse cum vera efficientia et actione quando id quod resultat est a parte rei distinctum ab eo a quo resultat. Nam si solum sit ratione

si sólo se distingue por la razón, aunque metafísicamente se diga que uno se sigue del otro, no puede haber auténtica eficiencia ni dimanación física, sino solamente consecución metafísica. Así, si decimos que, por el hecho de que la forma es principio formal de ser, resulta que es también principio principal de obrar; y lo mismo sucede con todos los atributos semejantes que, según nuestro modo de concebir, se atribuyen a la cosa como propiedades suyas, aun cuando no se distingan actualmente de ella en la realidad. Porque en todos estos no puede haber eficiencia real, ya que ésta no se da en los conceptos, sino en las cosas mismas. Por ello, exige necesariamente distinción real entre el principio y el término.

11. *Accidentes que resultan del principio sustancial.*— En segundo lugar, de los mismos principios se colige que esta resultancia natural a partir del principio sustancial sólo se da entre aquellos accidentes que son connaturales de tal manera que suponen absolutamente la sustancia misma de la que son propiedades. Y advierto esto porque, según una opinión probable, que afirma que las disposiciones que preceden temporalmente a la forma en el instante de la generación terminan intrínsecamente en el grado determinado que tal forma requiere y permanecen numéricamente idénticas, según esa opinión —repito— estos accidentes no dimanan de la forma en el instante de la generación, aunque sean propiedades que le son connaturales en grado sumo, como lo es el calor con respecto a la forma de fuego o el frío con respecto a la de agua, no porque dicha forma no fuera suficiente para tal producción por modo de resultancia, sino porque se supone que la cualidad ya ha sido producida esencialmente por el agente a través de toda la mutación que ha precedido en el tiempo y ha terminado en el instante de la generación, con prioridad natural a que se introduzca la forma.

12. *Se responde a una cuestión secundaria.*— Cabe preguntar: aunque no se dé esta resultancia en el instante de la generación, ¿tiene lugar inmediatamente después por modo de conservación? Respondo que esta cuestión no es peculiar de estas cualidades que preceden en el orden natural, sino que, acerca de todas las propiedades que desde el principio resultan de las formas, puede

distinctum, licet metaphysice unum dicatur consequi ex alio, non potest ibi vera efficientia intervenire nec dimanatio physica, sed solum metaphysica consecutio. Ut si dicamus ex eo quod forma est formale principium essendi resultare quod sit etiam principale principium agendi; et idem est de omnibus similibus attributis, quae iuxta nostrum concipiendi modum attribuuntur rei ut proprietates eius, licet ab hac non distinguantur actualiter in re ipsa. In his enim omnibus non potest intervenire efficientia realis, quia haec non est in conceptibus, sed in ipsis rebus. Unde necessario requirit distinctionem in re inter principium et terminum.

11. *Quae accidentia resultent a substantiali principio.*— Secundo infertur ex iisdem principiis hanc resultantiam naturalem a principio substantiali solum intervenire inter ea accidentia quae ita sunt connaturalia ut simpliciter supponant ipsam substantiam cuius sunt proprietates. Quod ideo adverto quia, iuxta probabilem opinionem asserentem dispositiones tempore praecedentes ad formam in instanti generationis intrinsece terminari in tali gradu, quem talis forma requirit, et easdem numero manere, iuxta illam (inquam) opinionem, haec accidentia in instanti generationis non manant a forma, etiamsi sint proprietates maxime connaturales illi, ut est calor respectu formae ignis vel frigus aquae, non quia talis forma non esset sufficiens ad illam effectionem per modum resultantiae, sed quia supponitur qualitas iam per se producta ab agente per totam mutationem tempore praecedentem et terminatam in instanti generationis, prius natura quam introducatur forma.

12. *Quaestiunculae respondetur.*— Sed quaeres, esto non interveniat haec resultantia in instanti generationis, an immediate post intercedat per modum conservationis. Respondeo hanc quaestionem non esse peculiarem de his qualitatibus quae ordine naturae antecedunt, sed de omnibus proprietatibus quae a principio resultant ex for-

preguntarse, de manera semejante, si dicha resultancia es sólo por modo de producción en el primer instante o tiempo en que la cosa se produce o se coproduce, o si, por el contrario, persevera por modo de conservación todo el tiempo que dura esa propiedad, de suerte que, así como en la iluminación no sólo persevera la luz, sino también la acción de iluminar, igualmente en el alma que posee entendimiento no sólo se mantiene éste, sino también la emanación del entendimiento a partir del alma, y, de manera semejante, en el fuego o el agua no solamente persevera el calor o el frío, sino también la emanación actual a partir de su forma. En esta duda, no veo que pueda definirse nada con una razón cierta, sino que una y otra respuesta puede resultar probable por conjeturas. Efectivamente, una vez que aquella propiedad ha sido producida por dimanación natural, no hay motivo para que necesite una continua conservación, puesto que ya tiene ser perfecto y se encuentra en su sujeto connatural. Mas, por otra parte, parece probable que dicha dimanación actual no cese, porque su prin-[illegible] está presente y unido en alto grado y siempre tiene la misma fuerza para continuarla. Además, es preciso que aquella propiedad sea conservada en acto por Dios; luego, existiendo un principio intrínseco y próximo mediante el cual pueda conservarse, es más natural que se conserve mediante él. Además, de este modo se explica mejor la mayor resistencia que, en igualdad de circunstancias, puede darse para expulsar la propiedad a partir del propio sujeto que a partir de un sujeto extraño. Por tanto, parece más verosímil este extremo, supuesto el cual hay que decir, consecuentemente, que, aun cuando en el primer instante de la generación del agua, por ejemplo, la frialdad no emane de su forma —porque el agua encontró ya la frialdad producida por el generante—, después, al cesar la acción del generante, es conservada por la forma intrínseca mediante dimanación natural, de igual modo que si hubiese dimanado de ella desde el primer instante.

13. *Unidad y distinción de la resultancia natural.*— De lo dicho se infiere, en tercer lugar, que esta emanación o resultancia natural es algo realmente distinto no sólo de la forma resultante, sino también de aquella de que resulta, e incluso de la información actual, ya que todas estas cosas pueden darse sin re-

mis quaeri similiter posse an illa resultantia sit tantum per modum productionis in primo instanti vel tempore quo res producitur vel comproducitur, an vero perseveret per modum conservationis toto tempore quo durat ipsa proprietas, ita ut sicut in illuminatione non tantum perseverat lumen, sed etiam actio illuminandi, ita in anima habente intellectum non tantum perseveret intellectus, sed etiam emanatio intellectus ab anima, et similiter in igne vel aqua non solum perseveret calor aut frigus, sed etiam actualis emanatio a sua forma. In qua dubitatione nihil video posse certa ratione definiri, sed utrumque posse coniecturis fieri probabile; nam postquam illa proprietas semel effecta est per naturalem dimanationem, non est cur indigeat continua conservatione, cum iam habeat esse perfectum et sit in suo subiecto connaturali. Aliunde vero apparet probabile illam actualem dimanationem non cessare, quia principium eius est praesentissimum et coniunctissimum et semper habet eamdem vim ad continuandam illam. Item, necesse est ut illa proprietas actu conservetur a Deo; ergo, cum sit ibi principium intrinsecum et proximum, quo mediante possit conservari, magis naturale est ut illo mediante conservetur. Item, hoc modo melius explicatur maior resistentia, quae, caeteris paribus, esse potest in expellenda proprietate a proprio subiecto quam ab alieno. Unde haec pars videtur verisimilior, qua supposita, consequenter dicendum est, licet in primo instanti generationis aquae, verbi gratia, frigiditas non manet a forma eius, quia iam invenit aqua frigiditatem productam a generante, deinde vero, cessante iam actione generantis, conservari ab intrinseca forma per naturalem dimanationem, eodem modo ac si a primo instanti ab illa manasset.

13. *Unitas et distinctio naturalis resultantiae.*— Tertio infertur ex dictis hanc emanationem seu resultantiam naturalem esse aliquid in re distinctum et a forma resultante et ab illa a qua resultat, et ab actuali etiam informatione, nam haec om-

sultancia natural; luego es algo distinto de ellas. El antecedente es manifiesto; en efecto, el frío se encuentra en el aire informándolo en acto y está unido accidentalmente a su forma y, sin embargo, no dimana de dicha forma; el calor, en cambio, está asimismo unido e informa, y además dimana de la forma; luego la dimanación añade algo. Se dirá: aunque esto parezca ser así comparando el accidente propio con el extrínseco, cuando se trata del mismo accidente propio no parece que esta resultancia o dimanación sea algo distinto del mismo en cuanto informante en acto. Mas en contra de esto tenemos, en primer lugar, que una cosa es informar y otra dimanar; aquello pertenece a la razón de causa, esto a la de efecto. En segundo término, en el ejemplo puesto arriba sobre la disposición última, que en el primer instante no emana de la forma, se da un accidente propio que en acto informa y está unido a la propia forma sin resultar de ella, la cual, no obstante, resulta o se conserva en el tiempo subsiguiente; luego esta resultancia es algo distinto del accidente propio informante en acto. En tercer lugar, se aclara de este modo: por ser dicha resultancia cierto género de eficiencia, no se lleva a cabo sin concurso de la causa primera; por tanto, Dios puede suspender tal concurso e impedir que el entendimiento, por ejemplo, emane del alma, y después ponerlo en el alma por su sola eficacia, pues no hay contradicción alguna en que haga por sí sola lo que puede hacerse mediante el alma, si se considera la razón de eficiencia de manera precisa; luego en tal caso permanecen la sustancia y entidad del alma y la inhesión actual del entendimiento sin dimanación actual del intelecto a partir del alma, sino a partir de Dios solo; ello indica, pues, que dicha dimanación es algo distinto, pues todo lo que es separable en la realidad, necesariamente ha de ser también distinto. Con esto se confirma lo que antes dijimos: que esta resultancia natural no se da sin alguna acción; en efecto, lo que la resultancia añade a la entidad de la forma accidental inherente no es más que un cierto modo de dependencia intrínseca de la propiedad con respecto a su forma considerada como principio activo; pero la dependencia del principio agente y la acción se identifican, como veremos más adelante.

nia intervenire possunt absque naturali resultantia; ergo est aliquid distinctum ab illis. Antecedens patet; nam frigus est in aere actu informans illum estque accidentaliter coniunctum formae eius, et tamen non manat ab eius forma; calor vero est etiam coniunctus et informat, et praeterea dimanat a forma; ergo aliquid addit dimanatio. Dices: licet hoc ita videatur comparando accidens proprium ad extrinsecum, tamen in ipso accidente proprio non videtur resultantia haec aut dimanatio esse aliquid distinctum ab ipso ut actu informante. Sed contra hoc est primo, quia aliud est informare, aliud dimanare; illud pertinet ad rationem causae, hoc ad rationem effectus. Secundo, in exemplo supra posito de dispositione ultima, quae in primo instanti non manat a forma, invenitur accidens proprium actu informans et coniunctum propriae formae et ab illa non resultans, quae tamen in tempore subsequenti resultat seu conservatur; ergo haec resultantia est aliquid distinctum ab accidente proprio actu informante. Tertio, declaratur in hunc modum; nam haec resultantia, cum sit quoddam efficientiae genus, non fit sine concursu primae causae; potest ergo Deus suspendere hunc concursum et impedire ne intellectus, verbi gratia, manet ab anima, et deinde per solam suam efficaciam ponere intellectum in anima, quia nihil repugnat quod se solo faciat quod mediante anima fieri potest, praecise considerata ratione efficiendi; ibi ergo manet substantia animae et entitas atque actualis inhaesio intellectus absque actuali dimanatione intellectus ab anima, sed a solo Deo; ergo signum est illam dimanationem esse aliquid distinctum; quidquid enim est in re separabile, distinctum etiam esse necesse est. Atque hinc confirmatur quod supra diximus, nempe hanc naturalem resultantiam non esse sine aliqua actione; nam id, quod addit resultantia supra entitatem formae accidentalis inhaerentis, solum est quidam modus dependentiae intrinsecae proprietatis a sua forma ut a principio activo; dependentia autem a principio agente et actio idem sunt, ut infra videbimus.

14. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero cabe objetar: luego toda acción que se hace de manera natural y sin libertad es cierta resultancia natural, porque, así como puesta la forma de agua resulta una determinada propiedad por auténtica acción y dependencia, e incluso a veces de una propiedad resulta otra, según enseña Santo Tomás en I, q. 77, a. 7, de igual modo, puesto el sol —por ejemplo— resulta naturalmente la luz en el aire, mediante la iluminación. Respondo que en esto existe alguna semejanza; pero también hay diferencia, pues la resultancia natural es totalmente intrínseca y, en cierto modo, pertenece a la producción acabada de la cosa, ya que únicamente tiende a establecer la cosa en el estado connatural que le es esencialmente debido en virtud de la generación; en cambio, la acción propiamente dicha y que suele distinguirse de la resultancia natural es más extrínseca y —hablando en absoluto— supone a la cosa ya constituída en su estado natural y perfecto. Por eso también suele decirse comúnmente que la resultancia natural se atribuye al generante y no procede de la forma o propiedad intrínseca sino en cuanto desempeña la función de generante y es como su instrumento. De aquí se deriva el principio: *el que da la forma da lo que sigue a la forma*, ya que incumbe al generante constituir al generado con las debidas propiedades; pero en las restantes acciones propias la cosa opera ya por su propia virtud, y a ella se atribuye la acción como a agente principal en su género. Nace de ahí otra diferencia, que señalaremos inmediatamente; pues estimamos que lo dicho sobre la resultancia natural es suficiente.

Segunda afirmación sobre la eficiencia accidental propia

15. *Se demuestra la conclusión en las acciones de los cuerpos.*— Afirmo en segundo lugar: cuando un accidente se produce por una acción propia distinta de la resultancia natural, el principio próximo eficiente de aquél siempre es algún accidente. Esta afirmación roza la cuestión general de la distinción entre la potencia activa y la sustancia en el orden creado, cuestión que suele tratarse tanto a propósito de la sustancia y las potencias del ángel como con respecto al alma y sus potencias, y también acerca de otras formas y sus virtudes activas. La

14. *Occurritur obiectioni.*— Sed obiicies: ergo omnis actio quae naturaliter et sine libertate fit est naturalis quaedam resultantia, quia sicut posita aquae forma resultat per veram actionem et dependentiam talis proprietas, et ab una proprietate interdum etiam resultat alia, ut docet D. Thom., I, q. 77, a. 7, ita posito sole, verbi gratia, resultat naturaliter lumen in aere, media illuminatione. Respondeo quoad hoc esse aliquam similitudinem; differentiam tamen esse, quia resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito ex vi generationis; actio vero proprie dicta et quae a naturali resultantia distingui solet est magis extrinseca et supponit, per se loquendo, rem iam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti et non esse a forma vel proprietate intrinseca nisi quatenus vicem obtinet generantis et est quasi instrumentum eius. Unde est illud axioma: *Qui dat formam dat consequentia ad formam,* quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus; in reliquis vero actionibus propriis iam operatur res propria virtute, et illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. Et hinc oritur alia differentia, quam statim attingemus; satis enim de naturali resultantia dictum esse existimamus.

Secunda assertio de propria efficientia accidentali

15. *In actionibus corporum probatur conclusio.*— Dico secundo: quando accidens fit per propriam actionem a naturali resultantia distinctam, principium proximum efficiendi illud semper est aliquod accidens. Haec assertio tangit quaestionem communem de distinctione potentiae activae a substantia in rebus creatis, quae solet tractari tam de substantia angeli et potentiis eius quam de anima et eius potentiis, de aliis etiam formis et earum virtutibus activis. Et con-

10

conclusión establecida es congruente con la doctrina de Santo Tomás, que en todas partes distingue, en todas las criaturas, entre la facultad activa próxima y la forma sustancial, como puede verse en I, q. 54, a. 3, y q. 77, a. 1, lugares en que la defiende Cayetano, y Capréolo *In I*, dist. 3, q. 4; Soto, en su *Logica*, c. *De propr.*, q. 2; Egidio, *Quodl.* III, q. 10; Herveo, *Quodl.* I, q. 9; y se prueba, primeramente, por inducción llevada a cabo sobre todos los efectos de que tenemos experiencia. Efectivamente, vemos, en primer lugar, que los elementos no ejercen eficiencia accidental alguna sino mediante las cualidades primarias, y es evidente que éstas son verdaderos y propios accidentes. Además, ni siquiera tienen movimiento local natural a no ser mediante las cualidades; pues aunque dicho movimiento pertenezca a la resultancia natural, cabe tomar de ahí un argumento *a fortiori.* Además, el cielo —en cuanto nosotros podemos experimentar— obra mediante cualidades distintas de su sustancia, a saber, mediante la luz o luminosidad, y ahí nos apoyamos para razonar que otras influencias más ocultas son producidas próximamente por medio de cualidades accidentales; porque si la que parece más eminente y perfecta de todas se hace de este modo, con mucho mayor motivo las otras. Por otra parte, los mixtos inanimados, como los metales, las piedras preciosas, y otras cosas de este tenor, si tienen algunas acciones, dan la impresión manifiesta de que las ejercen por facultades accidentales; de ello tenemos un indicio —entre otros— en el hecho de que tales facultades pueden aumentar o disminuir en intensidad y destruirse, en lo cual dependen de la mezcla de las cualidades primarias. Y también puede hacerse este argumento en el caso de las hierbas y las plantas, que poseen virtudes para diversas acciones admirables de atraer o de rechazar, y algunas tienen calor virtual, otras frío, etc.; pero estas virtudes se van relajando en ellas con el paso del tiempo o con el cambio de su proporción, a pesar de lo cual la sustancia permanece idéntica; ello indica, por tanto, que tales virtudes son accidentes. Asimismo nos confirmó esta verdad el misterio de la Eucaristía, pues vemos que, separada la sustancia, se ha conservado toda la facultad activa que existía en los accidentes.

16. *También en las acciones de los espíritus.*— Ascendiendo de aquí a las acciones del alma en cualquiera de sus grados, cuanto nos es dado conjeturar a

clusio posita est consentanea doctrinae D. Thomae, ubique constituentis distinctionem in omnibus creaturis inter proximam facultatem agendi et substantialem formam, ut videre licet in I, q. 54, a. 3, et q. 77, a. 1, quibus locis Caietanus eam defendit, et Capreolus, In I, dist. 3, q. 4; Soto, in Logica, c. de Propr., q. 2; Aegidius, Quodl. III, q. 10; Hervaeus, Quodl. I, q. 9; et probatur primo inductione facta in omnibus effectibus quos experimur. Nam imprimis videmus elementa nullam efficientiam accidentalem exercere nisi mediis qualitatibus primis, quas esse vera ac propria accidentia manifestum est. Deinde ipsum etiam localem motum naturalem non habent nisi mediis qualitatibus; quamquam enim ille motus ad naturalem resultantiam pertineat, potest tamen inde argumentum a fortiori desumi. Praeterea caelum, quantum nos experiri possumus, agit per qualitates a sua substantia distinctas, nempe per lucem seu lumen, et inde sumimus argumentum alias influentias occultiores proxime fieri per qualitates accidentales; nam si illa, quae videtur omnium maxima et perfectissima, ita fit, multo magis aliae. Rursus mixta inanimata, ut metalla, gemmae, et alia huiusmodi, si quas actiones habent, videntur manifeste illas exercere per virtutes accidentales, cuius signum inter alia est quod illae virtutes possunt intendi, remitti ac destrui, in quo pendent a temperamento primarum qualitatum. Quod argumentum fieri etiam potest in herbis et plantis, quae virtutes habent ad varias admirabiles actiones attrahendi aut expellendi, et quaedam habent virtualem calorem, aliae frigus, etc.; quae virtutes in eis temporis discursu vel mutatione sui temperamenti remittuntur, cum tamen substantia maneat eadem; signum est ergo has virtutes esse accidentia. Mysterium etiam Eucharistiae hoc nobis confirmavit; nam videmus, seclusa substantia, conservatam esse totam vim agendi, quae erat in accidentibus.

16. *In actionibus etiam spirituum.*— Hinc ulterius ascendendo ad actiones ani-

partir de los sentidos, los principios de las operaciones accidentales son también accidentes, como es manifiesto en el caso del calor vital o nutritivo y en el de la virtud de atraer [illegible]ato o expeler el excremento y otras cosas semejantes; pues, ante tod[illegible]ece que la misma diversidad de acciones es suficiente argumento de distinción entre las facultades. Y, además, también aquí tiene lugar el argumento establecido de que estas facultades aumentan y disminuyen en intensidad. Asimismo, esto parece evidente en las operaciones de los sentidos; pues, aparte de la diversidad de operaciones, la misma diversidad de órganos indica suficientemente que las facultades próximas de dichas acciones son esencialmente distintas y, por tanto, que son accidentales. Y en el hombre, con certeza deben ser necesariamente distintas del alma; porque de lo contrario serían entidades espirituales, lo cual no es verosímil, como se demostrará por extenso en su lugar. Ahora bien, acerca de las acciones espirituales y de sus principios no podemos tener una experiencia tan clara; no obstante, puesto que no nos es posible filosofar sobre ellas sino a base de lo que experimentamos y guardando una razón proporcional, justamente inferimos que se ha de juzgar lo mismo a propósito de tales acciones y sus principios.

17. *Toda potencia activa es realmente distinta de la sustancia.*— Así, pues, de esta inducción colige Santo Tomás, con bastante probabilidad, que, en todo supuesto creado, la facultad activa y operativa próxima es distinta de su sustancia y, consecuentemente, es accidente. Mas debe añadirse que toda eficiencia de la sustancia, fuera de la generación sustancial, es eficiencia de algún accidente, ya que la sustancia no puede producir a la sustancia sino por generación; por eso, todo lo que produce aparte de la generación sustancial, todo ello es accidente; por tanto, el principio próximo eficiente de un accidente siempre es otro accidente. Con esto se confirma, porque el principio próximo productivo de la misma generación sustancial es un accidente, y eso en doble sentido. Primero, preparando el camino para la generación sustancial con alguna acción accidental previa. Segundo, cooperando instrumentalmente con la misma sustancia en la educción de la forma sustancial, como hemos visto en la sección ante-

mae in quolibet gradu eius, quantum ex sensu coniicere possumus, principia accidentalium operationum accidentia etiam sunt, ut patet de calore vitali seu nutrimentali et de virtute attrahendi alimentum aut expellendi excrementum et similia; nam imprimis ipsa diversitas actionum videtur esse sufficiens argumentum distinctionis inter virtutes. Et praeterea hic etiam habet locum argumentum factum quod hae virtutes intenduntur et remittuntur. Deinde in operationibus sensuum videtur hoc manifestum; nam praeter diversitatem operationum ipsa diversitas organorum indicat satis virtutes proximas illarum actionum esse per se distinctas, atque adeo esse accidentales. Et in homine certe necessario debent esse ab anima distinctae; alioqui essent spirituales entitates, quod verisimile non est, ut suo loco latius est probandum. Iam vero de ipsis spiritualibus actionibus et principiis earum non possumus nos tam claram experientiam habere; tamen, quia de illis non possumus, nisi ex his quae experimur, observata proportionali ratione, philosophari, merito colligimus de illis idem esse ferendum iudicium.

17. *Potentia activa omnis realiter a substantia distincta.*— Ex hac igitur inductione satis probabiliter colligit D. Thomas in omni supposito creato proximam virtutem agendi et operandi esse distinctam a substantia eius, et consequenter esse accidens. Addendum vero est omnem efficientiam substantiae, praeter generationem substantialem, esse efficientiam alicuius accidentis, quia substantia non potest efficere substantiam nisi per generationem; et ideo quidquid praeter generationem substantialem efficit, totum illud est accidens; ergo principium proximum efficiendi accidens semper est aliud accidens. Unde confirmatur; nam principium proximum efficiendi ipsam generationem substantialem est accidens, idque dupliciter. Primo, parando viam ad generationem substantialem, praevia aliqua accidentali actione. Secundo, cooperando instrumentaliter ipsi substantiae in eductione formae substantialis, ut superiori sectione vidimus. Ergo multo magis erit principium

rior. Por consiguiente, mucho más lo será el principio próximo eficiente de toda acción accidental, ya sea principal o instrumental, cosa que veremos en seguida. La consecuencia es patente, porque la sustancia es más desproporcionada para la acción accidental que para la generación sustancial; e, inversamente, el accidente es principio más proporcionado para la acción accidental que para la generación sustancial.

18. *Razones de la inferencia anterior.*— Mas es difícil dar una razón *a priori*, aunque Santo Tomás, en los lugares citados, aduce muchas que son probables, y que Escoto y otros impugnan con numerosos argumentos. Pero Cayetano, después de Capréolo, las defienden bastante extensa y ampliamente; mas considero que eso es, no sólo trabajoso, sino también inútil, pues, en verdad, aquellas razones no son demostraciones ni hay motivo para que un filósofo prudente las busque con avidez en una cuestión tan impenetrable. Porque sólo a condición de que se demuestre que el ser principio próximo y único de la acción accidental supera la perfección de la sustancia creada nos será posible dar una razón *a priori* de que estas criaturas que ahora existen y obran, necesiten siempre un principio accidental para semejantes operaciones, ya que nosotros no conocemos las razones propias de estas criaturas para tomar de ellas las causas peculiares de esta indigencia o necesidad; consiguientemente, si procedemos *a priori*, será preciso detenerse en la razón común de criatura en cuanto tal, como sabiamente observó Santo Tomás. Pero si se toma fundamento en la razón general de sustancia creada, será necesario afirmar, consecuentemente, la imposibilidad de que Dios cree una sustancia que obre por sí sola de manera inmediata. Y difícilmente se pueden dar razones en favor de esto o demostrarlo, porque no parece que ese modo de obrar exija una perfección infinita en el orden del ente o de la sustancia; ahora bien, toda perfección que no requiere tal ilimitación parece ser comunicable a la criatura; pero, si es comunicable, ¿de dónde nos consta que no ha sido comunicada? O bien, ¿cómo puede mostrarse dicha necesidad, a base de la razón general de criatura?

19. *Inducción en las acciones que se ordenan a la generación sustancial.*— No obstante, debe decirse que, si bien esto no puede demostrarse, de la inducción realizada se colige con bastante probabilidad que la sustancia creada está sujeta, por su limitación, a no poder ser por sí misma principio total y próximo de la acción o forma accidental. Parece que la razón de esto estriba en la desproporción y distancia existente entre tal principio y tal acción para que no puedan unirse sino mediante algún medio proporcionado, cual es la facultad o potencia accidental. Por eso, únicamente la sustancia infinita, que excede toda proporción y puede superar toda desproporción, es por sí misma suficiente para todo efecto o acción de esta clase. Y podemos confirmar esto del siguiente modo: toda operación de la sustancia, fuera de la generación sustancial, o tiende a producir la generación sustancial o no. La acción perteneciente al primer grupo exige justamente un principio próximo accidental, por ser una disposición accidental a la sustancia. Efectivamente, si la sustancia que se genera es tal que no puede realizarse sin las disposiciones accidentales previas, ¿por qué extrañarse de que la sustancia que la genera requiera también unas disposiciones accidentales que sean al propio tiempo facultades activas y dispositivas para la generación de una sustancia semejante? Se dirá: esta razón tiene validez en el caso de un agente unívoco y de igual naturaleza, pero no en el de un agente equívoco, que puede poseer una facultad de naturaleza superior. Se responde que si el agente unívoco es finito —como ahora lo consideramos— acerca de él debe juzgarse de manera proporcional a como se juzga respecto del agente unívoco; pues si por su forma sustancial contiene eminentemente la forma sustancial de la cosa que se ha de generar, también contendrá eminentemente, por una más perfecta disposición o propiedad accidental suya, las disposiciones accidentales para aquella forma; porque, siendo la forma sustancial limitada y finita en su orden, por sí sola no puede contener de modo eminente las perfecciones de los diversos órdenes ni ser por sí apta para ambas acciones. Esto queda también explicado suficientemente por el modo de obrar de todos los cuerpos, tanto inferiores como celestes, según se ha expuesto en la inducción antes realizada. En efecto, así como no hay ninguna forma sustancial, cualquiera que sea su naturaleza o perfección, que no posea en su materia las

proximum efficiendi omnem accidentalem actionem, sive principale sive instrumentale, quod statim videbimus. Patet consequentia, quia magis improportionata est substantia ad accidentalem actionem quam ad substantialem generationem; et e converso magis proportionatum principium est accidens ad accidentalem actionem quam ad substantialem generationem.

18. *Rationes praedictae illationis.*— Ratio autem a priori difficile redditur, quamquam D. Thom. plures probabiles afferat citatis locis, quas Scotus et alii multis argumentis impugnant. Caietanus vero, post Capreolum, fuse et copiose satis eas defendit, sed id et operosum et inutile esse existimo, quia revera illae non sunt demonstrationes neque est cur a prudenti philosopho in re tam abdita expetantur. Nisi enim probetur excedere perfectionem substantiae creatae esse proximum et unicum principium accidentalis actionis non potest a nobis reddi ratio a priori cur hae creaturae quae nunc sunt et operantur, semper indigeant accidentali principio ad huiusmodi operationes, quia nos non cognoscimus proprias rationes harum creaturarum ut ex eis peculiares causas huius indigentiae seu necessitatis sumamus; ergo si a priori procedamus, necessario sistendum est in communi ratione creaturae ut sic, ut sapienter D. Thomas observavit. At si ex generali ratione creatae substantiae fundamentum sumitur, consequenter dicere necesse est esse impossibile creare Deum substantiam quae per seipsam solam immediate operetur. Quod tamen difficile suaderi aut probari potest, quia ille modus operandi non videtur exigere infinitam perfectionem in genere entis aut substantiae; omnis autem perfectio quae hanc illimitationem non requirit, videtur communicabilis creaturae; si autem communicabilis est, unde constat non esse communicatam? Aut quomodo ex generali ratione creaturae ostendi potest dicta necessitas?

19. *Inductio in actionibus ad generationem substantialem ordinatis.*— Nihilominus dicendum est, licet hoc demonstrari non possit, ex inductione facta probabiliter satis colligi substantiam creatam ex limitatione sua habere ut per sese non possit esse principium totale ac proximum accidentalis actionis seu formae. Cuius ratio esse videtur improportio et distantia quae est inter tale principium et talem actionem ne possint coniungi nisi per aliquod proportionatum medium, qualis est facultas seu potentia accidentalis. Et ideo sola substantia infinita, quae omnem proportionem excedit omnemque vincere potest improportionem, sufficiens est per seipsam ad omnem huiusmodi effectum vel actionem. Possumusque hoc ita confirmare, quia omnis operatio substantiae, praeter substantialem generationem, aut tendit ad substantialem generationem efficiendam aut non. Actio quae est prioris generis merito requirit principium proximum accidentale, quia est accidentalis dispositio ad substantiam. Nam si substantia quae generatur talis est ut sine dispositionibus accidentalibus praeviis fieri non possit, quid mirum quod substantia quae illam generat accidentales etiam dispositiones requirat, quae simul sint virtutes agendi et disponendi ad similis substantiae generationem? Dices hanc rationem recte procedere de agente univoco et eiusdem rationis, non vero de aequivoco, in quo potest esse virtus altioris rationis. Respondetur si agens aequivocum sit finitum, ut de illo nunc agimus, proportionaliter iudicandum esse de illo ac de univoco agente; nam si eminenter continet formam substantialem rei generandae per formam substantialem suam, dispositiones etiam accidentales ad illam formam continebit eminenter per nobiliorem dispositionem seu proprietatem accidentalem suam; nam cum forma substantialis sit in suo genere limitata et finita, non potest per se solam eminenter continere perfectiones diversorum generum neque esse per se apta ad utramque actionem. Quod etiam satis declarat modus agendi omnium corporum, tam inferiorum quam caelestium, ut inductione supra facta expositum est. Sicut enim nulla est forma substantialis, cuiuscumque ordinis aut perfectionis sit, quae non habeat in

disposiciones o propiedades que le son proporcionadas, tampoco hay ninguna forma que, en orden a disponer otra materia para alguna forma sustancial, ya sea igual o inferior, no se valga de disposiciones o propiedades accidentales propias como de principios activos propios.

20. *En las operaciones no ordenadas a la generación sustancial.*—Mas las operaciones que no se ordenan a la generación sustancial —en cuanto podemos conjeturar de la experiencia— únicamente son: o las operaciones de la vida sensitiva e intelectiva o los varios y diversos movimientos locales. Omito la iluminación y las acciones intencionales de las especies sensibles, porque de éstas consta suficientemente que son producidas por accidentes sensibles. Tampoco incluyo las operaciones de la vida vegetativa, ya que todas tienden esencialmente a alguna generación sustancial; a ella se aplica la misma razón que a la primera generación, pues también se lleva a cabo, previa una alteración y disposición accidental, con intervención de algunos movimientos locales, a saber, de atracción y de expulsión. En cambio, las otras acciones y operaciones transeúntes, aunque se hagan por virtudes eminentes, o siempre se producen por alteración que termina esencial y primariamente en alguna de las cualidades primarias —ya mostramos, a propósito de ellas, que sus principios próximos son accidentes—, o bien consisten únicamente en un movimiento local de atracción o de impulso, etc. Así, pues, la razón de que para las operaciones de conocimiento y de amor —en el plano sensitivo— se requieren facultades accidentales puede tomarse, en primer lugar, de la misma variedad de operaciones y de la diversa disposición de órganos que requieren. También por el hecho de que tales acciones inmanentes se encuentran en los mismos principios próximos por los que son realizadas; por eso, si dichas potencias no fuesen otra cosa que las mismas formas sustanciales, todas aquellas operaciones permanecerían en las solas formas sustanciales. De aquí resultaría, además, que esas operacioes, en el caso del hombre, serían espirituales como lo es la forma. Más aún, resultaría también que siempre y en todos deberían ser espirituales; pues toda forma que posee una operación propia e independiente de la materia como de su sujeto debe ser

sua materia dispositiones seu proprietates sibi proportionatas, ita nulla est forma quae ad disponendam aliam materiam ad aliquam formam substantialem, sive aequalem sive inferiorem, non utatur propriis dispositionibus vel proprietatibus accidentalibus, ut propriis agendi principiis.

20. *In operationibus non ordinatis ad substantialem generationem.*— Operationes autem quae non ordinantur ad substantialem generationem, quantum ex rerum experientia coniectare possumus, solum sunt aut operationes vitae sensitivae et intellectivae, aut varii ac diversi motus locales. Omitto illuminationem et intentionales actiones specierum sensibilium, nam de his satis constat ab accidentibus sensibilibus fieri. Neque etiam numero operationes vitae vegetativae, quia omnes per se tendunt ad aliquam aggenerationem substantialem. De qua eadem est ratio quae de prima generatione; nam etiam fit, praevia alteratione et dispositione accidentali, intervenientibus etiam aliquibus localibus motibus, attractionis, scilicet, et expulsionis. Aliae vero actiones et operationes transeuntes, etiamsi fiant per eminentes virtutes, semper fiunt aut alteratione per se primo terminata ad aliquam ex primis qualitatibus, de quibus iam ostensum est principia proxima earum esse aliqua accidentia, aut solum consistunt in motu locali attrahendi aut impellendi, etc. Quod igitur ad operationes cognoscendi et amandi in gradu sensitivo requirantur facultates accidentales, ratio imprimis sumi potest ex ipsa varietate operationum et ex varia dispositione, quam in suis organis requirunt. Item, ex eo quod tales actiones immanentes sunt in ipsis principiis proximis a quibus eliciuntur; unde, si illae potentiae nihil aliud essent quam ipsaemet formae substantiales, omnes illae operationes manerent in solis substantialibus formis. Ex quo ulterius fieret quod tales operationes in homine essent spirituales, sicut est ipsa forma. Immo etiam fieret ut semper et in omnibus deberent esse spirituales; nam omnis forma habens operationem propriam et independentem a materia ut a subiecto debet esse per se subsistens et independens

esencialmente subsistente e independiente también en su ser de la materia como de su sujeto, ya que la independencia en la operación indica de qué clase es la independencia en el ser. Y éste es el mejor principio del que podemos colegir la subsistencia e inmaterialidad del alma humana, a saber, porque su operación intelectual no depende del cuerpo como de su sujeto, aunque dependa de él como de quien le suministra las especies. Por tanto, si la operación sensitiva fuese de igual manera independiente de la materia, también toda alma sensitiva sería independiente, con lo que una y otra sería inmaterial y espiritual. Así, pues, del modo de esa operación material se infiere perfectamente que la forma sustancial no es por sí apta para ejercer tal operación sin una facultad intermedia, que debe ser asimismo material y adveniente a la materia en cuanto ya informada por tal forma sustancial.

21. *En las operaciones intelectuales.*— Mas en la operación intelectual no es válida esta razón, basada en la materialidad de la acción; pero tiene validez otra referente a la diversidad de operaciones; y, en el caso del alma racional, hay otra razón peculiar: que por su entidad sustancial informa al cuerpo; pero no lo informa por el entendimiento o la voluntad, ya que estas potencias no son orgánicas porque no informan la materia. Esta razón no abarca a los ángeles y, por tanto, la presente cuestión es, con respecto a ellos, más dudosa, como pretendió Durando y veremos después en el lugar oportuno. No obstante, también para ellos es bastante eficaz aquella razón general que se toma de la diversidad de operaciones; pues siempre que la operación intelectual es accidental, hay una gran diversidad en las operaciones del mismo grado, sobre todo en las intelectivas y afectivas; por consiguiente, puesto que la sustancia creada es de suyo indiferente para realizar y recibir semejantes operaciones, es más verosímil que sea determinada y como adaptada a ellas por facultades y potencias propias. Además, toda sustancia intelectual, por el mero hecho de ser creada, tiene necesariamente una operación intelectual accidental, como es evidente en el caso del hombre y mostraremos más adelante, en el lugar correspondiente, acerca de los ángeles. También necesita otros principios accidentales, como las especies intencionales y los hábitos; ¿qué extraño es, entonces, que necesite una virtud acci-

etiam in suo esse a materia ut a subiecto; nam independentia in operatione indicat qualis sit independentia in esse. Et hoc est potissimum principium unde colligimus humanae animae subsistentiam et immaterialitatem, scilicet, quia operatio eius intellectualis non dependet a corpore ut a subiecto, quamvis pendeat ut a ministrante species. Si ergo operatio sensitiva eodem modo esset independens a materia, omnis etiam anima sensitiva esset independens, et ita utraque esset immaterialis et spiritualis. Igitur ex modo talis operationis materialis optime colligitur formam substantialem non esse per se aptam ad exercendam talem operationem absque facultate media, quae etiam debet esse materialis et adveniens materiae ut iam informatae tali substantiali forma.

21. *In operationibus intellectualibus.*— In operatione autem intellectuali non procedit haec ratio sumpta ex materialitate actionis; procedit autem alia de diversitate operationum; et in anima rationali est alia peculiaris ratio, quia per suam entitatem substantialem informat corpus; non autem informat per intellectum aut voluntatem, quia hae potentiae ideo non sunt organicae, quia materiam non informant. Quae ratio non comprehendit angelos, et ideo in eis est haec res magis dubia, ut Durandus voluit et infra suo loco videbimus. Nihilominus tamen generalis illa ratio etiam in eis est satis efficax, quae sumitur ex diversitate operationum; nam ubicumque operatio intellectualis accidentalis est, est magna diversitas in operationibus illius gradus, praesertim in operibus intellectus et affectus; ergo, cum substantia creata sit de se indifferens ad huiusmodi operationes eliciendas et recipiendas, verisimilius est ad illas determinari et quasi accommodari per proprias facultates et potentias. Item, omnis substantia intellectualis, hoc ipso quod creata est, necessario habet operationem intellectualem accidentalem, ut de homine constat et de angelis infra suo loco ostendemus. Indiget etiam aliis principiis accidentalibus ut speciebus intentionalibus et habitibus; quid

dental proporcionada a la operación? Tanto más cuanto que toda naturaleza intelectual debe poseer una virtud ordenada esencial y primariamente a la operación de entender o de amar, ya que, pues se establece en orden a esta operación, no debe establecerse sin una virtud que se ordene a ella de manera esencial y primaria. Ahora bien, la virtud ordenada esencial y primariamente a la operación accidental es también accidental, por estar especificada por dicha operación. A esto parece tender la razón de Santo Tomás de que la esencia de la sustancia creada en cuanto tal se ordena exclusivamente a su ser, mientras que la facultad se ordena a la operación accidental, y por ello se distinguen de igual manera que suelen distinguirse las potencias por sus diferentes actos. Pues aunque esta razón parezca suponer que la esencia creada se distingue de la existencia y se compara con ella como la potencia receptiva o activa con el acto, no obstante, haciendo abstracción de esta cuestión, la razón puede adaptarse del modo indicado.

22. *Las facultades locomotrices son realmente distintas de la sustancia.*— Y, sobre esta base, fácilmente pueden darse razones en favor de que las facultades que las cosas creadas poseen para realizar diferentes movimientos locales son accidentales. En primer lugar, porque si las operaciones principales y más íntimas y vitales requieren semejantes facultades, con mayor motivo los movimientos locales. En segundo término, porque en las cosas naturales tenemos experiencia de que el movimiento local, incluso el que es eminentemente natural, se lleva a cabo por medio de una facultad accidental, como la gravedad o la ligereza; luego, con mucho mayor razón, cuando el imán atrae el hierro hacia sí o el ruibarbo expele la bilis, lo hacen por facultades accidentales; consiguientemente, sucederá lo mismo en todos los casos parecidos. En tercer lugar, porque el movimiento local, si bien es más perfecto que los demás en cuanto produce una transmutación menor en la sustancia o sujeto, no obstante parece encontrarse a grandísima distancia de la sustancia, en cuanto no está esencialmente ordenado a ella ni apenas tiene conveniencia o semejanza con ella, por lo que no es extraño que la forma sustancial no sea, por sí misma, apta para realizar dicho movimiento sin una facultad accidental. Es pues evidente de manera ge-

ergo mirum quod indigeat virtute accidentali proportionata operationi? Eo vel maxime quod omnis natura intellectualis debet in se habere virtutem per se primo ordinatam ad operationem intelligendi vel amandi, quia, cum instituatur propter hanc operationem, non debet institui absque virtute per se primo ordinata ad illam. Virtus autem per se primo ordinata ad operationem accidentalem, cum ab illa sumat speciem, accidentalis etiam est. Et huc tendere videtur ratio D. Thomae quod essentia substantiae creatae ut sic tantum ordinatur ad suum esse, virtus vero ordinatur ad operationem accidentalem, et ideo distinguuntur ad eum modum quo distingui solent potentiae per varios actus. Quamvis enim haec ratio videatur supponere essentiam creatam distingui ab esse et comparari ad illud tamquam potentiam receptivam vel activam ad actum, tamen, abstrahendo ab hac quaestione, potest dicto modo accommodari ratio.

22. *Virtutes loco motivae a substantia realiter distinctae.*— Atque hinc tandem facile suaderi potest virtutes quae sunt in rebus creatis ad varios locales motus efficiendos esse accidentales. Primo quidem, quia si praecipuae operationes et magis intimae ac vitales requirunt huiusmodi facultates, ergo multo magis motus locales. Secundo, quia in rebus naturalibus experimur motum localem, etiam maxime naturalem, fieri media facultate accidentali, ut gravitate aut levitate; ergo multo magis, cum magnes trahit ad se ferrum aut rhabarbarum pellit bilem, id faciunt facultatibus accidentalibus; idem ergo erit in omnibus similibus. Tertio, quia motus localis, quamvis in hoc sit perfectior caeteris, quod minus transmutat substantiam aut subiectum, tamen in hoc maxime a substantia distare videtur quod neque ad illam per se ordinatur neque cum illa fere habet convenientiam aut similitudinem, et ideo mirum non est quod forma substantialis per seipsam non sit apta ad hunc motum efficiendum absque facultate accidentali. Constat igitur

neral que los agentes creados producen accidentes mediante principios próximos accidentales.

23. *Qué sentido dieron a su afirmación los autores de la inferencia anterior, y fundamentos en que se basan.*— No faltaron filósofos y teólogos que, al menos en parte, contradijesen esta conclusión, al tratar de las potencias del alma o de las potencias de los ángeles, como se ve claramente en Gregorio, *In II*, dist. 16, q. 3; Escoto, q. única, e *In IV*, dist. 45, q. 3; Durando, *In I*, dist. 2, q. 2, e *In II*, dist. 3, q. 5; Marsilio, *In I*, q. 7, a. 7, e *In II*, q. 17, a. 2; y en otros filósofos, *In II De anima*, de los que habrá que ocuparse en dicho lugar; acerca de los ángeles diremos algo más adelante. Unicamente advierto ahora que existe una diferencia que separa a Escoto de Gregorio y sus seguidores, y consiste en que Gregorio no establece absolutamente ninguna distinción real entre las formas y sus facultades. Ello le lleva a conceder que el alma entiende, quiere, ve, oye, etc., por medio del mismo principio próximo, lo cual es muy absurdo. Escoto, en cambio, para evitar ese absurdo, pone una distinción formal entre las potencias y las formas. Mas si Escoto entiende por distinción formal aquella que en la realidad no se da en acto, sino a lo sumo de manera virtual y fundamental, y que es realizada por la mente, sólo difiere de Gregorio y otros en el modo de hablar; si, por el contrario, entiende una verdadera distinción actual, al menos modal, que se dé en la realidad, en primer término no contradice la conclusión sentada, porque dicho modo será cierto accidente, lo cual basta para salvar la verdad de la citada afirmación. Además, no tiene razón al negar la propísima distinción real, pues —como diré en seguida— la facultad operativa próxima no es un modo, sino una auténtica entidad y verdadera forma; por ello, si se distingue en la realidad de la forma sustancial, no se distingue en cuanto modo, sino en cuanto cosa y, por lo mismo, de manera propiamente real. Sobre todo porque si hay algunas razones que demuestren la distinción en la realidad, no prueban la distinción real en menor grado que la modal; y, a la inversa, si las razones que él y otros esgrimen contra la opinión de Santo Tomás fuesen de alguna eficacia, serían igualmente válidas contra la distinción modal.

in universum agentia creata efficere accidentia per principia proxima accidentalia.

23. *Quid auctores praedictae illationis asseruerint, et eorum fundamenta.*— Non defuere philosophi et theologi qui, saltem ex parte, huic conclusioni contradixerint, vel tractando de potentiis animae vel de potentiis angelorum, ut patet ex Gregorio, In II, dist. 16, q. 3; Scoto, q. unica, et In IV, dist. 45, q. 3; Durando, In I, dist. 2, q. 2, et In II, dist. 3, q. 5; Marsilio, In I, q. 7, a. 7, et In II, q. 17, a. 2; et aliis philosophis, In II de Anima, cum quibus ibi agendum est; et de angelis infra nonnihil dicemus. Solum nunc adverto esse differentiam inter Scotum ac Gregorium et sequaces, quod Gregorius nullam omnino ponit distinctionem in re inter formas et facultates earum. Unde fit ut concedat animam per idem principium proximum intelligere, velle, videre, audire, etc., quod satis absurdum est. Scotus autem, ad hoc vitandum, ponit distinctionem formalem inter potentias et formas. Sed si per distinctionem formalem intelligat Scotus distinctionem quae in re non sit actu, sed ad summum virtute et fundamentaliter, ac mente perficiatur, solum in modo loquendi differt a Gregorio et aliis; si vero intelligat veram distinctionem actualem quae in re sit, saltem modalem, primum non contradicit conclusioni positae, quia modus ille accidens quoddam erit, quod satis est ad veritatem dictae assertionis. Deinde immerito negat propriissimam distinctionem realem, nam, ut statim dicam, proxima facultas operandi non est modus aliquis, sed aliqua propria entitas ac vera forma, et ideo si in re distinguitur a forma substantiali non distinguitur ut modus, sed ut res, atque adeo proprie realiter. Praesertim quia si aliquae rationes sunt quae probent distinctionem in re, non minus probant distinctionem realem quam modalem; et e contrario, si rationes quae ab ipso et aliis fiunt contra sententiam D. Thomae essent alicuius momenti, aeque procederent contra distinctionem modalem.

24. Pero no creo que sea conveniente proponer ahora aquellos argumentos uno por uno, tanto porque no los considero difíciles como porque están suficientemente resueltos por Cayetano y otros y, en fin, porque todos ellos vienen a tener como objetivo el demostrar que las cosas no deben multiplicarse sin necesidad; y prueban que en este caso no hay suficiente necesidad, ya refutando las razones de Santo Tomás, ya porque la sustancia, por ser más perfecta, podrá bastar para aquello en orden a cuya realización se añade el accidente. Y de manera especial puede ser apremiante contra nosotros la razón que se apoya en la primera afirmación; pues si las potencias se derivan de la esencia por una auténtica eficiencia, luego contiene eminentemente dichas potencias; por tanto, bastará por sí misma para producir todo lo que puede llevar a cabo mediante las potencias. Se responde que, a pesar de ello, hay suficiente necesidad para que la sustancia creada posea principios acomodados a las acciones accidentales, necesidad que se demuestra con suficiencia por las inducciones y las razones arriba consignadas; porque no es posible demostrarlo todo. Y no importa que la sustancia sea más perfecta, ya que no siempre lo que es más perfecto puede realizar todo lo que puede una cosa menos perfecta, y, además, porque de ahí resulta, a lo sumo, que la sustancia es principio principal o radical, pero no que sea también próximo; ahora bien, es más ser principio de las dos maneras que serlo de una exclusivamente. Y en este sentido podemos afirmar también que la sustancia juntamente con su potencia es algo más perfecto que la sustancia sola. Por último, también la mano es más perfecta que la pluma y, no obstante, no puede escribir sin pluma. En cuanto a la última objeción, podemos salirle al paso, en primer lugar, con un ejemplo sensible; porque el agua es suficiente por su forma para que de ella resulte la frialdad, a pesar de lo cual sin la frialdad no es suficiente para enfriar a otros. Así, pues, debe negarse la consecuencia; y cabe aducir como razón, primeramente, que la virtud de la forma o del principio puede ser limitada, tanto en orden a la perfección del propio supuesto como en orden a un determinado modo de acción o dimanación; así, la gravedad mueve por sí al mismo cuerpo grave en que existe, pero no a otro. En segundo lugar, porque hay ocasiones en que la potencia o facultad formal está

24. Non tamen censeo expedire nunc illa argumenta sigillatim proponere, tum quia mihi non videntur difficilia, tum etiam quia a Caietano et aliis sufficienter solvuntur, tum denique quia omnia fere eo tendunt ut probent sine necessitate non debere res multiplicari; hic autem non intervenire sufficientem necessitatem probant, vel solvendo rationes D. Thomae, vel quia substantia, cum sit nobilior, sufficere poterit ad id propter quod efficiendum accidens adiungitur. Et peculiariter urgere potest contra nos ratio sumpta ex priori assertione; nam si potentiae fluunt ex essentia per veram efficientiam, ergo continet eminenter ipsas potentias; ergo sufficiens erit per seipsam efficere quidquid per potentias potest. Respondetur tamen sufficientem necessitatem esse ut substantia creata habeat principia accommodata accidentalibus actionibus, quae necessitas sufficienter probatur inductionibus et rationibus supra factis; neque enim de omnibus rebus demonstratio fieri potest. Nec refert quod substantia sit perfectior, tum quia non semper quod perfectius est potest efficere quidquid potest res minus perfecta, tum etiam quia inde ad summum habetur substantiam esse principale seu radicale principium, non vero etiam proximum; plus autem est esse utroque modo principium quam altero tantum. Quo sensu dicere etiam possumus quid perfectius esse substantiam cum sua potentia quam solam. Denique etiam manus est perfectior quam calamus, et tamen non potest scribere sine calamo. Ad ultimam obiectionem primum occurrere possumus sensibili exemplo; nam aqua per suam formam est sufficiens ut ab illa resultet frigiditas, et tamen sine frigiditate non est sufficiens ad frigefaciendum alios. Neganda est ergo consequentia, et ratio reddi potest primo, quia virtus formae aut principii potest esse limitata, tum ad perfectionem proprii suppositi, tum ad talem modum actionis seu dimanationis, sicut gravitas per se movet ipsum grave in quo existit, non aliud. Secundo, quia interdum formalis potentia seu facultas est ita

de tal manera adaptada a la acción que no basta cualquier potencia virtual, como ocurre con el entendimiento agente, que solo o en unión con el fantasma contienen virtualmente la especie inteligible y, sin embargo, no pueden concurrir por sí a la intelección, sino mediante la especie que producen. En tercer lugar, y sobre todo, porque no estimo que la esencia contenga las pasiones de manera eminente, sino sólo instrumental; pues, según dije, precisamente por eso se atribuye dicho efecto al generante; mas es posible que algo sea instrumento apto para producir otra cosa u otra facultad y no lo sea para realizar inmediatamente la acción de esa facultad, como se ve con toda claridad en los instrumentos de arte.

SECCION IV

Accidentes que pueden ser principios de operación

1. *Motivo de la dificultad.*— En torno a la doctrina expuesta en las secciones anteriores, quedan por explicar unas cuantas dudas bastante breves. Es la primera la que figura como título de la presente sección, y que puede entenderse de manera universal acerca de la actividad de los accidentes tanto sobre la sustancia como sobre otros accidentes; sin embargo, habida cuenta de que el accidente no produce la sustancia sino previa la acción de algún accidente —según se ha dicho—, toda la cuestión puede reducirse a la eficiencia propia que los accidentes tienen sobre otros accidentes. Y aquí tiene su origen el motivo de duda: se dice, en efecto, que el accidente es principio próximo de la producción de otro accidente con tal de que le sea adecuado; consiguientemente, el accidente que es principio de la acción debe ser tal cual es el término de dicha acción; por tanto, la cantidad será el principio próximo de la producción de otra cantidad, y un «donde» de otro «donde», etc. Pero tenemos en contrario que, según la opinión común de los filósofos, solamente la cualidad es principio próximo de acción, y no todas las cualidades, sino algunas, siendo también necesario investigar la razón de esto.

2. *Un accidente puede emanar naturalmente de otro.*— A este propósito se debe anticipar la distinción arriba consignada acerca de la actividad por resul-

accommodata actioni ut non quaelibet virtualis sufficiat, ut intellectus agens, aut solus aut cum phantasmate, virtualiter continent speciem intelligibilem, et tamen non possunt per se concurrere ad intellectionem, sed per speciem quam efficiunt. Tertio et maxime, quia non censeo essentiam continere eminenter passiones, sed tantum instrumentaliter; nam ideo, ut dixi, ille effectus tribuitur generanti; fieri autem potest ut aliquid sit aptum instrumentum ad efficiendum aliud seu aliam facultatem et non ad efficiendum immediate actionem illius facultatis, ut in instrumentis artis manifeste conspicitur.

SECTIO IV

Quae accidentia possint esse principia agendi

1. *Difficultatis ratio.*— Circa doctrinam superioribus sectionibus traditam nonnulla breviora dubia explicanda supersunt. Primum est quod in titulo huius sectionis propositum est, quod potest universe intelligi tam de activitate accidentium in substantiam quam in alia accidentia; tamen, quia accidens non efficit substantiam nisi praevia actione alicuius accidentis, ut dictum est, ideo tota quaestio revocari potest ad propriam efficientiam quam accidentia habent in alia accidentia. Et hinc nascitur ratio dubitandi, quia accidens dicitur esse proximum principium producendi accidens, ut sit illi proportionatum; ergo tale oportebit esse accidens quod est principium actionis qualis est terminus actionis; erit ergo quantitas principium proximum efficiendi quantitatem et unum Ubi alterius Ubi, etc. In contrarium autem est quia, ex communi philosophorum sententia, sola qualitas est principium proximum actionis, et non omnes qualitates, sed aliquae, cuius etiam ratio investiganda est.

2. *Accidens ab accidente naturaliter emanare potest.*— In hoc praemittenda est distinctio supra posita de activitate per natu-

tancia natural o por acción propia, y suponer que únicamente se trata de la segunda, lo cual vale para toda la disputación, porque dicha resultancia se considera como formando una unidad con la producción de la cosa; y si fuera conveniente hacer alguna observación especial sobre ella, no la pasaremos por alto. Pues bien, por lo que atañe a la cuestión presente, así como dijimos antes que de la sustancia puede resultar un accidente, también será posible que de cualquier accidente resulte otro que sea distinto real o, al menos, modalmente, si es capaz de tal propiedad; porque de esta manera resulta de la cantidad la figura o la relación de igualdad, si es un modo distinto; y, como afirman muchos, de una relación puede resultar otra, como de la paternidad la semejanza, etc. Y la razón está en que cada esencia, sea cual fuere, puede ser principio de su propiedad intrínseca por resultancia natural de la misma.

3. *Entre los accidentes, sólo la cualidad es principio de verdadera producción.*— Así, pues, acerca de la propia eficiencia accidental hay que decir, en primer lugar, que únicamente la cualidad puede ser principio próximo de ella. Esta afirmación puede probarse primeramente por experiencia; en efecto, todas las acciones que tienden a la sustancia suelen hacerse mediante cualidades, bien sean primarias, bien contengan eminentemente a las primarias; también las acciones vitales se llevan a cabo por medio de cualidades; asimismo, la facultad locomotriz es siempre alguna potencia perteneciente al predicamento de cualidad, hasta el punto de que los filósofos opinan que, incluso para el movimiento de los proyectiles, es necesario un impulso impreso que sea cualidad motriz. En segundo término, puede demostrarse discurriendo brevemente por los demás predicamentos; porque la cantidad no es productiva de otra cantidad, como prueba la experiencia. Y la razón es, primero, que la cantidad sigue a la materia, por la cual imita su naturaleza y está destinada a recibir, no a obrar. En segundo lugar, porque la cantidad ciertamente no es, por sí misma, productible de nuevo; más aún, ni siquiera lo es (en nuestra opinión) de manera concomitante, de suerte que la que no existía antes comience a existir ahora por las acciones de los agentes naturales, pues estimamos que la cantidad es coeva con la materia. Unicamente resulta que la cantidad, que antes pertenecía a una

ralem resultantiam vel per propriam actionem, et supponendum sermonem esse tantum de hac posteriori, quod pro tota disputatione semel dictum sit, quia illa resultantia per modum unius cum rei productione computatur; quod si aliquid singulare interdum circa illam notare oportuerit, non omittemus. In praesenti ergo, sicut supra diximus a substantia posse resultare accidens, ita a quolibet accidente poterit resultare aliud, vel realiter vel saltem modaliter distinctum, si capax sit talis proprietatis; sic enim a quantitate resultat figura vel relatio aequalitatis, si est modus distinctus; et ab una relatione, ut multi aiunt, potest resultare alia, ut a paternitate similitudo, etc. Et ratio est quia unaquaeque essentia, qualiscumque sit, potest esse principium suae proprietatis intrinsecae per naturalem resultantiam eius.

3. *Sola qualitas inter accidentia verae effectionis principium.*— De propria ergo efficientia accidentali dicendum est primo, solam qualitatem esse posse principium proximum eius. Haec assertio primum probari potest experientia; nam actiones omnes quae tendunt ad substantiam fieri solent mediis qualitatibus, vel primis vel quae eminenter contineant primas; actiones etiam vitales mediis qualitatibus fiunt; facultas etiam movendi localiter semper est aliqua potentia de praedicamento qualitatis, adeo ut etiam ad motum proiectorum censeant philosophi necessarium esse impetum impressum qui sit qualitas motiva. Secundo, potest probari facto brevi discursu per caetera praedicamenta; quantitas enim non est productiva alterius quantitatis, ut experientia probat. Et ratio est primo, quia quantitas consequitur materiam, et ideo imitatur naturam eius estque ad recipiendum et non ad agendum. Secundo, quia quantitas revera non est per se producibilis de novo, immo (iuxta nostram sententiam) neque concomitanter, ita ut quae antea non erat, nunc esse incipiat per actiones naturalium agentium, quia existimamus quantitatem esse coaevam materiae. Sed solum fit ut quan-

cosa junto con la materia, empieza a pertenecer a otra; por eso, si se añade a una cosa preexistente, tiene lugar un aumento, propio o impropio, de acuerdo con los diversos modos de esa mutación. Pero siempre se realiza esa mutación o adición tras una previa alteración y generación o acrecentamiento, cuyo principio próximo es la cualidad, y por ello la cantidad no posee una acción de la que pueda ser principio, ya que los términos de la cantidad, que a veces resultan después de la división del continuo, etc., se hacen más por resultancia natural que por eficiencia propia, de la cual tratamos.

4. *En la relación.*— Tampoco es activa la relación, según opinión general; y suele aducirse frecuentemente la razón de que la relación posee una entidad mínima; y se confirma *a fortiori* por las relaciones divinas, las cuales, atendidos sus caracteres propios, no son activas, como enseñan los teólogos, en virtud del principio cierto de que las acciones *ad extra* de la Trinidad son indivisas. Pero, omitiendo las relaciones divinas (acerca de las cuales pienso que la razón peculiar consiste en que sólo están ordenadas a subsistir, y la subsistencia en cuanto tal no es principio activo, sino únicamente término de la naturaleza, la cual es principio de operación, como se trata con mayor amplitud en las cuestiones de la Encarnación y la Trinidad), a propósito de las relaciones creadas puede darse como razón, siguiendo una opinión probable, que no añaden a su fundamento ninguna realidad; por eso no son activas a no ser por razón de dicho fundamento; y si éste no es activo, no tienen por qué poseer eficiencia; ahora bien, el fundamento sólo será activo en el caso de que sea alguna cualidad. A esto se añade que la relación, en cuanto relación, no puede ser principio eficiente de una cosa absoluta, ya que pertenecen a diversos órdenes, y el que una cosa absoluta siga a una relativa constituye una inversión del orden. Tampoco puede la relación hacer otra relación, puesto que la relación propia no se hace por sí, sino en cuanto resulta de la posición del fundamento y del término.

5. *En la acción.— Si las acciones inmanentes son verdaderos principios eficientes.*— Además, la acción no es verdadera y propiamente principio activo;

titas quae prius erat unius rei simul cum materia incipiat esse alterius; unde si additur rei praeexistenti, fit augmentatio, vel propria vel impropria, iuxta diversos modos illius mutationis. Semper tamen fit illa mutatio vel additio praevia alteratione et generatione vel aggeneratione [1], cuius principium proximum est qualitas, et ideo quantitas non habet actionem cuius possit esse principium; termini enim quantitatis, qui interdum resultant facta divisione continui, etc., magis fiunt per naturalem resultantiam quam per propriam efficientiam, de qua agimus.

4. *In relatione.*— Rursus relatio ex omnium sententia non est activa; et frequenter ratio reddi solet, quia relatio est minimae entitatis; et a fortiori id confirmatur ex relationibus divinis, quae secundum propria non sunt activae, ut theologi tradunt, ex illo certo principio quod actiones Trinitatis ad extra sunt indivisae. Sed omissis relationibus divinis (de quibus propriam rationem esse existimo quia solum sunt ad subsistendum, et subsistentia ut sic non est principium agendi, sed tantum terminus naturae, quae est principium operandi, ut latius disseritur in materia de Incarnatione et Trinitate), de relationibus creatis ratio reddi potest iuxta probabilem opinionem quia nullam rem addunt suo fundamento; unde non sunt activae, nisi ratione illius; quod si illud non sit activum, non est unde habeant efficientiam; illud autem nunquam invenietur activum nisi quando est aliqua qualitas. Accedit quod relatio, ut relatio, non potest esse principium efficiendi rem absolutam, cum sint diversi ordinis, et sit ordo praeposterus ut res absoluta consequatur relativam. Neque etiam potest relatio facere relationem, quia relatio propria non per se fit, sed quatenus resultat posito fundamento et termino.

5. *In actione.— Actiones immanentes an vera efficientia principia.*— Ulterius actio non est vere ac proprie principium agendi;

[1] Las palabras «aggenerare» y «aggeneratio», que en pasajes anteriores hemos traducido simplemente por «engendrar» y «generación», por creer que era suficiente tal versión, las traducimos ahora y en otras ocasiones por «acrecentamiento», ya que se trata de una especie de generación acumulativa. (N. de los EE.)

porque, según mostraremos después, es la misma causalidad del agente, y en ello consiste su razón; pero la causalidad no es un principio activo, sino que procede del principio al que supone. Asimismo, si la acción se compara con su término, no es principio de su producción, sino camino hacia él o dependencia de él con respecto a su principio; en cambio, si se compara con otras cosas, no puede ser por sí misma principio de algo, ya que tampoco puede ser principio de otra acción; porque, naturalmente hablando, de una acción no se sigue otra acción de manera inmediata, sino, a lo sumo, por razón del término; tampoco puede ser principio de otro término, ya que ningún principio llega hasta el término a no ser mediante la acción. Y ninguna acción tiene posibilidad de exceder su término intrínseco o de llegar por sí misma hasta otro, puesto que se identifica con aquél y únicamente es un cierto modo del mismo. Pero alguno insistirá a propósito de las acciones inmanentes, que a veces son principios de la producción de algo; muchos, en efecto, afirman que la intelección produce un verbo realmente distinto; otros piensan que el conocimiento causa eficientemente amor o deleite; y los ejemplos más verdaderos son que los actos inmanentes causan efectivamente hábitos, y que en ocasiones un acto produce otro de la misma potencia, como el asentimiento a los principios causa el asentimiento a la conclusión y la intención del fin produce la elección del medio. Ahora bien, se engañan quienes opinan que, en esta eficiencia, el acto inmanente no se comporta como principio productivo de alguna otra cosa, sino que es su misma producción, pues es contradictorio que la producción actual sea una cosa distinta de la cosa producida; mas el hábito es una cosa distinta del acto por el que es producido. Además, porque si se comparan los actos entre sí, el que procede de otro es intrínsecamente una acción inmanente; luego, intrínsecamente y por sí mismo, es cierta producción; por tanto, el otro no es la producción de éste. Otros, movidos por este argumento, restringen la afirmación, atribuyéndole certeza fuera de las acciones inmanentes. Pero tampoco es necesaria tal restricción ni hay posibilidad de ofrecer una razón probable en favor de ella; efectivamente, ¿por qué no ha de ser también activa la iluminación o no han de atribuirse a ella misma, como a principio operativo, los efectos

nam, ut infra ostendemus, est ipsa causalitas agentis, et in hoc consistit eius ratio; causalitas autem non est principium agendi, sed est a principio quod supponit. Item, si comparetur actio ad suum terminum, non est principium agendi illud, sed via ad illud seu dependentia illius a suo principio; si vero comparetur ad res alias, non potest per seipsam esse principium alicuius, quia nec potest esse principium alterius actionis; non enim, naturaliter loquendo, ex actione sequitur actio immediate, sed ad summum ratione termini; neque etiam potest esse principium alterius termini, quia nullum principium pertingit terminum, nisi media actione. Et nulla actio potest excedere suum intrinsecum terminum seu per seipsam alium attingere, quia cum illo identificatur et solum est quidam modus illius. Sed instabit aliquis de actionibus immanentibus, quae interdum sunt principia efficiendi aliquid; multi enim dicunt intellectionem efficere verbum realiter distinctum; alii putant cognitionem efficienter causare amorem vel delectationem; et veriora exempla sunt quod actus immanentes effective causant habitus, et interdum unus actus causat alium eiusdem potentiae, ut assensus principiorum assensum conclusionis, et intentio finis electionem medii. Hallucinantur autem qui putant in hac efficientia actum immanentem non se gerere ut principium producendi aliquid aliud, sed esse ipsam productionem eius; repugnat enim actualem productionem esse rem distinctam a re producta; habitus autem est res distincta ab actu quo producitur. Item, quia si actus comparetur ad actum, ille qui procedit ab alio intrinsece est actio immanens; ergo intrinsece ac per sese est productio quaedam; ergo alius non est productio illius. Alii propter hoc argumentum limitant assertionem, ut verum habeat extra actiones immanentes. Sed neque est necessaria limitatio, neque aliqua illius ratio probabilis afferri potest; cur enim illuminatio etiam non erit activa, aut effectus qui a lumine proveniunt non tribuentur ipsi illuminationi ut principio agendi? Verius

provenientes de la luz? En consecuencia, es más acertado decir: así como la iluminación tiene su propio término intrínseco, en el que termina, y éste es, por su parte, principio de toda acción ulterior, si es que existe alguna que siga a la cosa iluminada, de igual manera las acciones inmanentes, en cuanto acciones, tienen sus términos intrínsecos, que son cualidades, y éstas son principios próximos de la acción ulterior, cuando la hay subsiguiente; que esto es así ha de probarse con mayor amplitud después, al tratar de la acción; por ahora queda suficientemente confirmado sólo con el argumento aducido; pues, ¿cómo es posible que el acto inmanente sea principio productivo de un hábito, que es una verdadera cualidad, sin ser él también cualidad? O también, ¿por qué establecemos, en el mismo hábito, una distinción entre la razón de cualidad y la intrínseca producción o dependencia, gracias a la cual es realizado por el acto, y no establecemos, en ese mismo acto, diferencia entre la razón de cualidad y la intrínseca dependencia o acción, merced a la cual es producido por su potencia, siendo así que el hábito y el acto se comparan de manera proporcional?

6. *En la pasión.*— Apenas es preciso añadir nada sobre el predicamento pasión, ya que, según mostraré más abajo, la acción y la pasión no se distinguen en la realidad actualmente, sino sólo fundamentalmente, cuando la acción lleva aneja una pasión; por eso, si la acción no es principio activo, mucho menos la pasión; y pueden aplicarse por igual las razones establecidas. Sólo cabe hacer una objeción acerca del movimiento local, que es cierta mutación y, consecuentemente, una pasión; porque la pasión se identifica con la mutación tomada en sentido amplio; pero el movimiento causa calor, por lo que parece ser principio de éste. Sin embargo, se responde que el movimiento local, por sí mismo, nada produce, sino que es únicamente un tránsito hacia el «donde»; no obstante, sirve para las acciones como condición necesaria o útil, o bien para aplicar el principio activo o para apartar los impedimentos. Y, de esta manera, unas veces causa accidentalmente calor, otras veces produce también frío; pero de esto nos ocupamos en otro lugar.

7. *En el sitio, la duración y el hábito.— De dónde obtiene esta actividad la cualidad con preferencia a los demás accidentes.*— Además, del lugar o «donde» en cuanto tal se sabe ciertamente que no es principio activo; efectivamente,

ergo dicitur: sicut illuminatio habet suum proprium terminum intrinsecum, ad quem ipsa terminatur, hic autem est principium omnis ulterioris actionis, si quae est, quae ad rem illuminatam consequatur, ita actiones immanentes, ut actiones sunt, habere suos intrinsecos terminos, qui sunt qualitates, et has esse principia proxima ulterioris actionis, quando contingit subsequi; hoc autem ita esse, inferius probandum est latius disputando de actione; nunc autem solo argumento facto satis confirmatur; quomodo enim actus immanens esset principium producendi habitum, qui est vera qualitas, nisi ipse esset qualitas, aut cur in ipso habitu distinguimus rationem qualitatis ab intrinseca productione seu depedentia qua fit ab ipso actu, et in eodem actu non distinguemus rationem qualitatis ab intrinseca dependentia vel actione qua fit a sua potentia. cum habitus et actus proportionaliter comparentur?

6. *In passione.*— De praedicamento passionis nihil fere addere oportet, quia, ut infra ostendam, actio et passio in re non distinguuntur actu, sed tantum fundamentaliter, ubi actio passionem habet adiunctam; unde, si actio non est principium agendi, multo minus passio, et rationes factae aeque applicari possunt. Solum potest obiici de motu locali, qui est mutatio quaedam et consequenter passio; nam passio et mutatio late sumpta idem sunt; motus autem causat calorem, unde videtur esse principium eius. Respondetur tamen motum localem per se nihil efficere, sed esse tantum viam ad Ubi; deservit tamen ad actiones ut conditio necessaria vel utilis, aut ad applicandum principium agendi aut ad removenda impedimenta. Et hoc modo interdum per accidens causat calorem, interdum etiam frigus, de quo alias.

7. *In situ, duratione et habitu.— Unde qualitas hanc activitatem prae caeteris hauriat.*— Praeterea de loco seu *ubi* ut sic con-

si se toma el lugar por la superficie continente, no es principio activo por la misma razón que tampoco lo es la cantidad, ya que tal lugar no es algo realmente distinto de la superficie, sino que añade algún respecto o denominación a la cosa extrínseca, y nada de esto pertenece a la razón de obrar. Y he dicho que se trata del lugar en cuanto tal o en cuanto es lugar, ya que si se considera como lugar natural o violento puede ejercer alguna acción sobre el localizado, mas no la ejerce sino por razón de algunas cualidades, como consta por la filosofía. En cambio, si nos referimos al «donde» en cuanto es la presencia intrínseca o un modo del localizado, en este sentido ya resulta evidente que no es principio de ninguna acción; unas veces es, ciertamente, condición para obrar, a causa de la proximidad, como diremos después, pero no es razón o principio de operación, según consta suficientemente por la experiencia. Y parece que la razón no es otra sino que aquél sólo es un cierto modo de la cosa presente y, de suyo, no aporta una entidad propia, por lo cual tampoco confiere, de suyo, actividad. Además, porque no puede entenderse qué produce por sí, ya que no puede producir otro «donde» en un cuerpo distinto; en efecto, el «donde» no se hace esencialmente sino mediante el movimiento local; pero una cosa no mueve localmente a otra por su «donde», sino impulsándola, atrayéndola, o de otra manera parecida. A base de esto consta, *a fortiori*, que ni el sitio, ni el tiempo, duración o «cuando», ni el hábito o estar vestido son principios activos según aquellas razones precisas en virtud de las cuales constituyen predicamentos, ya que el sitio no se distingue realmente del «donde» sino por alguna denominación, relación o figura; el hábito sólo añade cierta denominación extrínseca; el tiempo, y, en general, la duración, o no es algo realmente distinto de la cosa que dura o a lo sumo es un modo, por lo cual todos estos accidentes, formalmente y en cuanto tales, no son activos, sino que pueden serlo las cosas con que se identifican; así, si la cosa que dura es una cualidad o un vestido, puede ser activa por razón de algunas cualidades. Consiguientemente, se concluye que, entre los accidentes, sólo la cualidad es, por sí, principio activo. Y puede aducirse como razón que, en primer lugar, la cualidad es la única, además de la

stat non esse principium agendi; nam si locus sumatur pro superficie continente, eadem ratione non est principium agendi qua neque quantitas, quia talis locus non est aliud in re ipsa a superficie, sed addit aliquem respectum vel denominationem ad rem extrinsecam, quae omnia nihil pertinent ad rationem agendi. Dixi autem sermonem esse de loco ut sic seu quatenus locus est, quia quatenus est locus, vel naturalis vel violentus, potest habere aliquam actionem in locatum, sed illam non habet nisi ratione aliquarum qualitatum, ut ex philosophia constat. Si vero loquamur de Ubi prout est intrinseca praesentia seu modus locati, sic iam manifestum est non esse principium alicuius actionis; est quidem interdum conditio agendi propter propinquitatem, ut postea dicemus; non tamen est ratio seu principium agendi, ut experientia ipsa satis constat. Ratio autem non videtur esse alia nisi quia ille tantum est quidam modus rei praesentis et per se non affert propriam entitatem, et ideo neque activitatem per se confert. Item, quia non potest intelligi quid per se agat; non enim potest aliud Ubi producere in alio corpore; nam Ubi non fit per se nisi per motum localem; una autem res non movet aliam localiter per suum Ubi, sed vel impellendo vel attrahendo aut alio simili modo. Ex quo a fortiori constat neque situm neque tempus seu durationem aut *quando* neque habitum seu esse vestitum, esse principia agendi secundum eas rationes praecisas secundum quas praedicamenta constituunt, quia situs in re non distinguitur ab Ubi nisi aliqua denominatione, relatione aut figura; habitus vero solum addit denominationem quamdam extrinsecam; tempus autem, et in universum duratio, vel non est aliquid in re distinctum a re quae durat, vel ad summum est modus, et ideo omnia ista formaliter et ut sic non sunt activa, sed res cum quibus identificantur, possunt esse activae; ut si res quae durat, est qualitas aut vestimentum, potest esse activum ratione aliquarum qualitatum. Relinquitur ergo ut inter accidentia sola qualitas sit per se principium agendi. Et ratio reddi potest quia imprimis sola qualitas praeter quantitatem habet entitatem

cantidad, que tiene entidad propia realmente distinta de la sustancia, y por ello es forma accidental y acto propio en sentido propísimo, lo cual es necesario para la razón de principio activo y para poseer actividad propia. Además, es una entidad tal que sigue a la forma y, por lo mismo, imita su naturaleza y se le atribuye el servir a la forma de instrumento o facultad próxima de obrar, sobre todo habida cuenta de que la forma sustancial no es, por sí sola, principio próximo suficiente de semejantes acciones.

8. *De entre las especies de la cualidad, ¿cuántas y cuáles son activas?— La figura no.—* Se dirá: si esta razón es válida, demuestra que toda cualidad es principio de alguna acción, ya que toda cualidad sigue a la forma y, consecuentemente, debe imitar su naturaleza. Sobre todo porque, así como la forma sustancial es cierto acto, también lo es la cualidad; ahora bien, todo acto da el obrar de igual modo que da el ser. Y puede confirmarse porque cada cosa está ordenada a su operación, pues de lo contrario sería vana, según se afirma en II *De caelo*, c. 3, y en I de la *Etica*, c. 7. Hay que decir, empero, que ni todas las especies de cualidad que Aristóteles enumera ni todas las cualidades contenidas bajo cada una de las especies son activas, sino únicamente las tres primeras especies, y en algunas de las cualidades que comprenden. Lo explico detalladamente: en efecto —empezando por la última—, la figura no es, por sí, principio de ninguna acción, como afirma la opinión común, tomada de Santo Tomás, en II-II, q. 96, a. 2, ad 2, y en el lib. II *cont. Gent.*, c. 76, y en III *cont. Gent.*, c. 105; y de Cayetano y el Ferrariense, en los lugares indicados. Lo mismo enseña Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 4; y Cayetano Thien., en IV *De caelo*, c. último; se toma de Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, c. 3, texto 14; VI de la *Etica*, c. 4, y II de la *Física*, texto 2; en estos pasajes dice que las cosas artificiales, en cuanto tales, no tienen principio de movimiento o de acción. La razón no es otra sino que la forma que se realiza artificialmente sólo es figura, la cual no es principio activo. También a base de esto refuta San Agustín, en lib. X *De Civitate*, c. 9 y 11, el error de quienes pensaban que las figuras o imágenes formadas por los astros poseían alguna fuerza activa, to-

propriam re distinctam a substantia, et ideo est propriissime forma accidentalis et proprius actus, quod necessarium est ad rationem principii agendi et ut propriam activitatem habeat. Deinde est talis entitas quae consequitur formam, et ideo imitatur naturam eius eique tribuitur ut ei sit instrumentum aut virtus proxima agendi, praesertim cum substantialis forma per se sola non sit sufficiens principium proximum huiusmodi actionum.

8. *Quot et quae qualitatis species activae sint.— Non figura.—* Dices: si haec ratio valida est, probat omnem qualitatem esse principium alicuius actionis, quia omnis qualitas consequitur formam, et consequenter imitari debet naturam eius. Praesertim quia, sicut forma substantialis est quidam actus, ita et qualitas; omnis vero actus sicut dat esse, ita et operari. Et confirmari potest, quia unumquodque est propter suam operationem; alioqui frustra esset, ut dicitur II de Caelo, c. 3, et I Ethic, c. 7. Nihilominus dicendum est neque omnes species qualitatis ab Aristotele numeratas neque omnes qualitates sub singulis speciebus contentas esse activas, sed solum tres primas species quoad aliquas qualitates sub eis contentas. Declaro singula: nam imprimis, ab ultima incipiendo, figura per se non est principium alicuius actionis, ut affirmat communis sententia, quae sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 96, a. 2, ad 2, et lib. II cont. Gent., c. 76, et III cont. Gent., c. 105; et his locis Caietanus et Ferrarius. Idem habet Scotus, In IV, dist. 1, q. 4; et Caietanus Thien., IV de Caelo, c. ult.; et sumitur ex Aristot., XII Metaph., c. 3, text. 14, et VI Ethic., c. 4, et II Phys., text. 2, quibus locis ait artefacta ut sic non habere principium motus vel actionis. Huius ratio alia non est nisi quia forma quae fit per artem solum est figura, quae non est principium agendi. Hinc etiam D. August., lib. X de Civit., c. 9 et 11, eorum confutat errorem qui figuris seu imaginibus astronomicis vim ali-

mando de ello pie para demostrar que todas esas cosas se producen por arte y virtud diabólica. La razón estriba en que la figura, según se toma también de Aristóteles, lib. I de la *Física,* c. 5, texto 46, nada añade a la cosa, sino una cierta composición u orden de las partes, del cual resulta un modo de la cantidad, que es la figura, y por ello no puede ser, por sí mismo, principio activo, tanto porque sólo es un modo como también porque es un modo de la cantidad y una propiedad consiguiente a la misma. Por eso, siendo así que la cantidad no es esencialmente activa, tampoco puede serlo la figura. Se confirma, por último, ya que nada hay que la figura pueda hacer por sí, puesto que una figura no tiene posibilidad de producir otra semejante, como tampoco puede una estatua hacer otra estatua, ni una cualidad o algo parecido.

9. *Se resuelve una objeción.*— Se opondrá: al menos, la figura sirve mucho para el movimiento local: la que es aguda, para la incisión; la que es circular, para el movimiento circular; por eso Alberto, en IV *De caelo,* al final, da a entender que la figura aguda es facultad activa de movimiento o que, por lo menos, dicha figura, junto con otras condiciones —la gravedad y la dureza— componen aquella potencia; lo mismo piensa Durando, *In I,* dist. 45, q. 2, n. 8, donde añade también que la figura del sello es, por sí, principio de la figura semejante que se imprime en la cera. Sin embargo, se responde que tales figuras únicamente son disposiciones del instrumento o del cuerpo para ser movido o mover con mayor facilidad de un modo determinado, ya porque él ofrece menos resistencia cuando es movido por el artífice —como ocurre en el movimiento de la esfera—, ya porque se le opone menos resistencia, cual sucede en el movimiento de incisión; pues cuanto más agudo es el instrumento, tanto menor es el número de partes que toca y, por lo mismo, menor resistencia encuentra. Inversamente, cuando la incisión se hace sin movimiento del cuerpo cortante por movimiento del otro, como acontece en el río, la figura aguda constituye una disposición para ese corte por el hecho de que sirve para resistir con mayor facilidad al agua corriente, ya que, pasando por menor número de partes, llega directamente hasta la cosa aguda y así imprime un ímpetu menor. Y, de igual manera, en la figura del sello, porque unas partes son más agudas que otras,

quam agendi inesse putabant, inde demonstrans omnia illa fieri pacto et virtute daemonum. Ratio autem est quia figura, ut sumitur etiam ex Aristot., lib. I Phys., c. 5, text. 46, nihil rei addit nisi quamdam compositionem aut ordinem partium, ex quo consurgit modus quidam quantitatis, qui est figura, et ideo non potest esse principium per se agendi, tum quia tantum est quidam modus, tum etiam quia est modus quantitatis et proprietas consequens illam. Unde, cum quantitas per se activa non sit, neque figura esse potest. Et confirmatur tandem, quia nihil est quod figura per se faciat, quia una figura non potest aliam similem efficere; neque enim statua faciet statuam, neque qualitatem aliquam vel quidpiam simile facere potest.

9. *Obiectio.— Solvitur.—* Dices: figura saltem ad motum localem multum deservit, acuta incisioni, circularis circulari motui, propter quod Albert., IV de Caelo, in fine, significat figuram acutam esse vim agendi motum, vel saltem illam cum aliis conditionibus, scilicet, gravitate et duritie, componere illam potentiam; et idem sentit Durand., In I, dist. 45, q. 2, n. 8, ubi etiam addit figuram sigilli esse per se principium similis figurae impressae in cera. Respondetur tamen huiusmodi figuras solum esse dispositiones ex parte instrumenti aut corporis ut facilius tali modo moveatur vel moveat, vel quia ipsum minus resistit dum ab artifice movetur, ut in motu sphaerae, vel quia ei minus resistitur, ut in motu incisionis; nam quo instrumentum est acutius, eo pauciores partes contingit, et ideo minorem resistentiam invenit. Et e contrario, quando incisio fit sine motu corporis scindentis per motum alterius, ut in flumine, ideo acuta figura est dispositio ad illam scissionem quia deservit ut facilius resistat aquae fluenti, eo quod per pauciores partes recte attingit rem acutam, et ita minorem impetum imprimit. Et ita etiam in figura sigilli, quia quaedam partes sunt acutiores

y porque unas son prominentes y otras como cóncavas, por eso cortan o aplastan unas partes de la cera más fácilmente que otras, y de ahí surge la figura, no porque una sea por sí misma principio de la otra, sino porque, habiéndose movido localmente unas determinadas partes, resulta una determinada figura. De ello tenemos también el siguiente indicio: la figura resultante en la cera tiene una configuración inversa a la que había en el sello, pues las partes salientes del sello son como cóncavas en lo sellado, y al contrario.

10. *Entre las primeras especies de la cualidad, unas son activas, otras no.*— En las tres restantes especies de la cualidad se encuentran cualidades activas. Efectivamente, los hábitos de las potencias son principios de la realización de actos y, al contrario, los actos (que pertenecen también a la primera especie, y son disposiciones) a veces producen hábitos. Por su parte, la potencia es principio activo de actos y de hábitos. También son activas las cualidades pasibles, como consta del calor. Ahora bien, en todas estas especies se encuentran algunas cualidades que no son principios de acción, como pasa en la especie del hábito; son aquellas que están ordenadas próximamente a algún ser, y no a la operación, en cuyo grupo suele incluirse la salud, que se llama hábito de manera muy impropia. Por eso, en el orden natural, quizá es nulo el ejemplo que algunos aducen, sin razón, de las especies inteligibles, pues éstas son en verdad principios activos. En el orden sobrenatural, el ejemplo corriente es el de la gracia, que se encuentra en la esencia del alma; pero es más cierto el del «carácter», del cual nos ocupamos en otro lugar. También en la especie de la disposición hay muchos actos que nada producen; así ocurre cuando la potencia no tiene necesidad de hábito, como en la visión, o no lo necesita de tal naturaleza que pueda ser producido mediante actos, como en los actos sobrenaturales. Hay, asimismo, muchos actos que no son principios activos de otros actos ni de hábitos, como es patente en todos los sentidos, en la fruición de Dios, y en otros casos semejantes. También suele dividirse la potencia en activa y pasiva; de ellas, la pasiva, en cuanto tal, no es principio de acción, aunque es incierto si se da

aliis et quaedam prominentes, aliae quasi concavae, ideo facilius scindunt aut deprimunt quasdam partes cerae quam alias, et inde consurgit figura, non quia una sit per se principium alterius, sed quia, motis secundum locum quibusdam partibus, consurgit talis figura. Cuius etiam signum est quia veluti contrario modo consurgit figura in cera quam erat in sigillo. Partes enim, quae eminebant in sigillo sunt quasi concavae in sigillato, et e converso.

10. *In primis qualitatis speciebus aliqua activa, aliqua non.*— In caeteris autem tribus speciebus qualitatis reperiuntur qualitates activae. Nam habitus potentiarum sunt principia eliciendi actus, et e converso, actus (qui in prima etiam specie collocantur et dispositiones sunt) habitus interdum efficiunt. Potentia vero est activa et actuum et habituum. Passibiles etiam qualitates activae sunt, ut de calore constat. In omnibus autem his speciebus reperiuntur aliquae qualitates quae non sunt principia agendi, ut in specie habitus, illae[1], quae proxime ordinantur ad aliquod esse et non ad operari, in quo ordine solet sanitas numerari, quae satis improprie dicitur habitus. Unde in naturalibus fortasse nullum est exemplum quod immerito aliqui adhibent de speciebus intelligibilibus; nam illae revera sunt principia agendi. In supernaturalibus vero commune exemplum est de gratia, quae est in essentia animae; sed certius est de charactere, de quo alias. In specie item dispositionis sunt multi actus qui nihil agunt, quando, scilicet, potentia, vel non indiget habitu, ut in visione, vel non tali qui possit per actus effici, ut in actibus supernaturalibus. Multi etiam actus non sunt activi aliorum actuum neque habituum, ut patet in omnibus sensibus, et in fruitione Dei, et similibus. Potentia item distingui solet in activam et passivam, inter quas passiva ut sic non est principium agendi, quamquam incertum est an

[1] Nos apartamos aquí de la lectura de la ed. Vivès («ille qui proxime ordinatur ad aliquod esse...»), aceptando el texto de otras ediciones, por ejemplo, la de B. Colosino, por parecernos más acorde con el sentido general del párrafo (N. de los EE.)

alguna cualidad que sea pura potencia pasiva, como veremos en el lugar oportuno, donde estudiaremos igualmente si la potencia de resistir es activa o pasiva. Además, entre las cualidades pasibles, hay muchas que no producen otras que les sean semejantes, como la blancura y otros colores, aunque produzcan especies intencionales. Otras, en cambio, causan ambas cosas, como la luz, el calor, etc. Ahora bien, es difícil explicar esta diversidad. La razón general consiste, al parecer, en que la sustancia necesita, para su completa perfección, toda la variedad indicada, y por ello recibió de la naturaleza diversas cualidades ordenadas a diferentes efectos, de acuerdo con su diversidad; por eso, unas están destinadas a obrar, otras a informar o adornar la sustancia y como a dar la última compleción a su capacidad. Todo ello pertenece al cometido de la forma y, por lo mismo, las cualidades que no son activas ni resultan superfluas ni están privadas de alguna participación o conveniencia con la forma. De este modo queda resuelto el motivo de duda. Y no es propio de este lugar hacer una exposición detallada de las cualidades que son de una clase o de otra.

SECCION V

Si los solos accidentes, sin el concurso de las formas sustanciales, producen otros accidentes

1. Según el común modo de hablar en esta materia, la forma accidental es principio próximo, y la sustancial principio principal de todas las acciones del supuesto, incluso de las accidentales. Pero en qué consista esta razón de principio principal, o cuál sea su influjo, no lo explican los doctores; o, si dicen algo incidentalmente, insinúan que consiste sólo en que la forma es raíz y principio de la facultad accidental, que le ha sido dada por la naturaleza para que le sirva de principio próximo en orden a realizar la acción. Mas, cuando se trata del ejercicio de la acción accidental, no se cree que la forma sustancial tenga un influjo próximo y actual. Ello puede explicarse, no sólo por el principio de que la sustancia creada no tiene posibilidad de ser principio próximo del acci-

detur aliqua qualitas quae sit pura potentia passiva, ut suo loco videbimus, ubi etiam tractabimus an potentia resistendi sit potentia activa an passiva. Inter passibiles etiam qualitates multae sunt non activae suarum similium, ut albedo et colores alii, quamvis efficiant intentionales species. Aliae vero utrumque efficiunt, ut lux vel calor, etc. Difficile autem est reddere rationem huius varietatis. Generalis esse videtur quia substantia ad suam consummatam perfectionem indiget tota hac varietate, et ideo diversas qualitates a natura recepit, quae pro sua diversitate ad diversos effectus ordinarentur; unde quaedam institutae sunt ad agendum, aliae ad informandam vel ornandam substantiam et quasi ultimo explendam capacitatem illius. Quae omnia pertinent ad munus formae, et ideo qualitates quae non sunt activae, neque sunt otiosae neque carent aliqua participatione vel convenientia cum forma. Et ita soluta est dubitandi ratio. In particulari vero exponere quae qualitates sint huius vel illius rationis, ad hunc locum non spectat.

SECTIO V

Utrum sola accidentia sine concursu formarum substantialium efficiant alia accidentia

1. Communis modus loquendi in hac materia est accidentalem formam esse principium proximum, substantialem vero esse principale principum omnium actionum suppositi, etiam accidentalium. In quo autem consistat haec ratio principalis principii, vel quis sit influxus eius, aut Doctores id non declarant vel, si aliquid obiter dicunt, insinuant in hoc solum consistere quod forma est radix et principium facultatis accidentalis, quae illi data est a natura ut ei sit proximum principium ad eliciendam actionem. In ipso autem exercitio actionis accidentalis non creditur substantialis forma habere influxum proximum et actualem. Et ratio reddi potest, tum ex illo principio quod substantia creata non potest esse prin-

dente, sino también porque, para producir un accidente, es principio suficiente otro accidente.

2. *En las funciones vitales no influye sólo el accidente, sino también la sustancia de manera próxima.*— No obstante, considero que debe emplearse una distinción; porque, entre estas acciones, hay unas que son vitales y otras que no lo son. Acerca de las primeras parece que debe decirse que en ellas influye próximamente, en su orden, no la facultad accidental sola, sino también el alma misma por su sustancia. Al parecer, la experiencia da razones en favor de esta conclusión; en efecto, estas acciones vitales se realizan de un modo tan íntimo que dan la impresión de proceder actualmente del primer principio vital, que es el alma; de aquí resulta que, aun cuando el ojo tenga en su presencia una imagen y reciba de ella la especie, no ve si el alma no atiende. Y no importa que alguien diga que esto tiene su origen en una distracción de la imaginación o del sentido común, porque entonces haré el mismo argumento a propósito del sentido común y de la imaginación. Y si se objeta que en tal caso la especie sensible no trasciende el sentido externo, de ahí tomamos un argumento contra la primera evasiva. Efectivamente, si la especie del objeto sensible presente y que inmuta el sentido externo no llega hasta el sentido interno cuando el alma no atiende, se debe a que la especie del sentido externo no se comunica al interno sino mediante un acto del sentido externo. De donde resulta que el sentido externo siente antes (en orden de naturaleza) de que el interno colabore; porque esta colaboración parece seguir a la operación del sentido externo; luego la razón de que en el caso indicado no sienta el sentido externo no procede del interno, antes bien el interno no es impresionado por la especie del objeto porque el sentido externo no lo percibe. Por tanto, hay que buscar otra causa de que entonces el sentido externo no realice su acto; y parece que no es otra sino que, en tal caso, el alma no influye ni coopera con él. Se dirá que la razón estriba en que no coopera, no por su sustancia, sino por medio de los espíritus animales que son necesarios para la sensación y el movimiento. Pero, aunque sea verdad que estos espíritus resultan necesarios, no obstante esto mismo confirma el

cipium proximum accidentis, tum etiam quia ad efficiendum accidens sufficiens principium est aliud accidens.

2. *Ad vitales functiones non accidens solum, sed substantia etiam proxime influit.*— Nihilominus censeo distinctione esse utendum; nam inter has actiones quaedam sunt vitales, aliae vero minime. De prioribus dicendum videtur non solam facultatem accidentalem, sed etiam ipsam animam per substantiam suam in illas proxime in suo ordine influere. Hanc conclusionem videtur suadere experientia; nam hae actiones vitales tam intimo modo fiunt ut ab ipso primo principio vitae, quod est anima, actualiter procedere videantur; unde fit ut, licet oculus praesentem habeat imaginem et ab illa recipiat speciem, si anima non attendat, non videat. Nec refert si quis dicat id provenire ex distractione imaginationis aut sensus communis, tum quia idem argumentum faciam de sensu communi et imaginatione. Quod si dicatur tunc speciem sensibilem non transcendere sensum externum, inde sumemus argumentum contra priorem evasionem. Nam si species obiecti sensibilis praesentis et immutantis sensum externum non pervenit ad sensum internum quando anima non attendit, ideo est quia species exterioris sensus non communicatur interiori sensui nisi medio actu sensus exterioris. Ex quo fit ut exterior sensus prius natura sentiat quam interior cooperetur; nam haec cooperatio videtur subsequi operationem sensus exterioris; ergo ratio cur in praedicto casu sensus exterior non sentit non provenit ex interiori sensu, sed potius ideo interior sensus non tangitur specie illius obiecti, quia sensus exterior non percipit illud. Alia ergo causa quaerenda est cur tunc sensus exterior non efficiat suum actum, quae non videtur esse alia nisi quia tunc anima non influit nec cooperatur illi. Dices rationem esse quia non cooperatur, non quidem per suam substantiam, sed per spiritus animales, qui necessarii sunt ad sensum et motum. Sed, licet verum sit hos spiritus esse necessarios, tamen hoc ipsum confirmat argumentum et experientiam adduc-

argumento y la experiencia que se han aducido. En efecto, para estos actos vitales se requiere no sólo la facultad próxima, sino también el concurso de los espíritus, que no llegan allí casualmente, sino en virtud de alguna facultad que suministra dichos espíritus a aquel acto; luego es preciso que exista algún principio común que se valga en acto de esas dos facultades y, por natural inclinación o simpatía, ordene la acción de una al acto de la otra.

3. Además, sirve de confirmación a esto otra experiencia por la que arriba hemos demostrado que el hombre posee una sola alma, a saber, porque la excesiva atención a la operación de una facultad impide la operación de otra: por ejemplo, si un hombre mira algo con demasiada atención, no oirá a quien le hable; y, para que no se atribuya esto a falta de los espíritus, también la atención intelectual impide la operación del sentido y, cuanto más elevada y perfecta es, tanto más aminora también el movimiento o la representación de la fantasía, e incluso (lo que es más aún) llega a estorbar o suspender las operaciones de la facultad nutritiva. Ahora bien, si cada facultad ejerciese por sí sola su operación, no habría motivo para que la operación de una impidiese la de otra, ya que, multiplicadas las facultades, si una no depende de otra ni ambas dependen de un tercero cuya virtud disminuya en cada una cuando se aplica a las dos, no hay razón para que sus operaciones no puedan multiplicarse a un mismo tiempo y ejercerse de manera igualmente perfecta. Por otra parte, de la conexión de las operaciones se toma un execelente argumento *a contrario;* efectivamente, mientras el entendimiento entiende, la voluntad es excitada a amar, etc.; pero ello obedece a que la misma alma obra en acto mediante ambas potencias, pues la sola como radicación habitual o remota dimanación a partir de una misma alma no bastaría para esta causalidad actual o moción y excitación, si cada una de las operaciones procediese actualmente de su potencia sola sin tener conexión en algún principio común. Y de ahí nace también la dependencia entre el apetito vital y el conocimiento, de suerte que no puede amarse nada que no se haya conocido previamente.

La razón *a priori* puede elaborarse a base del modo propio de la operación vital, que exige esta íntima conexión con su principio formal principal para po-

tam. Nam ad hos actus vitales requiritur non solum proxima facultas, sed concursus etiam spirituum, qui non casu illuc confluunt, sed virtute alicuius facultatis ministrantis illos spiritus ad illum actum; ergo necesse est ut sit aliquod commune principium actu utens illis duabus facultatibus, et ex naturali inclinatione vel sympathia ordinans actionem unius ad actum alterius.

3. Praeterea hoc confirmat alia experientia, qua supra probabamus esse in homine unam tantum animam, quia nimirum ex nimia attentione ad opus unius facultatis impeditur in opere alterius, ut si nimis attente aliquid homo inspiciat, non audiet loquentem; et ne id tribuatur defectui spirituum, etiam attentio intellectus impedit operationem sensus, et quo est altior et perfectior, eo plus minuit etiam phantasiae motum aut repraesentationem, et (quod magis est) etiam opera nutritivae partis impedit vel suspendit. Si autem unaquaeque facultas sola per seipsam haberet suam operationem, nulla esset ratio cur unius operatio impediret operationem alterius; nam multiplicatis virtutibus, si una ab altera non pendet, neque ambae ab uno tertio, cuius virtus, dum utrique applicatur, minuatur in singulis, nihil est cur earum operationes non possint simul multiplicari et exerceri aeque perfecte. Praeterea sumitur a contrario optimum argumentum ex connexione operationum; nam dum intellectus intelligit, voluntas excitatur ad amandum, etc.; hoc autem ideo est quia eadem anima per utramque potentiam actu operatur, nam sola veluti habitualis radicatio seu remota dimanatio ab eadem anima non esset satis ad hanc actualem causalitatem seu motionem et excitationem, si unaquaeque operatio a sua sola potentia actualiter prodiret sine connexione in aliquo communi principio. Et inde etiam oritur dependentia inter appetitum vitae et cognitionem, ut nihil possit esse amatum nisi sit praecognitum. Ratio autem a priori sumi potest ex proprio modo operationis vitalis, quae requirit hanc intimam connexionem cum suo principali prin-

der realizarse de manera congruente con su naturaleza y para que su principio o supuesto sea capaz de producir de modo vital; pues, en cuanto nos es posible alcanzar por la experiencia, en esto consiste la vida actual y la diferencia primaria entre vivientes y no vivientes. Se confirma, porque por esta causa opinan todos que la vista separada no puede ver o realizar la visión, ni el intelecto entender. Mas contra esta opinión caben algunas objeciones, que omito por prudencia, habida cuenta de que o no son difíciles o rozan necesariamente muchas cuestiones pertenecientes al tratado del alma. En cuanto a la pregunta que alguno podría formular, a saber, para qué se necesitan las facultades accidentales y vitales si esta forma influye también en acto, queda suficientemente contestada por lo dicho en la sección anterior. Porque la forma es como un principio universal, mientras que la potencia resulta necesaria en cuanto principio particular y más acomodado y propio, según se ha explicado allí ampliamente. Y en seguida vamos a resolver otras objeciones de menos monta.

4. *El accidente no vital no es producido necesariamente por la sustancia de manera próxima.*— Acerca de las acciones accidentales que no son vitales debe decirse que pueden ser producidas por los accidentes solos. Esto es evidente en el caso del calor, el cual, existiendo en el agua y en cualquier otro sujeto, calienta sin la forma de fuego. De modo semejante, la blancura no necesita un concurso superior para producir su especie intencional. De aquí resulta también que, si una cosa tiene dos cualidades activas, puede ejercer igualmente la acción de ambas a un mismo tiempo o la de una sola, como sucede con el agua, que enfría y humedece simultáneamente, en cuanto le es posible, etc. Por último, así lo demuestra el motivo de duda señalado más atrás, pues si se considera la perfección del efecto, para comunicarla es suficiente la virtud y perfección de una forma accidental semejante o más eminente; y si se considera el modo de la acción, no se requiere aquella dependencia tan intrínseca y, por tanto, no tiene por qué ser necesaria. Con ello se resuelve de paso aquella razón, en cuanto puede esgrimirse contra la primera afirmación. Pues, aunque quepa la duda de si la operación es, en su entidad, más perfecta que la facultad de donde procede,

cipio formali ut modo consentaneo ad naturam suam fieri possit et ut suum principium vel suppositum vitali modo efficere valeat; quantum enim experientia assequi possumus, in hoc consistit actualis vita et primaria differentia viventium a non viventibus. Et confirmatur, nam ob hanc causam censent omnes visum separatum non posse videre seu visionem elicere, neque intellectum intelligere. Contra hanc autem sententiam possunt nonnulla obiici, quae prudens omitto, quia vel difficilia non sunt vel multa necessario attingunt quae ad scientiam de anima spectant. Quod vero aliquis interrogare potest, ad quid nimirum sint necessariae facultates accidentales et vitales, si forma ista etiam actu influit, ex dictis in sectione praecedenti habet sufficiens responsum. Forma enim est veluti universale principium, potentia vero necessaria est ut particulare magisque accommodatum ac proprium, ut ibi latius declaratum est. Statim etiam alias leviores obiectiones dissolvemus.

4. *Accidens non vitale non necessario fit proxime a substantia.*— De actionibus autem accidentalibus quae vitales non sunt, dicendum est posse fieri a solis accidentibus. Hoc patet in calore, qui existens in aqua et in quolibet alio subiecto, absque forma ignis calefacit. Similiter albedo, ad efficiendam sui speciem intentionalem, non indiget superiori concursu. Item hinc oritur ut si res habeat duas qualitates activas, aeque possit utriusque simul ac alterius tantum actionem exercere, ut aqua simul frigefacit et humectat quantum potest, etc. Denique hoc probat ratio dubitandi superius proposita, quia si perfectio effectus consideretur, ad illam communicandam sufficit virtus et perfectio similis vel eminentioris formae accidentalis; ex modo autem actionis non requiritur illa tam intrinseca dependentia, et ideo non est cur necessaria sit. Unde obiter solvitur illa ratio, quatenus contra priorem assertionem fieri potest. Quamquam enim dubitari possit an operatio vitae sit perfectior in sua entitate quam facultas a qua procedit, nunc

ahora afirmamos —suponiendo que la potencia es más perfecta —que, atendiendo el modo especial de dicha operación, se precisa el influjo inmediato actual del principio principal. Y no es contradictorio que la forma sustancial influya en la acción de esta manera, si tiene un principio accidental que la determine próximamente para dicha acción; en efecto, no siempre se dice que la forma accidental sea principio próximo porque influya ella sola de manera inmediata, sino porque es el principio que determina a la forma sustancial en orden a tal acción. De igual manera, la causa particular se dice próxima con respecto a la primera, no porque ésta no influya inmediatamente, sino porque la particular es, en su género, determinante de la acción.

5. *La sustancia no concurre inmediatamente a la producción de ningún accidente no vital.— Si la organización es acción vital.—* Mas alguno preguntará, acerca de la segunda parte, si el influjo de la forma en estas acciones es posible y útil aunque no sea necesario, es decir, si el calor que se encuentra en el fuego recibe ayuda de la forma para calentar y, consecuentemente, si, en igualdad de circunstancias, calienta con más vehemencia que cuando existe en otro sujeto. También puede objetarse contra la primera parte, pues en ocasiones parece que la acción vital es ejercida por alguna potencia separada del alma, como sucede con el semen. A la primera parte respondo que no se advierte ningún indicio suficiente de tal influjo, por lo cual no debe afirmarse a la ligera y sin fundamento. Así lo confirma también el misterio de la Eucaristía, en el que los accidentes del vino obran igualmente sin influjo de su forma. Comprendo que puede decirse que Dios suple esa eficiencia en atención a la fe en el misterio; sin embargo, cuando ninguna necesidad obliga a ello, no conviene recurrir a la causalidad divina. En cuanto a la segunda parte, es probable que el semen, por el espíritu que ha sido depositado en él, viva con vida vegetativa, a la cual pertenece aquel modo vital que parece darse en la generación del viviente; así parece opinar Aristóteles acerca del semen, en II *De generat. animal.*, c. 1, porque tiene poder para organizar el cuerpo y generar, y ello parece una operación del alma vegetativa. Y no da la impresión de discrepar de tal

autem, supponendo potentiam esse perfectiorem, dicimus propter specialem modum talis operationis necessarium esse actualem influxum immediatum principii principalis. Neque repugnat hoc modo formam substantialem influere in actionem, si habeat principium accidentale quo proxime determinetur ad illam actionem; non enim semper forma accidentalis dicitur principium proximum, quia sola illa immediate influat, sed quia est principium determinans formam substantialem ad talem actionem. Sicut causa particularis dicitur proxima respectu primae, non quia prima non immediate influat, sed quia particularis est in suo genere determinans actionem.

5. *Ad nullius accidentis non vitalis productionem concurrit immediate substantia.— Organizatio an actio vitalis.—* Sed quaeret aliquis circa posteriorem partem, esto non sit necessarius influxus formae ad has actiones, an sit possibilis et utilis, id est, an calor existens in igne iuvetur a forma ad calefaciendum, et consequenter an, caeteris paribus, vehementius calefaciat quam existens in alio subiecto. Contra priorem etiam partem obiici potest, nam interdum videtur actio vitalis exerceri ab aliqua potentia separata ab anima, ut in semine. Ad priorem partem respondeo nullum inveniri sufficiens signum illius influxus, et ideo non esse leviter et sine fundamento asserendum. Quod etiam confirmat. Eucharistiae mysterium, ubi accidentia vini aeque agunt sine influxu suae formae. Video dici posse Deum supplere illam efficientiam ob fidem mysterii; tamen ubi nulla necessitas cogit, non oportet recurrere ad divinam causalitatem. Ad posteriorem partem, probabile est semen quoad spiritum in eo supplantatum vivere vita vegetativa, ad quam spectat modus ille vitalis qui videtur esse in generatione viventis [1], atque ita videtur sentire de semine Aristot., II de Gener. anim., c. 1, quia habet virtutem organizandi corpus et generandi, quod videtur opus animae vegetativae. Neque ab illa sententia discrepare videtur D. Thomas, I, q. 118, a. 1, ad 1.

1 Vide Vallesium, lib. Controv. medical., c. 8.

sentencia Santo Tomás, en I, q. 118, a. 1, ad 1. En segundo lugar, sea de ello lo que fuere, se responde que las acciones del alma vegetativa tienen sustancialmente igual naturaleza que las producidas por un principio extrínseco; en efecto, todas son o movimientos locales, o alteraciones, o educción de la forma sustancial, por lo que sólo tienen razón de acción vital merced a una peculiar relación al alma considerada como principio unido en el mismo sujeto que se mueve a sí propio. De igual manera, la locución del hombre es acción vital, mientras que la locución del ángel en un cuerpo asumido no es acción vital, aunque una y otra sean semejantes en el aspecto externo. Así, pues, la acción del semen, en cuanto procede de él, no es acción vital, sino meramente natural; y el hecho de que en el artificio (por así decirlo) o en la manera de obrar observe una modalidad vital debe referirse a otro principio superior, como se ha indicado arriba.

SECCION VI

Si el accidente es mero instrumento en la producción de otro accidente

1. Algunos pretenden que debe llamarse al accidente principio exclusivamente instrumental. Y, en general, se atribuye tal opinión a Santo Tomás, que la insinúa *In I,* dist. 3, q. 4, a. 3, ad 2, y por eso sus partidarios la siguen con bastante frecuencia y la confirman con las razones siguientes. Primera: el accidente está subordinado esencialmente a la sustancia en el ser y, consecuentemente, también en la acción. Segunda: el accidente recibe de la sustancia todo su poder activo. Y no obsta el que la causa principal próxima reciba también de la primera la facultad de obrar; pues la causa segunda y la primera tienen diversa naturaleza y no es contradictorio que la causa principal inferior reciba poder de la causa de superior naturaleza; ahora bien, el accidente es, en el obrar, de igual naturaleza que su sustancia y constituye juntamente con ella un agente próximo íntegro y recibe de ella la facultad de obrar; pero el recibir de este modo poder de otro de la misma naturaleza, constituyendo con él un agente próximo, es propio de la causa instrumental. Tercera: el obrar es tal cual es el ser; pero el ser del accidente pertenece a la sustancia, ya que el accidente

Secundo, quidquid de hoc sit, respondetur actiones animae vegetativae, quoad substantiam, eiusdem esse rationis cum his quae ab extrinseco principio fiunt; omnes enim sunt aut motus locales, aut alterationes, vel eductio formae substantialis, unde solum habent rationem actionis vitalis ex peculiari habitudine ad animam ut ad principium coniunctum in eodem supposito se movente. Sicut locutio hominis est actio vitalis, locutio autem angeli in corpore assumpto non est vitalis, licet sint similes in exteriori specie. Sic ergo actio seminis, ut est ab illo, non est vitalis, sed mere naturalis actio; quod autem in artificio (ut sic dicam) seu in ratione agendi servet modum vitae, referendum est in aliud superius principium, ut tactum est supra.

SECTIO VI

Utrum accidens sit instrumentum tantum in productione alterius accidentis

1. Quidam contendunt accidens dicendum esse principium tantum instrumentale. Et communiter haec opinio D. Thomae tribuitur, qui illam insinuat In I, dist. 3, q. 4, a. 3, ad 2, ideoque sectatores eius frequentius illam sequuntur, hisque rationibus confirmant. Prima, quia accidens est essentialiter subordinatum substantiae in esse, et consequenter etiam in actione. Secundo, quia accidens accipit a substantia totam virtutem agendi. Neque obstat quod causa principalis proxima etiam accipit virtutem agendi a prima; nam causa secunda et prima sunt diversi ordinis, et non repugnat causam principalem inferiorem accipere virtutem a causa superioris ordinis; accidens vero est in agendo eiusdem ordinis cum sua substantia, et cum ea constituit unum proximum agens integrum, et ab ea recipit virtutem agendi; hoc autem modo accipere virtutem ab alio eiusdem ordinis, constituendo cum illo unum proximum agens, est proprium causae instrumentalis. Tertio, quia tale est agere quale est esse; sed accidentis esse est substantiae, est enim accidens entis ens; ergo agere accidentis

es un ente del ente; luego también el obrar del accidente pertenece de manera principal a la sustancia; luego pertenece al accidente de manera exclusivamente instrumental. Y confirma esto el modo de hablar de todos los filósofos, que atribuyen todas estas acciones a las sustancias como a agentes primeros.

2. Otros doctores sostienen bastante frecuentemente la opinión contraria, como puede verse en Escoto, *In IV*, dist. 13, q. 3; el Paludano, q. 4, concl. 1; Mayor, q. 1; Egidio, *Quodl. III*, q. 1, y teor. 43. Para explicar el fundamento de esta sentencia debe suponerse que no se trata ahora de la causa principal *ut quod*, o que obra, sino del principio principal *quo*. Pues es manifiesto que, del primer modo, es el supuesto el que obra; pero si se toma formalmente, en cuanto es esencialmente causa de la acción accidental, debe considerarse como soporte de la forma accidental, que es principio de tal acción; porque en este sentido dijo Aristóteles que Policleto realiza la estatua accidentalmente, mientras que el artífice la realiza esencialmente. Por tanto, de este modo se dice que el accidente es causa principal *como principio «quo»*, mientras que el supuesto lo es, en cuanto está bajo el accidente, *como principio «quod»*. Y esta opinión se demuestra así, porque la forma accidental produce por su propia virtud otro accidente; pero es causa principal la que obra por su propia virtud; luego. La mayor es patente, cuando el calor produce calor y, en general, un accidente produce otro semejante, o cuando un accidente más perfecto causa otro que lo es menos, como la luz produce calor; porque en este caso la perfección del efecto no excede la perfección del accidente, que es principio activo; luego tampoco excede su poder; consiguientemente, en ese caso el accidente es, por su propia virtud, principio de tal acción. En conformidad con esta razón debe entenderse la presente opinión acerca del accidente, cuando obra de este modo; porque si un accidente inferior es elevado para producir otro de naturaleza superior, no se negará que es instrumento. Sirva como segunda razón la de que es principio principal de acción aquel al que se asemeja el efecto; pero merced al calentamiento en cuanto tal el efecto se hace semejante a la causa en el calor; luego el calor es principio principal de esa acción. Tercera: el calor ejerce su acción por sí y separado de la sustancia con la misma fuerza y eficacia, de suerte que

principaliter est substantiae; ergo accidentis solum est instrumentaliter. Et hoc confirmat modus loquendi philosophorum omnium, qui attribuunt omnes has actiones substantiis ut primis agentibus.

2. Contrariam sententiam tenent frequentius alii Doctores, ut videre licet in Scoto, In IV, dist. 13, q. 3; Palud., q. 4, concl. 1; Maiore, q. 1; Aegid., Quodl. III, q. 1, et theor. 43. Ad declarandum autem fundamentum huius sententiae, supponendum est non esse hic quaestionem de causa principali ut quod, seu quae operatur, sed de principio principali quo. Constat enim priori modo suppositum esse quod operatur; si autem sumatur formaliter, ut est per se causa accidentalis actionis, accipi debet ut substat formae accidentali quae est principium talis actionis; sic enim dixit Aristoteles Polycletum per accidens efficere statuam, artificem autem per se. Hoc ergo modo dicitur accidens causa principalis *ut principium quo,* suppositum vero ut substans accidenti, *ut principium quod.* Et sic probatur haec opinio, quia forma accidentalis propria virtute efficit aliud accidens; sed causa principalis est quae propria virtute operatur; ergo. Maior patet, quando calor efficit calorem et in universum unum accidens aliud simile, vel quando nobilius accidens efficit ignobilius, ut lux calorem; nunc enim perfectio effectus non excedit perfectionem accidentis quod est principium agendi: ergo nec virtutem eius excedit; ergo tunc accidens propria virtute est principium talis actionis. Iuxta quam rationem intelligenda est haec sententia de accidente, quando hoc modo operatur; nam si elevetur inferius accidens ad efficiendum aliud superioris rationis, non negabitur esse instrumentum. Secunda ratio sit quia illud est principale principium agendi cui assimilatur effectus; sed per calefactionem ut sic effectus fit similis causae in calore; ergo calor est principale principium illius actionis. Tertia, quia calor per se separatus a substantia eadem vi et efficacia exercet actio-

no necesita el influjo de la sustancia ni de otra causa que lo supla, como todos reconocen de los accidentes eucarísticos, en lo que respecta a las acciones accidentales. Cuarta: la blancura —por ejemplo— no produce especies intencionales en cuanto instrumento de la sustancia, ya que, al parecer, la sustancia se comporta, respecto de esa acción, de manera totalmente accidental.

3. Supuesto lo que se ha dicho en la segunda duda, parece que esta controversia sólo puede versar sobre el modo de hablar; porque a la doctrina únicamente interesa el influjo que el accidente requiere por parte de la sustancia para realizar cumplidamente su acción propia. Una vez establecido y explicado esto, sólo cabe discutir sobre la significación del nombre, preguntando si se le ha de llamar instrumento o principio principal. Así, pues, puede decirse con razón que las potencias del alma son, en orden a las acciones vitales, instrumentos unidos al alma, en cuanto están subordinadas a ella como forma principal, de tal manera que no les es posible ejercer sus operaciones sin el actual influjo y cuasi moción de aquélla, aunque sea legítimo llamarlas principios principales, al menos parciales, por otra razón, a saber, porque la virtud que poseen y con la que cooperan al efecto es por sí proporcionada y adecuada a tal efecto, ya que no supera la perfección de la facultad, pues me refiero a las acciones connaturales. Por eso también la potencia y la forma pueden compararse como principio universal y principio próximo, pero una y otra son principio principal y suficiente y total en su orden; sin embargo, porque, de ellas dos, la forma es más principal y a ella se subordina la potencia, por eso puede designarse esta subordinación y dependencia con el nombre de instrumento.

4. Ahora bien, en otros accidentes que no dependen tanto en su acción de la forma sustancial, la razón de instrumento se da en mucho menor grado con respecto a tales acciones. Consiguientemente —por lo que atañe a la cuestión—, se consideran con toda verdad como principios principales de dichas acciones. según demuestran los argumentos aducidos en segundo lugar, ya que realizan tales acciones en virtud de la sola perfección que tienen por su especie o entidad. También porque dicha forma sola es suficiente por sí para conferir al

nem suam, ita ut non indigeat influxu substantiae neque alterius causae quae illum suppleat, ut de accidentibus Eucharistiae, quantum ad actiones accidentales, omnes fatentur. Quarta, quia albedo, verbi gratia, non efficit intentionales species ut instrumentum substantiae, cum ad illam actionem omnino per accidens substantia se habere videatur.

3. Haec controversia, suppositis quae dicta sunt in secundo dubio, solum videtur esse posse de modo loquendi; nam ad rem solum spectat quem influxum requirat accidens a substantia ut suam propriam actionem perficiat. Hoc autem constituto et declarato, solum de significatione nominis controverti potest, cum quaeritur an dicendum sit instrumentum vel principale principium. Itaque potentiae animae ad actiones vitales merito dici possunt instrumenta coniuncta animae, quatenus illi subordinantur sicut principali formae, ut sine actuali influxu et quasi motione illius suas operationes efficere non possint, quamvis alia ratione possint dici principia principalia, saltem partialia, quia, scilicet, virtus quam in se habent et qua cooperantur ad effectum est ex se proportionata et commensurata tali effectui, quia non excedit perfectionem ipsius facultatis; loquor enim de actionibus connaturalibus. Unde etiam possunt potentia et forma comparari ut principium universale et proximum, utrumque vero principale et sufficiens ac totale in suo ordine; tamen, quia inter illa duo principalius est forma, cui subordinatur potentia, ideo haec subordinatio et dependentia nomine instrumenti significari potest.

4. At vero in aliis accidentibus, quae non ita pendent in sua actione a substantiali forma, multo minor ratio instrumenti reperitur respectu talium actionum. Unde, quod ad rem attinet, verissime existimantur principia principalia talium actionum, ut argumenta posteriori loco facta convincunt, quia ex vi illius perfectionis solius quam habent ex sua specie vel entitate, eliciunt tales actiones. Item, quia sola talis forma per se sufficit ad dandum supposito esse

supuesto el ser esencial y formalmente requerido para tal acción; así, en el agua caliente, el ser esencialmente requerido para calentar es sólo el ser cálido. Por tanto, así como el calor es una forma que esencialmente y por su propia naturaleza da el ser cálido, de igual manera es realmente principio principal del calentamiento. Y para ello nada importa ni obsta el que el accidente sea en la sustancia y en orden a la sustancia y por la sustancia, pues no estudiamos de dónde o de qué causas recibe el accidente su poder activo; porque reconocemos que lo recibe materialmente de la sustancia y finalmente en orden a ella, y quizá también eficientemente, de manera mediata o inmediata, por dimanación natural, sino que tratamos de si posee formalmente toda la virtud suficiente y necesaria para aquella acción. Y, en este sentido, afirmamos que la posee; y pretendemos que esto es lo único que viene significado cuando se le llama causa principal no *ut quod,* sino *ut quo.* Y no se opone a este principio, por ningún concepto, el hecho de que el accidente sea ente del ente, es decir, de la sustancia, y que todo su ser pertenezca a otro, antes bien la expresión *ut quo* parece insinuar y dar a entender todo esto. Por eso, también la misma forma sustancial, en cuanto es principio *quo* respecto de su supuesto, también es, a su manera, ente del ente. Mas, para que no haya discusión en torno al nombre, concederemos asimismo a la primera opinión lo siguiente: si con el nombre de instrumento o causa instrumental sólo se significa (como en verdad se significa a veces) la relación que el accidente tiene para con la sustancia, en cuanto le ha sido dado a fin de que la sustancia obre mediante él en calidad de instrumento suyo, y para esta función recibe poder de la sustancia y es por ella sustentado y de ella depende en su ser, en este sentido puede llamarse instrumento, aunque es más propio llamarle virtud o potencia de la sustancia.

SECCION VII

Si la causa eficiente, para poder obrar, debe ser realmente distinta del sujeto que recibe su acción

1. *Condiciones que se requieren entre el agente y el paciente en orden a la acción.*— Hemos explicado los principios esenciales que rigen la acción de las

per se ac formaliter requisitum ad talem actionem, ut in aqua calida esse per se requisitum ad calefaciendum tantum est esse calidum. Sicut ergo calor est forma per se ac ex propria ratione dans esse calidum, ita reipsa est principium principale calefaciendi. Neque ad hoc refert aut obstat quod accidens sit in substantia et propter substantiam et a substantia, quia non agimus unde vel a quibus causis habet accidens virtutem agendi; fatemur enim habere illam materialiter a substantia et finaliter propter illam, et fortasse etiam efficienter mediate vel immediate per dimanationem naturalem, sed agimus an formaliter habeat in se totam virtutem sufficientem et necessariam ad illam actionem. Et sic dicimus habere illam, et hoc solum contendimus significari cum dicitur principalis causa non *ut quod*, sed *ut quo*. Cui principio nulla ratione obstat quod accidens sit entis, id est, substantiae ens, et quod totum suum esse sit alterius; quin potius illa particula *ut quo* haec omnia innuere et significare videtur. Unde etiam ipsa forma substantialis, quatenus est principium quo respectu sui suppositi, est suo etiam modo entis ens. Ne vero de nomine sit contentio, illud etiam dabimus priori sententiae, quod si nomine instrumenti seu causae instrumentariae solum significetur (ut revera interdum significatur) illa habitudo quam habet accidens ad substantiam, quatenus illi datum est ut substantia per illud tamquam per instrumentum suum operetur, et ad hoc accipit virtutem ab ipsa substantia et ab eadem in suo esse sustentatur et pendet, sic vocari potest instrumentum, proprius tamen appellatur virtus aut potentia substantiae.

SECTIO VII

Utrum causa efficiens esse debeat in re distincta a recipiente ut agere possit

1. *Quae conditiones inter agens et passum requisitae ad actionem.*— Explicuimus principia per se agendi causarum creata-

causas creadas; falta tratar de las condiciones requeridas para obrar, de las cuales, aunque suelen enumerarse varias, parece que son tres las más importantes y difíciles, y a ellas se reducen todas las demás. Pero debe suponerse que todo agente creado necesita de un paciente para ejercer su acción, ya que —según se ha dicho arriba y se mostrará también más adelante— no obra creando, sino a base de una materia presupuesta. Pues bien, las condiciones requeridas para obrar no deben exigirse entre la causa y el efecto, pues entonces no serán requeridas para la acción, sino consecuencias de la misma. Por tanto, se preexigen entre el agente y el paciente o entre la causa eficiente y la material. Así, pues, la primera condición es la distinción necesaria entre agente y paciente. La segunda, supuesta la distinción, es la proximidad necesaria. La tercera, la desemejanza y proporción, aunque parece que esta tercera pertenece, en cierto modo, al concepto de operación, como después veremos.

2. Omito la condición de la existencia porque —según he dicho muchas veces— no la tengo por condición realmente distinta del agente o principio activo; por eso dijo acertadamente Aristóteles, en IV de la *Metafísica,* c. 4, texto 16: *las cosas que no existen, ¿cómo hablarán o andarán?* Además, porque dicha condición está incluida en todas las demás; en efecto, si es preciso que el agente y el paciente estén próximos, mucho más necesario será que existan, pues ¿cómo van a ser localmente próximas las cosas que no existen en la realidad? Asimismo, hemos mostrado arriba que para obrar, incluso por resultancia, no basta haber existido inmediatamente antes; luego es mucho más evidente que para la eficiencia propia se precisa la existencia. Y nadie negará esto en el caso de la eficiencia natural; eso nos basta para el actual propósito, pero debe entenderse proporcionalmente, en el sentido de que aquello que obra por sí mismo exista en sí, y aquello que obra únicamente mediante un instrumento separado exista sólo virtualmente en el instrumento, ya que solamente por denominación extrínseca tomada de él se dice que obra; mas esa existencia virtual no es otra cosa sino el hecho de que exista el mismo instrumento. Que dicha existencia es también necesaria en los instrumentos divinos lo ponemos de relieve en otro lugar.

rum; superest ut dicamus de conditionibus requisitis ad agendum, quae licet variae numerari soleant, tres tamen videntur graviores et difficiliores, et ad eas omnes aliae revocantur. Supponendum autem est omne agens creatum indigere passo ad actionem, quia, ut supra dictum est et infra etiam ostendetur, non agit creando, sed ex praesupposita materia. Conditiones ergo requisitae ad agendum exigendae non sunt inter causam et effectum; sic enim non erunt requisitae ad agendum, sed consequentes actionem. Sunt ergo praerequisitae inter agens et passum seu inter causam efficientem et materialem. Prima igitur conditio est distinctio necessaria inter agens et passum. Secunda, propinquitas necessaria, supposita distinctione. Tertia dissimilitudo et proportio, quamquam haec tertia quodammodo ad rationem agendi pertinere videatur, ut postea videbimus.

2. Omitto conditionem existendi, quia, ut saepe dixi, hanc non reputo conditionem condistinctam in re ab agente seu principio agendi; unde merito dixit Aristoteles, IV Metaph., c. 4, text. 16: *Ea quae non sunt, quonam pacto aut loquentur aut ambulabunt?* Praeterea, quia haec conditio includitur in omnibus aliis; nam si necesse est agens et passum esse propinqua, multo magis necessarium erit ut sint; quomodo enim erunt loco propinqua, quae in rerum natura non sunt? Item supra ostendimus ad agendum, etiam per resultantiam, non satis esse immediate antea fuisse; multo ergo evidentius est ad propriam efficientiam necessariam esse existentiam. Quod in naturali efficientia nemo negabit; id autem praesenti instituto sufficit, intelligendum autem est cum proportione, scilicet, ut quod per seipsum agit in se existat, quod vero tantum per instrumentum separatum agit virtualiter tantum in instrumento existat, quia solum per denominationem extrinsecam ab illo agere dicitur; illa autem virtualis existentia nihil est aliud quam quod instrumentum ipsum existat. Quam existentiam etiam in divinis instrumentis necessariam esse alibi ostendimus.

3. También paso por alto otra condición que suele requerirse en el agente material, a saber, que sea extenso y exista de modo cuantitativo. Porque estas cosas precisan dicha condición para obrar, en tanto en cuanto pertenece intrínsecamente a su natural modo de ser; en cambio, la cuestión de si pueden obrar naturalmente cuando se ha separado por intervención divina ese modo de existencia, es más teológica que metafísica y la hemos tratado suficientemente en el tomo III de la III parte, disp. XLIX, sec. 1.

Se exponen la dificultad de la cuestión presente y las diversas opiniones

4. Supuesto lo anterior, en esta sección se ha de estudiar la primera condición. En ella, la dificultad tiene su origen, primeramente, en muchos ejemplos, en los cuales parece mostrarse que no es necesaria la distinción real entre el agente y el paciente; en primer lugar, por razón de las emanaciones naturales pues el entendimiento emana del alma misma y es recibido en ella misma. En segundo término, en las acciones inmanentes de conocimiento y, sobre todo, de amor, ya que una misma alma produce y recibe el amor mediante una misma voluntad. En tercer lugar, en los movimientos físicos, porque los cuerpos pesados y los ligeros se mueven a sí mismos, y los vivientes en sentido más propio, y el agua se enfría, etc. Por último, constituye un obstáculo la razón de que, si bien esa condición se da muchas veces en aquellas cosas que obran con acción transeúnte, puesto que les es natural obrar sobre otras, no obstante no hay ninguna razón que exija necesariamente dicha condición. En efecto, si existiese alguna lo sería, en grado sumo, aquella conocida de que una misma cosa no puede estar simultáneamente en potencia para recibir y en acto para obrar; mas no parece que ésta tenga fuerza, ya que, según argumenta Escoto, puede estar en acto virtual o eminente y en potencia formal, es decir, tener poder eminente para producir una forma determinada y capacidad para recibir formalmente esa forma; pero esto no implica contradicción alguna. Pero a esto se opone el principio que enseña Aristóteles, en VII y VIII de la *Física: todo lo que se mueve es movido por otro,* que ha sido admitido de tal manera que se considera como el fundamento y principio de la demostración de la existencia de Dios.

3. Omitto praeterea aliam conditionem quae in agente materiali solet requiri, scilicet, quod sit extensum et quantitativo modo existens. Haec enim conditio in tantum necessaria est his rebus ad agendum, in quantum intrinsece pertinet ad naturalem modum essendi earum; an vero, separato divinitus illo modo existendi, possint agere naturaliter, non tam est metaphysica quaestio quam theologica, quam satis attigimus in tomo III III part., disp. XIL, sect. prima.

Difficultas praesentis quaestionis et variae sententiae proponuntur

4. His suppositis, in haec sectione tractanda est prima conditio. In qua difficultas oritur primo ex multis exemplis, in quibus ostendi videtur non esse necessariam distinctionem in re inter agens et passum; primo ob naturales emanationes, nam ab eadem anima manat intellectus et in eadem recipitur. Secundo, in actionibus immanentibus cognoscendi, et praesertim amandi, nam eadem anima per eamdem voluntatem elicit amorem et recipit. Tertio, in motibus physicis, nam gravia et levia se movent, et viventia proprius, et aqua se frigefacit, etc. Ultimo obstat ratio quia, licet illa conditio saepe intercedat in his quae agunt actione transeunte, quia illis naturale est agere in alia, tamen nulla est ratio quae necessario exigat conditionem illam. Si enim aliqua esset, maxime illa vulgaris quia non potest idem simul esse in potentia ad recipiendum et in actu ad agendum; haec autem non videtur urgens, quia, ut Scotus argumentatur, potest esse in actu virtuali seu eminenti et in potentia formali, id est, habere vim eminentem ad efficiendam talem formam et capacitatem ad recipiendam formaliter illam; in hoc enim nulla involvitur repugnantia. In contrarium vero est axioma illud ab Aristotele traditum, VII et VIII Physic.: *Omne quod movetur ab alio movetur,* quod adeo receptum est ut tamquam fundamentum et principium habeatur demonstrationis qua ostenditur Deum esse

5. *Opinión de algunos.*— En la presente cuestión, algunos piensan que esta condición no es necesaria en todos los agentes, aunque se da en muchos. Así opinan Escoto, *In I,* dist. 3, q. 7, e *In II,* dist. 2, q. 10, y en IX *Metaph.*, q. 14; y, en dicho lugar, Antonio Andrés, q. 1; Gregorio, *In II,* dist. 6, q. 1, a. 3; Janduno, VIII *Phys.*, q. 12, que se apoyan en los argumentos aducidos. Favorece esta opinión el Comentador, III *De caelo*, com. 28, donde dice que una misma cosa puede ser paciente de sí misma con acción equívoca. Otros, con mayor frecuencia, aceptan indistintamente el principio de Aristóteles y exigen esta condición como totalmente necesaria en todo agente, no sólo para las acciones transeúntes, sino también para las inmanentes. Esto lo desarrollaron elocuentemente Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 3; Egidio, *Quodl. III,* q. 16, y *Quodl. V,* q. 15; y el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 23, aunque en este lugar exceptúa la eficiencia por resultancia natural, cosa que quizá fuera innecesaria (si hablase consecuentemente). Otros, en cambio, se valen de varias distinciones, como explicaremos en lo sucesivo.

Algunos presupuestos para la solución de la cuestión

6. *El agente no es necesariamente distinto del paciente en cuanto al supuesto.*— Así, pues, en primer lugar se ha de establecer que no es preciso que el agente se distinga, en cuanto al supuesto, del paciente que recibe su acción. Esto resulta bastante claro si se hace una inducción; y lo enseña expresamente Aristóteles, en el lib. VII de la *Física*, al principio, y en el VIII de la *Física*, c. 4. De ahí colige que una cosa puede moverse a sí misma si se distingue en parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, de igual manera —dice— que los animales se mueven a sí mismos con movimiento local, y casi del mismo modo se mueven los vivientes con movimiento de crecimiento, ya que obran directamente sobre el alimento, que asimilan y convierten en sí, y de esta manera crecen. En este sentido, tampoco hay inconveniente en que una misma cosa se mueve accidentalmente, como se mueve el alma al moverse el cuerpo.

7. *En un mismo supuesto, el agente puede ser distinto del paciente en varios sentidos.*— En segundo término, debe suponerse que, en un mismo supuesto

5. *Aliquorum opinio.*— In hac re quidam existimant hanc conditionem non esse necessariam in omnibus agentibus, licet in multis interveniat. Ita opinatur Scotus In I, dist. 3, q. 7, et In II, dist. 2, q. 10, et IX Metaph., q. 14; et ibi Antonius And., q. 1; Greg., In II, dist. 6, q. 1, a. 3; Iandun., VIII Phys., q. 12, qui nituntur argumentis factis. Quibus favet Comment., III de Caelo, com. 28, dicens idem posse a seipso pati actione aequivoca. Alii frequentius indistincte acceptant axioma Aristotelis et hanc conditionem ut omnino necessariam in omni agente requirunt, non solum quoad transeuntes, sed etiam quoad immanentes actiones. Quod diserte declararunt Capreol., In I, dist. 3, q. 3; et Aegid., Quodl. III, q. 16, et Quodl. V, q. 15; Ferrar., I cont. Gent., c. 23, ubi tamen excipit efficientiam per naturalem resultantiam, quod fortasse (si consequenter loqueretur) non esset necessarium. Alii vero ditinctionibus variis utuntur, ut in progressu explicabimus.

Nonnullae suppositiones ad quaestionis resolutionem

6. *Agens non necessario a patiente distinctum supposito.*— Primo ergo statuendum est non esse necessarium agens distingui supposito a passo recipiente. Hoc satis patet inductione facta; idque expresse docet Aristot., VII Phys., in princ., et VIII Phys., c. 4. Unde infert idem posse movere seipsum, si distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, quomodo ait animalia movere seipsa motu locali, et fere eodem modo movent sese viventia motu augmentationis; agunt enim directe in alimentum, quod in se convertunt et sibi uniunt, et ita augentur. Sic etiam non est inconveniens idem movere se per accidens, sicut movetur anima, moto corpore.

7. *In eodem supposito varie agens a patiente distinctum.*— Secundo supponendum

que obra sobre sí mismo, el agente puede distinguirse del paciente de varios modos. Primero, atendiendo a las diversas partes integrantes; segundo, de acuerdo con las diversas partes sustanciales y esenciales, como cuando obra mediante la forma y recibe mediante la materia; estos dos modos pueden darse en los cuerpos, pero no de manera general en todos los agentes, tal como ahora hablamos, porque también las cosas espirituales obran sobre sí. En tercer lugar, pueden distinguirse de suerte que por lo mnos una facultad sea la activa y otra la pasiva. Esta distinción puede ser omnímoda y real o, al menos, como entre lo incluyente y lo incluido; de todo ello propondremos ejemplos más adelante.

8. *Diferentes acciones sobre las que versa la cuestión.*— En tercer término, conviene distinguir las varias acciones y examinarlas una por una, a fin de que de todas ellas podamos colegir alguna regla general. Pues bien, entre las acciones puede enumerarse, primeramente, la dimanación o resultancia natural; después, los movimientos físicos y materiales que, en su orden, se llevan a cabo por acción transeúnte, los cuales, para mayor claridad, pueden distinguirse en sus especies: alteración, crecimiento y movimento local; no menciono la generación sustancial porque es evidente de suyo que una cosa no puede generarse a sí misma. A éstas puede añadirse el movimento local de las cosas espirituales que se mueven a sí mismas; en efecto, este movimiento es en parte semejante a los movimientos de los cuerpos, ya que se comporta como acción transitiva, y en parte les es desemejante, puesto que no es un movimiento físico, es decir, extenso por parte del sujeto. Finalmente, además de todas las indicadas, existe la eficiencia por las acciones inmanentes del sentido o del apetito, del entendimiento o de la voluntad.

Primera afirmación sobre la resultancia natural

9. Así, pues, afirmo en primer lugar: en la resultancia natural, aun cuando suceda que el eficiente próximo no sea distinto del recipiente, sin embargo, el efecto se reduce absolutamente a una causa eficiente distinta del paciente. La primera parte es clara por el argumento aducido arriba sobre las potencias del

est in eodem supposito agente in seipsum variis modis posse distingui agens a patiente. Primo, secundum diversas partes integrantes; secundo, iuxta diversas partes substantiales et essentiales, ut si per formam agat et per materiam recipiat, qui duo modi habere possunt locum in corporibus, non tamen universe in omnibus agentibus, prout nunc loquimur; nam etiam res spirituales agunt in se. Tertio possunt distingui ut saltem alia sit facultas agendi et alia recipiendi. Quae distinctio potest esse aut omnimoda et realis aut saltem ut includentis ab incluso, quorum omnium exempla postea afferemus.

8. *Variae actiones de quibus est quaestio.*— Tertio, distinguere oportet varias actiones et per singulas discurrere, ut ex omnibus generalem aliquam regulam colligere possimus. Inter actiones ergo primum numerari potest naturalis dimanatio seu resultantia; deinde motus physici ac materiales, qui ex genere suo actione transeunte perficiuntur, qui, claritatis gratia, distingui possunt in suas species: alterationis, augmentationis et motus localis; omitto generationem substantialem, nam per se notum est idem non posse generare seipsum. His adiungi potest motus localis spiritualium rerum seipsas moventium; is enim partim similis est motibus corporum, quia se habet tamquam actio transiens, partim est dissimilis, quia non est motus physicus, id est, extensus ex parte subiecti. Denique praeter has omnes est efficientia per actiones immanentes sensus aut appetitus, intellectus aut voluntatis.

Prima assertio de resultantia naturali

9. Dico ergo primo: in resultantia naturali, quamvis contingat proximum efficiens non esse distinctum a recipiente, tamen simpliciter ille effectus reducitur in efficientem causam distinctam a passo. Prior pars patet argumento superius facto de potentiis animae ab eadem fluentibus; nam,

alma que emanan de ella; pues, aunque sea posible distinguir en el alma la razón de obrar y la de recibir esas potencias, como el Ferrariense advierte en el lugar antes citado, no obstante, habida cuenta de que aquella distinción es sólo de razón, no interesa para el caso presente, sobre todo en lo que respecta a la primera propiedad, que resulta inmediatamente de la sustancia sola; porque la segunda quizá emane mediante la primera, aunque sea recibida próximamente en la sustancia sola, como opina Santo Tomás en I, q. 77, a. 8. Lo mismo ocurre con la sustancia y las potencias de los ángeles. Por lo que hace a las cosas materiales, casi siempre puede distinguirse realmente el principio eficiente (al menos *ut quo*) de esta emanación de la razón de recibir la propiedad dimanante, ya que emana de la forma, pero no es recibida en ella, porque no es una forma subsistente, sino que se recibe en la materia o en el compuesto por razón de la materia. Unicamente puede insistirse acerca de la cantidad, si es que emana de la entidad de la materia y es recibida en la misma, cosa que es incierta.

10. La segunda parte de la conclusión resulta clara por la sección anterior; en efecto, hemos dicho que la propiedad no emana de la sustancia o de la esencia como de agente principal, sino como de un intrumento del generante; luego ese efecto debe atribuirse al generante como a causa más principal. Ahora bien, el generante es distinto del generado y de sus potencias. Se dirá que la reducción de este efecto al generante sólo se verifica como reducción a una causa remota y accidental, que dio la forma, de la que emanan las otras facultades; pero, según advertí más atrás, aquí no investigamos la reducción accidental, sino la esencial y a la causa próxima; de lo contrario, fácilmente diríamos que todo lo que se hace es hecho por otro que es distinto también en cuanto al supuesto; por otro —repito— que obre de manera próxima o que hubiera conferido remotamente la facultad de obrar. Se responde que la presente reducción no se hace a una causa accidental, sino a la causa principal esencial, primeramente por la intención y ordenación de la naturaleza, ya que esa virtud ha sido dada para que obre como instrumento de otro, cuyo papel desempeña en cierto modo. Así, se dice que los proyectiles son movidos no accidental, sino esencialmente por quien los lanza, el cual les imprimió un impulso, no sólo porque les con-

licet in anima distingui possit ratio agendi et recipiendi illas potentias, ut Ferrar. supra advertit, tamen, cum illa distinctio rationis tantum sit, nihil ad praesens refert, maxime quoad primam proprietatem, quae immediate a sola substantia resultat; nam secunda forte emanat mediante prima, licet proxime in substantia sola recipiatur, ut sentit D. Thomas, I, q. 77, a. 8. Atque idem est de substantia et potentiis angelorum. In rebus autem materialibus semper fere potest in re distingui principium efficiens (saltem *ut quo*) huius emanationis a ratione recipiendi proprietatem dimanantem; manat enim a forma, non tamen recipitur in illa, cum non sit forma subsistens, sed recipitur in materia vel in composito ratione materiae. Solum potest instari de quantitate, si fortasse manat ab entitate materiae et in ea recipitur, quod incertum est.

10. Posterior pars conclusionis constat ex superiori sectione; diximus enim proprietatem non manare a substantia vel essentia ut a principali agente, sed ut ab instrumento generantis; ergo ille effectus generanti tribuendus est ut principaliori causae. At vero generans distinctum est a genito et a potentiis eius. Dices reductionem huius effectus in generantem solum esse tamquam in causam remotam et per accidens, quae dedit formam, a qua facultates aliae manant; hic autem, ut supra dixi, non inquirimus reductionem per accidens, sed per se et in causam proximam; alias facile diceremus omne quod fit ab alio fieri, etiam distincto secundum suppositum; ab alio (inquam) vel qui proxime agat vel qui remote dederit virtutem operandi. Respondetur non esse hanc reductionem in causam per accidens, sed in causam principalem per se, primo quidem ex intentione et ordinatione naturae, nam virtus illa data est ut operetur tamquam instrumentum alterius, cuius vicem quodammodo gerit. Ut proiecta non per accidens, sed per se dicuntur moveri a proiiciente, qui impressit

firió facultad de obrar, sino porque se la confirió con una determinada disposición para que fuese instrumento que obrase en lugar de él. Además, cuando la esencia no contiene de manera eminente estas facultades, sino sólo instrumentalmente, es probable que se requiera, por parte del generante o del autor de la naturaleza, un influjo mayor que si fuese propia y principal la causa a la que habría que atribuir por entero el efecto, pues por el hecho mismo de que el principio próximo no contiene el efecto de manera formal ni eminente, tampoco puede ser causa propia y adecuada del mismo, ni siquiera en calidad de causa próxima y principal. Por ello, si en toda una especie no se encuentra aquella virtud eminente con respecto a las propiedades que siguen naturalmente a la misma, es preciso que la propiedad que se encuentra en el generado sea producida por una propiedad semejante, que se halla en el generante, o que emane de la forma con alguna atribución al autor de toda la especie como a eficiente principal.

Segunda afirmación sobre el movimiento y la acción física

11. Afirmo en segundo lugar: toda causa que obra por movimiento físico y acción transeúnte se distingue realmente, de alguna manera, de la causa material que recibe el efecto. Esta conclusión se halla en conformidad con el pensamiento de Aristóteles, que acaso no pretende otra cosa en el lugar citado, ya que trata del movimiento físico de las cosas corporales, sólo hace inducción en los movimientos físicos y siempre, en sus razonamientos, supone que tal movimiento tiene partes en lo que respecta al móvil. Y, puesto que en el movimiento de alteración y de crecimiento es menor la dificultad, se explica primero la conclusión brevemente acerca de ellos. Pues, realizada una inducción, no se encuentra ninguna alteración propia que un agente produzca sobre sí mismo de manera esencial y primaria, esto es, según una misma parte; ocurre, en verdad, que un mismo agente, por medio de una parte, se altera a sí mismo en otra, si las partes están afectadas de manera desemejante; pero eso no sucede con respecto a una misma parte, como resulta claro por inducción en todos los ca-

impetum, non solum quia dedit virtutem agendi, sed quia illam dedit cum hac habitudine ut esset instrumentum quod vice sui operaretur. Deinde, quando essentia non continet eminenter has facultates, sed tantum instrumentarie, probabile est requiri maiorem influxum generantis seu auctoris naturae quam si illa causa esset propria et principalis, cui omnino esset tribuendus effectus, quia hoc ipso quod principium proximum non continet formaliter neque eminenter effectum, non potest esse propria et adaequata causa eius, etiam in ratione causae proximae et principalis. Quare, si in tota aliqua specie non invenitur illa eminens virtus respectu proprietatum naturaliter consequentium ipsam, necesse est proprietatem quae est in genito fieri a simili proprietate quae est in generante aut manare a forma cum aliqua reductione ad auctorem totius speciei ut principaliter efficientem.

Secunda assertio de motu et actione physicis

11. Dico secundo: omnis causa efficiens per motum physicum et actionem transeuntem distinguitur in re aliquo modo a materiali causa recipiente effectum. Haec conclusio est consentanea menti Aristotelis, qui forte nihil aliud intendit in citato loco, nam agit de motu physico rerum corporalium, in solis physicis motibus inductionem facit semperque in rationibus suis supponit talem motum habere partes ex parte mobilis. Et quoniam in motu alterationis et augmentationis minor est difficultas, in illis prius explicatur breviter conclusio. Nam inductione facta, nulla invenitur alteratio propria quae ab aliquo agente in seipsum per se primo fiat, id est, secundum eamdem partem; contingit quidem idem per unam partem alterare seipsum in alia, si sint dissimiliter affectae; tamen secundum eamdem non contingit, ut inductione in omnibus constat.

sos. Unicamente se ofrece la conocida objeción de la reducción del agua a su primera frialdad, y lo mismo acontece con toda otra reducción semejante; porque anteriormente hemos puesto de relieve que tal acción no es producida por el agente extrínseco, sino por el intrínseco. Se responde, empero, que dicha acción pertenece a la resultancia natural, de la que nos hemos ocupado en la primera conclusión, y por ello tal acción suele atribuirse al generante, como observaron Capréolo, *In II*, dist. 6, q. 1, a. 3; Egidio, *Quodl. II*, q. 16; Enrique, *Quodl. XI*, q. 6.

12. De aquí resulta claro con facilidad que también en el movimiento de crecimiento un mismo agente no obra sobre sí propio de manera esencial; porque ese movimiento no se realiza sino previa una alteración; mas la alteración no es llevada a cabo por uno mismo sobre sí mismo y según una misma parte; luego tampoco el crecimiento. Y la razón *a priori* de esta parte no parece ser otra sino la que Aristóteles señaló, a saber, que una misma cosa no puede estar simultáneamente en acto y en potencia bajo un mismo aspecto. Pero a esta razón se opone en gran medida la objeción arriba expuesta, ya que esta razón es válida, a lo sumo, para la alteración unívoca, es decir, que procede de una cualidad de igual naturaleza, pero no para la alteración equívoca, que procede de una cualidad virtual o de naturaleza superior; pues en tal caso no habría contradicción alguna en que una misma parte tuviese una cualidad virtual y careciese de la formal y, por tanto, obrase sobre sí. Por este motivo, Escoto y otros antes citados piensan que la razón de Aristóteles no es universal, lo cual es tanto como decir que no es eficaz. Sobre todo porque, según veremos después, emplea dicha razón también en el movimiento local, en el que la acción siempre es equívoca; porque la facultad motriz siempre tiene distinta naturaleza que la forma o el término del movimiento local.

13. *Por «parte esencialmente motriz» y «parte esencialmente movida» no entiende Aristóteles la forma y la materia.*— Otros echan mano de la siguiente razón: la alteración material, que es producida por la sustancia material, procede activamente de la forma —ya que la materia no es principio de actividad—, pero se recibe en el compuesto por razón de la materia, que es principio de pasividad; de esta manera, aunque suceda que un mismo agente, según una

Solum est vulgaris instantia de reductione aquae ad pristinam frigiditatem, et idem est de quacumque simile reductione; in superioribus enim ostendimus illam actionem non fieri ab agente extrinseco, sed ab intrinseco. Respondetur tamen illam actionem pertinere ad naturalem resultantiam, de qua in prima conclusione locuti sumus, et ideo solet illa actio tribui generanti, ut notarunt Capr., In II, dist. 6, q. 1, a. 3; Aegid., Quodl. II, q. 16; Henr., Quodl. XI, q. 6.

12. Et hinc facile constat in motu etiam augmentationis non agere idem in seipsum per se; nam ille motus non fit nisi praevia alteratione; sed alteratio non fit ab eodem in seipsum secundum eamdem partem; ergo neque augmentatio. Ratio autem a priori huius partis nulla alia esse videtur, praeter eam quam Aristoteles tetigit, scilicet, quia non potest esse idem secundum idem simul in actu et in potentia. Cui rationi valde obstat obiectio supra facta, quia procedit haec ratio ad summum de alteratione univoca, id est, procedente a qualitate eiusdem rationis, non vero de alteratione aequivoca, quae procedit a qualitate virtuali seu superioris rationis; nam tunc nulla esset contradictio quod eadem pars haberet qualitatem virtualem et careret formali, et ideo ageret in se. Propter quod Scotus et alii supra citati existimant rationem Aristotelis non esse universalem, quod est revera dicere non esse efficacem. Praesertim quia, ut infra videbimus, ipse utitur ea ratione etiam in motu locali, in quo actio semper est aequivoca; virtus enim motiva semper est alterius rationis a forma seu termino motus localis.

13. *Per partem per se moventem et partem per se motam non intelligit Aristoteles formam et materiam.*— Alii hac ratione utuntur: alteratio materialis quae fit a substantia materiali, procedit active a forma; nam materia non est principium agendi, recipitur autem in composito ratione materiae, quae est principium patiendi; atque ita, etiamsi contingat idem secundum eamdem partem integralem agere in seipsum,

misma parte integral, obre sobre sí mismo, sin embargo el agente y el paciente se distinguen en atención a los principios de acción y de pasión. Pero esta razón es completamente opuesta al pensamiento de Aristóteles, que no trata del principio formal *quo* —porque era suficientemente claro que la materia y la forma desempeñan oficios diversos en las cosas corporales—, sino del principio *quod*, íntegro o al menos parcial, como acertadamente advirtió Santo Tomás, en la q. 22 *De Verit.*, a. 3, y consta por el lib. VIII de la *Física*, c. 4. De lo contrario, cuando estudia el movimento de los cuerpos pesados y de los ligeros, no sería oportuno el recurso al generante, sino a la forma eficiente y a la materia receptiva del movimiento. Ni en el caso de los animales sería necesario distinguir entre parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, cosa que Aristóteles entiende con toda claridad de las partes integrantes en el pasaje citado, texto 28. Ni, por último, ascendiendo al movimiento del cielo, sería preciso asignarle un motor separado, sino una forma intrínseca que fuese principio activo del movimietno y una materia que fuese receptiva del mismo.

14. *Se explica el pensamiento de Aristóteles sobre este punto.*— Consiguientemente, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, hay que afirmar que un mismo compuesto material no puede alterarse a sí mismo de manera esencial o según una misma parte integral. La razón de esto puede darse del siguiente modo, como desarrollando o sacando las últimas consecuencias de la primera razón de Aristóteles: si la sustancia posee, en alguna de sus partes, una cualidad formal y no posee una virtual, o no tiene ninguna de las dos, no puede moverse hacia esa misma cualidad, como muy bien demuestra la razón aducida. En cambio, si en aquella parte tiene una cualidad virtual, o también la cualidad formal es connatural a esa misma parte, o es violenta o neutra. Si es natural, siempre la poseerá, ya que la propiedad connatural conviene siempre intrínsecamente. Y si acaso es de tal manera que puede eliminarse o disminuirse violentamente, una vez apartado el impedimento la cosa se reducirá a su estado connatural; sin embargo, eso ocurrirá por modo de resultancia natural y la acción se reducirá principalmente al principio extrínseco, que es el generante. Pero si aquella cualidad es violenta, resulta imposible que una misma cosa, mediante la cualidad virtual del calor, se caliente formalmente a sí misma con calentamiento violento

nihilominus distinguitur agens a patiente quoad principia agendi et patiendi. Sed haec ratio plane est contra mentem Aristotelis, qui non agit de principio formali quo; satis enim erat constans materiam et formam habere diversa munera in rebus corporalibus; sed agit de principio quod, vel integro vel saltem partiali, ut recte notavit D. Thomas, q. 22 de Veritate, a. 3, et constat ex VIII Phys., c. 4. Alioqui cum agit de motu gravium et levium, non oportuisset recurrere ad generans, sed ad formam efficientem et ad materiam recipientem motum. Neque in animalibus oportuisset distinguere partem per se moventem a parte per se mota, quod de partibus integrantibus aperte intelligit Aristoteles, ibid., text. 28. Nec denique ascendendo ad motum caeli, oporteret separatum motorem eius assignare, sed intrinsecam formam quae esset principium activum motus, et materiam quae esset receptivum.

14. *Mens Aristotelis in hoc explicatur.*— Iuxta mentem ergo Aristotelis dicendum est idem compositum materiale non posse alterare seipsum per se seu secundum eamdem partem integralem. Ratio autem huius ita reddi potest quasi declarando seu consummando primam rationem Aristotelis: quia si substantia habeat in aliqua parte qualitatem formalem et non virtualem, vel neutram habeat, non potest ad illam eamdem qualitatem se movere, ut optime probat ratio facta. Si vero habeat in illa parte qualitatem virtualem, aut qualitas etiam formalis est connaturalis eidem parti, vel est violenta vel neutra. Si est naturalis, semper habebit illam, quia proprietas connaturalis ab intrinseco semper convenit. Quod si talis fortasse sit ut violenter tolli aut minui possit, tunc ablato impedimento reducet se illa res ad statum connaturalem; tamen illud erit per modum resultantiae naturalis, et actio principaliter reducetur in extrinsecum principium, quod est generans. Si autem illa qualitas sit violenta, impossibile est ut eadem res per qualitatem virtualem caloris seipsam

y preternatural. Sirva de ejemplo la pimienta, que tiene poder de calentar la lengua o el vientre y, sin embargo, no puede calentarse a sí misma, ya que tal calentamiento le sería violento. Y no es fácil dar razón de esto. Pues lo que algunos dicen —que está previsto por una ley natural que nada se infiera la muerte o un daño a sí mismo— no parece satisfactorio; en efecto, un mismo viviente, cuando se corrompe intrínsecamente, se está preparando a sí mismo la muerte; y, según parece, importa poco que esto ocurra según diversas partes, alterando una mediante otra o mediante la misma según diversas cualidades. Y se patentiza por la razón, ya que aquella cualidad virtual es suficiente para producir una formal en un sujeto capaz, y obra de manera natural y necesaria; por tanto, si el sujeto en que existe la cualidad virtual es capaz de la formal y carece de ella, la producirá en sí mismo por necesidad natural, y no puede reprimir su acción por causa de aquella ley natural, a no ser que se vea impedido por otra parte, ya que no es un agente libre.

15. Añádase que algunos piensan que, en los vivientes, el calor natural se seca a sí mismo y consume la humedad natural, no sólo según diversas partes, sino según una misma, como puede verse en Egidio, *Quodl. II*, q. 17, donde, sin embargo, afirma que esa consunción de la humedad se realiza por resultancia natural de una excesiva sequedad a partir del calor innato. Pero esto me parece imposible; pues, como dicha acción es violenta, no puede resultar intrínsecamente de manera natural, ya que ello implica contradicción en lo que se da por supuesto, porque *violento es lo que procede de un agente extrínseco sin colaboración del sujeto paciente.* Por eso considero falso e imposible lo que Egidio supone, a saber, que una misma parte homogénea del animal, es decir, dispuesta en su totalidad de igual modo, disminuya la humedad que le es connatural de una manera connatural, mediante el calor innato que posee, ya sea formal o virtual, secándose a sí misma violentamente, porque resulta imposible que una misma forma requiera, en una misma parte de la materia, disposiciones que sean formal o eminentemente contradictorias, pues en otro caso implicaría contradicción en sí misma y en su inclinación.

formaliter calefaciat calefactione violenta et praeternaturali. Exemplum esse potest piper, quod vim habet calefaciendi linguam aut ventrem [1], et tamen non potest calefacere seipsum, quia talis calefactio esset sibi violenta. Huius autem ratio non facile redditur. Quod enim quidam aiunt, naturae lege cautum esse ne quid sibi interitum aut incommodum paret, non videtur satisfacere; nam idem vivens, dum ab intrinseco corrumpitur, sibi interitum parat; parum autem videtur referre quod hoc sit secundum diversas partes, per unam alterando aliam, vel per eamdem secundum diversas qualitates. Et ratione patet, nam illa qualitas virtualis est sufficiens ad efficiendam formalem in subiecto capaci, et naturaliter ac necessario agit; ergo si subiectum in quo est virtualis qualitas est capax formalis et caret illa, ex necessitate naturae efficiet illam in se, neque ob illam naturae legem potest continere actionem suam, nisi aliunde impediatur, quia non est agens liberum.

15. Adde nonnullos sentire calidum naturale in viventibus exsiccare seipsum et consumere naturale humidum, non solum secundum diversas partes, sed etiam secundum eamdem, ut videre licet in Aegid., Quodl. II, q. 17, ubi tamen ait illam consumptionem humiditatis fieri per resultantiam naturalem nimiae siccitatis ex calore nativo. Sed id censeo impossibile; nam, cum illa actio sit violenta, non potest resultare naturaliter ab intrinseco, quia est implicatio in adiecto, quia *violentum est quod est ab extrinseco, passo non conferente vim.* Unde censeo id quod supponit Aegid. esse falsum et impossibile, nimirum, quod eadem pars animalis homogenea, id est, secundum se totam eodem modo disposita, modo sibi connaturali, per calorem sibi nativum, sive formalem sive virtualem, minuat humiditatem sibi connaturalem seipsam violenter exsiccando, quia impossibile est quod eadem forma in eadem parte materiae requirat dispositiones aut formaliter aut eminenter repugnantes; alias in seipsa et in sua inclinatione involveret repugnantiam.

[1] Conimb., VII Phys., c. 1, q. 1, a. 2.

16. *Razón por la que una cualidad virtual no altera a su sujeto.*— Así, pues, si alguna sustancia posee, ya en su totalidad, ya en alguna de sus partes, calor —por ejemplo— virtual en una determinada intensidad, pongamos como de cuatro grados, o tendrá necesariamente al mismo tiempo una cantidad igual de calor formal que le sea connatural o, al menos, poseerá tal constitución y tal disposición natural que resista e impida a aquella cualidad virtual el ejercicio de su acción formal en la misma parte; por esta razón, ninguna cosa puede alterarse intrínsecamente a sí misma, según una misma parte, con alteración violenta. Y esto se explica sobre todo en aquellos mixtos que tienen cualidades virtuales productivas de las cualidades primarias; pues aquéllas suponen una mezcla adecuada de las cualidades primarias y de otras disposiciones que siguen a éstas; luego no es posible que, en una misma parte, se disuelva tal mezcla por acción intrínseca de dicha facultad virtual. Lo confirma el ejemplo citado de la pimienta; porque se encuentra de tal manera dispuesta y afectada por otras cualidades y disposiciones, que su calor virtual no tiene poder para calentarla más allá del grado connatural de calor que exige en cuanto es tal mixto. Otros estiman que no es necesario dar otra razón sino que la cualidad no es activa en el sujeto en que está, aunque no falte ninguna otra condición. Pero no apruebo esto, porque constituye una evidente petición de principio, ya que investigamos precisamente su causa y razón.

17. *Otra razón para probar lo mismo.*— Mas puede aducirse otra razón de que la pimienta no se caliente a sí misma, a saber, porque quizá no tenga poder total e íntegro de calentar si no recibe ayuda de otra parte. En efecto, la experiencia manifiesta que, aplicada a la mano no la calienta, sino que precisa alguna excitación o alteración y alguna mezcla con el calor intrínseco del animal; y lo mismo puede decirse del vino y otras cosas semejantes. Por eso, aunque ninguna de estas cosas tenga posibilidad de alterarse a sí misma por sí sola merced a su cualidad virtual, no obstante, una vez que comienza a ser alterada extrínsecamente y a unirse con un agente extrínseco, no hay ningún inconveniente en que, consecuentemente, ayude a su propia alteración o corrupción, porque entonces el principio total de alteración es suficientemente distinto del paciente. En este

16. *Ratio ob quam virtualis qualitas suum subiectum non alteret.*— Si ergo aliqua substantia, vel tota vel in aliqua parte, habet calorem, verbi gratia, virtualem in tanta intensione, puta ut quatuor, vel simul necessario habebit tantumdem calorem formalem sibi connaturalem, vel certe tale habebit temperamentum talemque dispositionem naturalem ut resistat et impediat ne illa qualitas virtualis suam formalem actionem in eadem parte exerceat; et hac ratione nihil potest seipsum secundum eamdem partem ab intrinseco alterare violenta alteratione. Quod maxime declaratur in his mixtis quae habent virtuales qualitates activas primarum; nam illae supponunt temperamentum accommodatum primarum qualitatum et aliarum dispositionum quae ad illas consequuntur; ergo fieri non potest ut in eadem parte dissolvatur tale temperamentum per intrinsecam actionem illius facultatis virtualis. Et hoc confirmat exemplum illud de pipere; ita enim est dispositum et affectum aliis qualitatibus et dispositionibus, ut eius calor virtualis non habeat vim calefaciendi ipsum ultra connaturalem gradum caloris quem requirit quatenus tale mixtum est. Alii existimant non oportere aliam rationem reddere nisi quia qualitas non est activa in subiecto in quo est, etiamsi nulla alia conditio desit. Sed hoc mihi non probatur, quia est manifesta petitio principii; huius enim causam et rationem investigamus.

17. *Ad idem probandum alia ratio.*— Alia vero ratio reddi potest cur piper non calefaciat se, nimirum, quia fortasse non habet vim totalem seu integram calefaciendi, nisi aliunde iuvetur. Constat enim experientia applicatum manui non calefacere, sed indigere aliqua excitatione vel alteratione et aliqua commixtione cum intrinseco calore animalis, et idem dici potest de vino et similibus. Unde, quamvis nulla ex his rebus per se sola seipsam alterare possit sua qualitate virtuali, tamen, postquam incipit ab extrinseco alterari et cum extrinseco agente coniungi, nullum est inconveniens quod consequenter adiuvet ad sui alterationem aut corruptionem; iam enim integrum

sentido, pues, nunca puede darse alteración violenta de una misma cosa sobre sí misma mediante una cualidad virtual.

18. *La alteración indiferente siempre procede extrínsecamente.*— En cambio, la alteración indiferente, es decir, ni violenta ni natural, no puede darse en un sujeto que posea una cualidad virtual para producir tal alteración, puesto que dicha cualidad obra, de manera natural y necesaria, en la medida en que le es posible; consiguientemente, o encuentra en un sujeto una disposición natural incompatible con su acción, y en ese caso su acción será violenta, o no encuentra ninguna disposición incompatible, y entonces la dimanación será natural, porque procede de una cualidad interna e innata y en virtud de una intrínseca necesidad de la naturaleza. Por eso, si se da alguna alteración o acción indiferente a una cualidad, como la iluminación en el aire, siempre y necesariamente procede de un agente extrínseco. La razón es clara: si procede de una forma intrínseca, bien de manera inmediata, bien mediante alguna cualidad conatural a esa misma forma, aquella cualidad ya no será indiferente, sino connatural.

19. *Razón adecuada en favor de la conclusión.— En qué sentido es cierto que una misma cosa no puede estar en potencia y en acto, ni siquiera virtual.*— Así, pues, a base de todas las consideraciones anteriores, se concluye la razón del modo siguiente. Toda cualidad o es violenta o natural o indiferente. Si es violenta e indiferente procede, evidentemente, de un agente extrínseco. Si es natural, procede del generante o, si se afirma que es *ab intrinseco,* resulta por dimanación natural, de la que no se trata en esta conclusión. Ahora bien, acomodando esta exposición a la razón que da Aristóteles, debe decirse que el principio *una cosa no puede estar simultáneamente en potencia y en acto* es cierto, incluso del acto virtual, con tal que se adopten dos limitaciones. Una, que se hable del acto que es principio de movimiento físico y meramente natural, para excluir las acciones inmateriales y vitales, a las que no nos referimos ahora. Otra, que se entienda de una cosa existente en su estado natural; pues, en el estado preternatural, ocurre ciertamente que está en acto virtual y en potencia formal, como sucede con el agua caliente, que virtualmente es fría; sin embargo, la acción de dicha virtud sólo es una resultancia natural y se atribuye al

alterans satis distinctum est a patiente. Sic igitur alteratio violenta nunquam potest esse eiusdem in seipsum per qualitatem virtualem.

18. *Alteratio indifferens semper est ab extrinseco.*— Alteratio autem indifferens, id est, nec violenta nec naturalis, esse non potest in eo qui habeat qualitatem virtualem ad talem alterationem faciendam, quia illa qualitas naturaliter ac necessario agit quantum potest; ergo vel invenit in subiecto suo dispositionem naturalem repugnantem suae actioni, et sic eius actio esset violenta, vel nullam invenit repugnantem dispositionem, et sic dimanatio erit naturalis, quia est ab interna et nativa qualitate et ex intrinseca naturae necessitate. Unde, si qua datur alteratio vel actio ad qualitatem indifferens, ut est illuminatio in aere, semper ac necessario est ab extrinseco agente. Et ratio est clara, quia si sit ab intrinseca forma, vel immediate vel mediante aliqua qualitate connaturali eidem formae, iam non erit indifferens, sed connaturalis, illa qualitas.

19. *Ratio adaequata pro conclusione.— Idem in potentia et in actu etiam virtuali esse non posse, qualiter verum.*— Ex his ergo omnibus ita concluditur ratio. Omnis qualitas vel est violenta vel naturalis vel indifferens. Si sit violenta et indifferens, evidenter est ab extrinseco agente. Si vero sit naturalis, est a generante, vel si dicatur esse ab intrinseco, est per naturalem dimanationem, de qua non est sermo in hac conclusione. Accommodando autem hunc discursum ad rationem Aristotelis, dicendum est illud principium *non potest esse idem simul in potentia et in actu* esse verum, etiam de actu virtuali, adhibita duplici limitatione. Una est ut sit sermo de actu qui est principium motus physici et mere naturalis, ut excludamus actiones immateriales et vitales, de quibus nunc non est sermo. Alia est ut intelligatur de re existente in suo naturali statu; nam in praeternaturali statu contingit quidem esse in actu virtuali et potentia formali, ut est in aqua calida, quae virtute est frigida; tamen actio illius virtutis solum est naturalis resultantia

agente extrínseco, según queda dicho. Por eso, si alguno no quiere dar a esta continencia la denominación de virtual, sino la de instrumental, será suficiente la primera restricción.

20. Con esto resulta fácil demostrar la conclusión acerca del movimiento local, aplicando el razonamiento expuesto y la inducción que, tomada de Aristóteles, en el lugar citado, puede hacerse como sigue. El cuerpo se mueve, o de manera natural, o violentamente, o con movimiento indiferente. En los dos últimos casos, el movimiento procede siempre de una causa extrínseca, ya que bajo estos dos miembros comprendemos todos los movimientos que Aristóteles llamó preternaturales, ya sean contra la naturaleza —a los que denominamos violentos—, ya se encuentren totalmente fuera de la exigencia o fuera del principio intrínseco de la naturaleza propia, como sucede con el movimiento circular del fuego en su propia esfera, y si existe algún otro semejante. Por lo que hace al movimiento natural, o es de los animales que se mueven a sí mismos, o de las cosas inanimadas que tienden a sus lugares propios. Pues bien, en ambos se distingue el eficiente del paciente, ya que los cuerpos inanimados son movidos por el generante hacia sus lugares naturales, y en los animales hay distinción entre la parte esencialmente motriz y la parte esencialmente movida, de donde resulta que el todo no se mueve a sí mismo sino de manera cuasi accidental.

Dificultad acerca del movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros

21. En torno a esta inducción se ofrecen tres dificultades principales. La primera es aquella conocida acerca del movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros; mas, porque es meramente física y —aunque la traten con acaloradas discusiones quienes sostienen opiniones diferentes— apenas puede haber disensión sobre ella sino en el modo de hablar, por eso, omitiendo los argumentos, señalaré brevemente el nudo de la dificutlad y de qué manera debe, a mi juicio, pensarse y hablarse a propósito de ella. Pues bien, hay muchos que afirman absolutamente que los cuerpos graves y los ligeros son movidos por sí mismos hacia sus lugares: Escoto, *In II*, dist. 2, q. 10; Gregorio, dist. 6, q. 1, a. 3; Mairon., dist. 14, q. 6; el Abulense, Mt., 22, q. 224; Buridano, Janduno, Nifo, A. de Sajonia, VIII *Phys.* Otros estiman que estos cuerpos se comportan de ma-

et tribuitur extrinseco agenti, ut dictum est. Unde si quis velit non vocare hanc continentiam virtualem, sed instrumentalem, prior moderatio satis erit.

20. Ex his facile est conclusionem probare in motu locali, applicando discursum factum et inductionem, quae ex Aristotele, citato loco, in hunc modum fieri potest. Aut corpus movetur naturaliter, aut violenter, aut motu indifferenti. Secundo et tertio modo semper motus provenit a causa extrinseca; sub his enim duobus membris comprehendimus omnes motus quos Aristoteles praeter naturam appellavit, sive sint contra naturam, quos violentos vocamus, sive sint omnino extra debitum seu extra principium intrinsecum propriae naturae, ut est motus circularis ignis in propria sphaera, et si quis est alius similis. Motus autem naturalis aut est animalium se moventium aut rerum inanimatarum in propria loca tendentium. In utrisque autem distinguitur efficiens a patiente; nam corpora inanimata a generante moventur ad sua loca naturalia; in animalibus vero distinguitur pars per se movens a parte per se mota, et ita non se movet totum nisi quasi per accidens.

Difficultas de motu gravium et levium

21. Circa quam inductionem tres praecipue difficultates occurrunt. Prima est illa vulgaris de motu gravium et levium; sed quia illa pure physica est et, licet magna contentione tractetur inter diversimode opinantes, vix potest esse in ea dissensio nisi in modo loquendi, ideo, omissis argumentis, annotabo breviter punctum difficultatis et quomodo in ea sentiendum et loquendum censeam. Multi ergo absolute dicunt gravia et levia a seipsis moveri in sua loca: Scot. In II, dist. 2, q. 10; Gregor., dist. 6, q. 1, a. 3; Mairon., dist. 14, q. 6; Abulensis, Matth. XXII, q. 224; Buridan., Iandunus, Niphus, Saxon., VIII Phys. Alii existimant haec corpora mere passive se habere ad hos

nera puramente pasiva con respecto a tales movimientos, y que son movidos, bien por el cielo, bien por atracción de sus lugares naturales, bien por el medio o por el lugar contrario que los expulsa. Refiere éstas y otras opiniones Ricardo, *In II*, dist. 14, a. 2, q. 4; Zimara, II *De anima*, texto 54; Gregorio, en el pasaje antes citado; pero las omito por improbables. Así, pues, la opinión común es que son movidos de manera principal por el generante. Se toma de Aristóteles, en los lugares indicados, sobre todo VIII de la *Física*, a partir del texto 29, y IV *De caelo*, c. 3; piensa lo mismo el Comentador, en dichos lugares, aunque a veces da la impresión de fluctuar. Igual opina Santo Tomás, en los mismos lugares, y en I, q. 18, a. 1, y en I *cont. Gent.*, c. 97; Cayetano y el Ferrariense, en estos pasajes; Capréolo, *In II*, dist. 6, a 3; Egidio, *Quodl. V*, q. 16; Alberto, VIII *Phys.*, tract. II, c. 4. Y, con bastante frecuencia, los expositores en VIII *Phys.* La presente opinión, rectamente explicada, es cierta; pero hay muchos, incluso tomistas, que cometen grandes errores al explicarla.

22. *Diferentes modos de explicar la opinión común y verdadera.*— Efectivamente, algunos consideran que esta moción procede del generante de tal manera que en el móvil no existe ninguna virtud intrínseca productiva de movimiento, sino solamente una potencia pasiva natural, por razón de la cual les es debido tal movimiento. Contra esta sentencia son evidentes las razones de Escoto y otros, pues es manifiesto que el generante no puede imprimir inmediatamente este movimiento, valiéndose de una forma o de unas cualidades que posee en sí, y sin una cualidad infundida al mismo móvil, del cual emane efectivamente dicho movimiento, porque ocurre que el generante no existe o se encuentra a tanta distancia que no le es posible mover de manera inmediata. Otros, en cambio, apelan a una distinción; cuando el cuerpo grave —afirman—, inmediatamente después de haber sido engendrado, comienza a moverse hacia abajo, entonces es movido de manera inmediata por el generante, y él se comporta de modo meramente pasivo, porque entonces el generante pudo imprimir por sí mismo el movimiento. Mas cuando el grave se mueve habiendo pasado algún tiempo después de la generación, entonces —dicen— no es movido por el generante, sino por sí mismo de manera activa. Así Soncinas, IX *Metaph.*, q. 8;

motus; moveri autem vel a caelo, vel attracta a suis locis naturalibus, vel a medio seu a loco contrario expellente. Haec et alia referunt Richardus, In II, dist. 14, a. 2, q. 4; Zimara, II de Anima, text. 54; Gregorius supra; quae ut improbabilia omitto. Communis ergo sententia est moveri principaliter a generante. Sumitur ex Aristot., cit. loc., praesertim VIII Phys., a text. 29, et IV de Caelo, c. 3; et idem sentit Commentator, his locis, quamvis interdum varius esse videatur. Idem tenet D. Thomas, eisdem locis, et I, q. 18, a. 1, et I cont. Gent., c. 97; Caietan., et Ferrariensis, his locis; et Capreol., In II, dist. 6, a. 3; Aegid., Quodl. V, q. 16; Albert., VIII Phys., tract. II, c. 4. Et frequentius expositores, VIII Phys. Et haec sententia recte explicata vera est; multi tamen etiam thomistae in ea explicanda valde errant.

22. *Varii modi explicandi communem et veram opinionem.*— Quidam enim ita existimant hanc motionem esse a generante ut in ipso mobili nulla sit intrinseca virtus activa motus, sed solum naturalis potentia passiva, ratione cuius illis debetur talis motus. Contra quam sententiam sunt evidentes rationes Scoti et aliorum [1], quia est evidens generans non posse immediate imprimere hunc motum per formam aut qualitates quas in se habet absque qualitate indita ipsi mobili, a quo effective manet ille motus, quia contingit non esse generans vel ita esse distans ut non possit immediate movere. Alii vero distinctione utuntur; nam quando grave (inquiunt) immediate postquam genitum est incipit moveri deorsum, tunc immediate movetur a generante, ipso passive tantum se habente, quia tunc potuit generans per se imprimere motum. At vero quando grave movetur aliquo tempore transacto post generationem, tunc aiunt non moveri a generante, sed a se active. Ita Son-

[1] Scot., II Phys., q. 1, lib. VIII, q. 3; Iavel., q. 9.

y lo atribuye al Comentador; sostienen lo mismo Cayetano Thien., en VIII *Phys.;* Pablo Véneto, en su *Summa de caelo,* c. 24.

Ahora bien, a mi juicio, la distinción es improbable, no sólo porque este movimiento siempre tiene la misma naturaleza y es producido por el mismo principio natural, sino también porque, aun cuando el cuerpo grave comience a moverse inmediatamente después del instante de su generación, todavía no es movido intrínsecamente por el generante, ya que aún no existe movimiento; pero inmediatamente después de ese instante, o al menos poco más tarde, cuando todavía dura el movimento, puede suceder que el generante ya no exista o, aunque exista, en ese instante inmediato que sigue a la generación ya se encuentre a distancia de la cosa generada; supongo, en efecto, que el generante permanece en su lugar; luego no puede producir inmediatamente por sí mismo el movimiento en el generado. Por consiguiente, se dice que mueve sólo porque en el instante de la generación le imprimió un impulso, por el cual es movido inmediatamente después; pero ese impulso no es sino la gravedad, pues resulta vana cualquier otra cosa que se invente. Porque el generante no imprime, de suyo, sino lo que esencialmente sigue a la generación; mas a la generación de una cosa pesada sólo sigue de manera esencial la gravedad, en lo que respecta a la cuestión presente; luego ese movimiento es producido entonces por la gravedad intrínseca del mismo cuerpo pesado, de igual modo que es producido cuando ha pasado algún tiempo. Esto es en sumo grado congruente con la razón, ya que la gravedad siempre es la misma y tiene igual virtud, y la distancia temporal no hace al caso.

23. *Solución de la dificultad.— Aristóteles atribuye el movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros a la ligereza o a la gravedad como a principio próximo.—* Debe, pues, afirmarse que siempre que una cosa inanimada tiende a su lugar natural, su intrínseca gravedad o ligereza es el principio eficiente próximo, aunque no principal, de ese movimiento. La afirmación resulta casi evidente por experiencia y por las razones aducidas contra las anteriores interpretaciones de la opinión común. Además, porque esos movimientos convienen esencial y necesariamente a estos cuerpos; por tanto, es preciso asignar algún principio activo de dicho movimiento, que les convenga también de manera esencial

cin., IX Metaph., q. 8; et tribuit Commentatori; et idem sequuntur Caietan. Thienensis, VIII Phys.; et Paulus Venetus, in Summ. de Caelo, c. 24. Sed apud me est distinctio improbabilis, tum quia hic motus semper est eiusdem rationis et ab eodem principio naturali fit, tum etiam quia, etsi grave incipiat moveri immediate post instans suae generationis, nondum movetur intrinsece a generante, quia nondum est motus; immediate autem post illud instans, et fieri potest ut generans iam non sit, vel saltem paulo post, adhuc durante motu; et quamvis sit, tamen immediate post instans generationis iam distat a re genita; suppono enim generans in suo loco manere; ergo non potest per se immediate efficere motum in genito. Ergo solum dicitur movere, quia in instanti generationis impressit illi impetum, quo immediate post movetur; ille autem impetus non est nisi gravitas; quidquid enim aliud fingatur, vanum est. Quia generans per se non imprimit nisi quod per se consequitur generationem; generationem autem rei gravis per se non consequitur nisi gravitas, quantum ad praesens attinet; ergo a gravitate intrinseca ipsius gravis fit tunc ille motus, eodem modo quo fit post quodlibet tempus. Estque id maxime consentaneum rationi, cum gravitas semper sit eadem et eamdem habeat virtutem, et distantia temporis sit impertinens.

23. *Resolvitur difficultas.— Aristoteles gravium et levium motum attribuit levitati aut gravitati ut proximo principio.—* Dicendum est ergo quotiescumque res inanimata tendit in suum locum naturalem, intrinsecam gravitatem vel levitatem esse principium efficiens proximum, non vero principale, illius motus. Hoc fere est evidens experientia et rationibus factis contra priores modos explicandi communem sententiam. Item, quia cum illi motus per se ac necessario conveniant his corporibus, necesse est assignare aliquod principium activum illius motus, per se etiam ac necessario illis conveniens; nullum autem est aliud praeter intrinsecam formam et gravi-

y necesaria; pero no hay ninguno, fuera de la forma y la gravedad intrínsecas; en efecto, el generante —según decíamos— o no existe en absoluto o se encuentra a gran distancia, y todas las demás causas son nulas o, al menos, meramente contingentes.

Tal es, sin duda, la opinión de Aristóteles; efectivamente, en el lib. VIII de la *Física,* c. 4, texto 32, después de haber distinguido una doble potencia —remota y próxima—, añade: *Lo frío es caliente en potencia, y, una vez que ha cambiado, es fuego; y quema, si no hay algo que lo prohiba e impida;* y agrega: *No ocurre de otro modo con lo grave y lo leve, pues lo grave se convierte en leve, como el agua en aire, pues éste se encontraba primero en potencia y ya es leve, y actuará en seguida, a no ser que algo lo impida.* Y más abajo: *Pero si se aparta el impedimento, obrará.* Y en el lib. IV *De caelo,* c. 1, texto 2, afirma que los cuerpos pesados y los ligeros poseen *estímulos* o *excitantes de movimiento;* más claramente, en el c. 3, texto 25, compara lo grave y lo leve con el cuerpo sanable, diciendo que, así como éste se encamina hacia la salud, así aquéllos se dirigen a sus lugares. Pero añade una diferencia, al decir: *Sin embargo, se exceptúa lo siguiente: porque éstas cosas, lo grave y lo leve* —dice—, *parecen tener en sí mismas el principio de mutación, mientras que aquéllas no lo tienen en sí mismas, sino fuera, como lo sanable y lo susceptible de crecimiento;* es preciso que en este lugar se refiera al principio activo, ya que el pasivo se encuentra también en el sujeto sanable. En consecuencia, agrega a propósito de éste y del susceptible de crecimiento: *Aunque estas cosas también cambian a veces por sí mismas y, producido un pequeño movimiento en el exterior, llegan una a la salud, la otra al crecimiento.* También en IV de la *Física,* c. 9, texto 85, dice que *lo denso y lo no denso, en cuanto están dotados de gravedad y ligereza, son causas eficientes de la traslación;* pero en cuanto son duro y blando no tienen principio de movimiento, sino de resistir o padecer alteración.

24. *Se aducen y explican los testimonios de Aristóteles en contrario.—* Y no constituye obstáculo lo que el mismo Aristóteles dice en II *De Generat.,* c. 2, texto 8: que la gravedad y la ligereza no son principios de acción; pues en el mismo lugar afirma que tampoco son principios de pasión, ya que habla del

tatem; nam generans, ut dicebamus, contingit omnino non esse, vel valde distare, et reliquae omnes causae vel nullae sunt, vel saltem sunt mere contingentes. Et haec est sine dubio sententia Aristotelis; nam lib. VIII Phys., c. 4, text. 32, cum distinxisset duplicem potentiam, remotam, scilicet, et proximam, subdit: *Frigidum potestate calidum est; cum autem mutatum est, ignis est; comburit vero, nisi quidquam prohibeat et obstet;* et addit: *Non secus se res habet in gravi et levi, namque ex gravi fit leve, ut ex aqua aer, hoc enim potestate erat primum et iam est leve, protinusque aget, nisi aliquid impediat.* Et infra: *Sed si id quod impedit amotum fuerit, aget.* Et IV lib. de Caelo, c. 1, text. 2, ait gravia et levia habere in se *fomenta* seu *incitamenta motus;* et clarius, c. 3, text. 25, comparat grave et leve ad corpus sanabile, dicens, sicut hoc ad sanitatem, ita illa ad sua loca proficisci. Subdit vero discrimen, dicens: *Excipitur tamen hoc: haec enim, grave* (inquit) *ac leve, in seipsis mutationis principium habere videntur, illa vero non in seipsis, sed foris, ut sanabile et accrescibile;* ubi necesse est loqui de principio activo, passivum enim etiam est in subiecto sanabili. Unde de illo et de accrescibili subdit: *Quamquam et haec interdum ex seipsis mutantur, et parvo facto in externis motu, alterum in sanitatem, alterum in incrementum accedunt.* Item IV Phys., c. 9, text. 85, ait *densum et rarum, quatenus gravitate et levitate praedita sunt, lationis esse efficientia;* quatenus vero sunt durum et molle, non habere principium movendi, sed vel resistendi vel patiendi alterationem.

24. *Aristotelis testimonia in contrarium inducuntur et explicantur.—* Neque obstat quod idem Aristoteles, II de Gener., c. 2, text. 8, dicit gravitatem et levitatem non esse principia agendi; nam ibidem etiam ait neque esse principia patiendi; loquitur

principio de obrar o transmutar a otro, o de padecer de otro con acción o pasión tendente a la generación o a la corrupción, a la que se refería en el pasaje indicado. Podemos decir asimismo que habla del principio propio y principal, al que se atribuye absolutamente la acción y, consecuentemente, de una auténtica eficiencia y acción. Porque la que conviene a la gravedad o a la ligereza es más bien una cierta resultancia natural; en el sentido en que es eficiencia, no cabe duda de que la gravedad es su principio. Así opina también Santo Tomás, en I-II, q. 36, a. 2, y en III *cont. Gent.*, c. 23, raz. 4, y en otros lugares que señala Capréolo, antes citado, y el Bergomense en su *Concordant.*, dub. 690 y 691. Estos concilian también los pasajes indicados con otros en que Santo Tomás parece negar que estos cuerpos tengan en sí mismos el principio activo del movimiento, en el sentido de que en unos lugares lo entiende del principio principal y en otros del instrumental, o en unos del *principio «quod»* y en otros del *principio «quo»*.

25. *Si la forma del cuerpo grave o del ligero influye en su movimento natural.*— Mas se preguntará si este principio interno es la sola gravedad, o también la forma sustancial; porque los autores se expresan de diversas maneras. Se responde que, si nos referimos al principio que influye esencial y próximamente en acto, es la sola gravedad, ya que en ella hay fuerza suficiente para producir dicho movimiento y su término en igual medida que el calor la tiene para calentar. Esto se explica a base del misterio de la Eucaristía, pues las especies del pan, estando sin la forma, tienen igual gravedad y se moverán hacia abajo con igual movimiento que si se encontrase presente la sustancia del pan. En cambio, si se habla del principio intrínseco remoto, entonces la forma sustancial es principio, ya que de ella emana y resulta naturalmente la gravedad, como las otras propiedades naturales.

26. *Ese movimento debe atribuirse principalmente al generante.*— Sin embargo, debe añadirse en último lugar que este movimiento natural ha de atribuirse principalmente al generante, que introdujo la forma y, mediante ella, la gravedad de la que resulta el movimiento, de igual manera que se atribuye al que lanza algo y le imprime un impulso el movimiento que de él procede. Porque, así como el ímpetu impreso, aun cuando sea una auténtica virtud motriz y posea suficiente fuerza para dicho movimiento, sin embargo no mueve sino en cuanto instrumento del que lanza y en lugar de él, igualmente la gravedad sólo mueve en cuanto instrumento del generante y en lugar suyo. Esta es la mente de Santo Tomás y de otros autores, a los que he citado en la última opinión; y de Aristóteles en los lugares indicados, el cual dice muchas veces en otros pasajes, y con este mismo sentido, que los seres inanimados no tienen en sí el principio de donde proviene el movimiento, y siempre pone esto como diferencia entre tales seres y los animados, como puede verse en II *De caelo*, c. 2, texto 9, en I *De anima*, c. 2, texto 19, y en el lib. II, c. 2, texto 13. Semejante diferencia entre vivientes y no vivientes ha sido admitida por consentimiento común de todos, según observa Santo Tomás en I *cont. Gent.*, c. 97. La razón de esta atribución estriba en que la perfección de estos seres inanimados no consiste en el movimiento hacia sus lugares, sino en el estar o permanecer en sus lugares; tal estado o perfección —hablando en absoluto— puede convenir a estas cosas en el mismo momento en que comienzan a existir por virtud de su generación; por ello, así como se estima que las demás propiedades y disposiciones naturales que convienen esencialmente a la cosa generada por razón de su generación son conferidas por el generante, igualmente es dado por éste el lugar natural. De ahí resulta, además, que, sea cualquiera el motivo por el que el lugar natural se vea impedido o arrebatado, el camino o retorno hacia él se atribuye siempre al generante, porque siempre es producido por el mismo principio y con igual denominación natural, y porque compete a uno mismo dar el término y el camino o movimiento hacia él. De esta manera explicó la presente cuestión Santo Tomás, en III *cont. Gent.*, c. 23, diciendo: *La forma es principio del movimiento local en cuanto a un cuerpo le es debido en virtud de ella algún lugar, hacia el cual se mueve por razón de su forma que tiende a dicho lugar; y, como lo da el generante, se dice que es motor.* En este sentido decíamos también arriba que la reducción del agua se atribuye al generante, ya que la frialdad natural y perfecta —absolutamente hablando— es debida al agua en virtud de su generación y su forma. La única diferencia es que aquel movimiento de reducción del agua a su frialdad procede inmediatamente

enim de principio agendi vel transmutandi aliud, vel patiendi ab alio actione vel passione quae ad generationem vel corruptionem tendat, de qua ibi loquebatur. Item dicere possumus loqui de proprio principio et principali, cui simpliciter tribuatur actio, et consequenter de propria efficientia et actione. Haec enim, quae gravitati aut levitati convenit, potius est resultantia quaedam naturalis; eo modo quo est efficientia, non est dubium quin gravitas sit principium eius. Quae etiam est sententia D. Thomae, in I-II, q. 36, a. 2, et in III cont Gent., c. 23, ratione 4, et aliis locis quae notat Capreol., sup., et Bergomensis, in Concordant., dub. 690 et 691. Qui etiam illa loca conciliant cum aliis, in quibus D. Thomas negare videtur haec corpora habere in se principium activum motus, scilicet, quod ibi intelligat de principio principali, hic de instrumentali, seu ibi de *principio quod*, hic de *principio quo*.

25. *Formane gravis aut levis in eius motum naturalem influit.*— Sed quaeres an hoc principium internum sit sola gravitas, an etiam substantialis forma: varie enim loquuntur auctores. Respondetur si loquamur de principio per se proxime et actu influente, illud esse solam gravitatem, quia in illa est sufficiens vis ad efficiendum illum motum et terminum eius non minus quam sit in calore ad calefaciendum. Quod declaratur ex mysterio Eucharistiae, nam aequalem gravitatem habent species panis et aequali motu movebuntur deorsum sine forma ac si adesset ibi substantia panis. Si vero sit sermo de principio intrinseco remoto, sic forma substantialis est principium, quia ab illa manat atque resultat naturaliter gravitas, sicut aliae proprietates naturales.

26. *Talis motus generanti principaliter tribuendus.*— Nihilominus tamen addendum est ultimo hunc motum naturalem principaliter esse tribuendum generanti, qui formam et, mediante illa, gravitatem indidit a qua motus resultat, sicut proiicienti et imprimenti impetum tribuitur motus qui ab illo manat. Quia ut impetus impressus, licet sit vera virtus motiva et in se habeat sufficientem vim ad illum motum, nihilominus non movet nisi ut instrumentum proiicientis et vice eius, ita gravitas non movet nisi ut instrumentum generantis et vice eius. Haec est mens D. Thomae et aliorum auctorum, quos citavi in ultima sententia; et Aristotelis in citatis locis, qui in hoc sensu saepe alibi dicit inanimata non habere in se principium unde est motus, et hoc discrimen semper assignat inter ea et animantia, ut videre licet II de Caelo, c. 2, text. 9, et I de Anim., c. 2, text. 19, et lib. II, c. 2, text. 13. Et hoc discrimen viventium a non viventibus communi omnium consensu receptum est, ut notat D. Thomas, I cont. Gent., c. 97. Ratio autem huius attributionis est quia perfectio horum inanimatorum non consistit in motu ad sua loca, sed in esse seu permanere in suis locis; qui status seu perfectio, per se loquendo, convenire potest his rebus in eodem momento quo esse incipiunt ex vi suae generationis; et ideo, sicut aliae proprietates et naturales dispositiones quae per se conveniunt rei genitae ex vi generationis a generante dari censentur, ita etiam et naturalis locus. Atque hinc ulterius fit ut, quacumque ratione naturalis locus vel impediatur vel auferatur, via seu regressus ad illum eidem generanti semper tribuatur, quia semper eodem principio et eadem denominatione naturali fit, et quia eiusdem est terminum et viam seu motum ad illum conferre. Atque hoc modo explicavit hanc rem D. Thom., III cont. Gent., c. 23, dicens: *Forma est principium motus localis in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor.* Sic etiam supra dicebamus reductionem aquae tribui generanti, quod motus ille reductionis aquae ad frigiloquendo, debita est aquae ex vi suae generationis et formae. Solum est differentia quia naturalis ac perfecta frigiditas, per se

de la forma sustancial, mientras que en el presente caso la reducción al lugar natural se realiza mediante una facultad motriz. Pero la razón de esto no es otra sino que la frialdad es primera pasión; en cambio, el encontrarse en un lugar determinado no es pasión primera o inmediata, sino que conviene mediatamente por razón de otra cosa, por ejemplo de la gravedad o de la ligereza; mas esto en nada impide que una y otra sean dimanación natural por virtud de la generación.

27. *Qué acciones de los seres inanimados se atribuyen al generante y cuáles no.*— De esta razón se infiere la diferencia merced a la cual las acciones de los seres inanimados sobre una materia exterior no se atribuyen al generante, como cuando el fuego calienta, etc., aunque sean consecuencia natural de la forma y facultad dada por el generante. Asimismo, por qué el movimiento de crecimiento, merced al cual el generado tiende a su cantidad perfecta, no se atribuye al generante, sino al mismo generado. Efectivamente, la razón es que éstas no son propiedades naturales o perfecciones debidas a la cosa engendrada en el instante en que se genera, en virtud de su generación. Se dirá: cuando el agua cálida calienta, se dice que no calienta el fuego solo, sino también el agua; y si una piedra al caer empuja alguna otra cosa, se afirma con verdad que la mueve; luego también se dirá verdaderamente que produce su movimiento y, por tanto, que se mueve en calidad de supuesto que sustenta en sí misma el principio propio de dicha acción. Pues por esta sola razón se atribuye al agua caliente la acción de calentar. Se responde que, en un sentido, no hay inconveniente en admitir esa manera de hablar, como señaló el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 97, y dio a entender Capréolo en el lugar antes citado, a saber, en cuanto denomina cuasi materialmente al supuesto que posee en sí el principio próximo de tal movimiento. Sin embargo, porque ese principio desempeña el papel de otro, del que es instrumento, hablando simple y absolutamente se refiere la acción a aquél, como consta con claridad en el ejemplo de los proyectiles.

28. *Se responde a una objeción.*— Se dirá, por último: aunque esta congruencia que se ha concedido explique suficientemente que aquel modo de hablar es filosófico y tiene algún fundamento real, ¿qué interés presenta para explicar la eficiencia real y las condiciones necesarias para ella? Porque de lo dicho se concluye con suficiencia que la potencia verdaderamente activa, para operar sobre algún sujeto, no debe encontrarse necesariamente en un sujeto distinto ni en una parte distinta de dicho sujeto. Se responde: los filósofos estudiaron y aclararon esto acertada y sabiamente para significar que las cosas carentes de vida no han recibido de la naturaleza la facultad de perfeccionarse, absolutamente hablando, sino que la naturaleza de estas cosas únicamente postula el que sean generadas en su perfección natural. Y sobre esta base establecieron la diferencia entre los vivientes y los no vivientes, diferencia que llegó a comprender Platón, en el *Fedón* y en el diál. 10 sobre *Las leyes:* que los vivientes han sido establecidos por la naturaleza de tal manera que pudiesen perfeccionarse o actuarse a sí mismos (nos referimos propiamente a los creados), mientras que los no vivientes sólo tienen, de suyo, el reposo en aquella perfección que reciben del generante, de no ser impedidos por otra causa. No obstante, como han sido establecidos de manera excelente, reciben aquella perfección con la debida conexión de su esencia y sus propiedades entre sí, toda la cual se atribuye justamente al autor o generante de tales cosas. Por eso, siempre que estas cosas se ven impedidas accidentalmente de su estado natural, y después, una vez eliminado el impedimento, vuelven a él, no se considera que dicha vuelta tenga lugar por acción propia, sino por resultancia natural, por lo que se atribuye al generante más bien que a ellas.

ditatem est immediate a forma substantiali; hic autem reductio ad naturalem locum est media virtute motiva. Huius autem ratio non est nisi quia frigiditas est prima passio; esse autem in tali loco non est prima seu immediata passio, sed mediate conveniens ratione alterius, puta gravitatis aut levitatis; hoc autem nil impedit quominus utraque sit dimanatio naturalis ex vi generationis.

27. *Quae inanimatorum actiones tribuantur generanti, quae non.*— Et ex hac ratione colligitur discrimen ob quod actiones inanimatorum in exteram materiam non tribuuntur generanti, ut dum ignis calefacit, etc., licet consequantur naturaliter formam et facultatem datam a generante. Item, cur motus augmentationis, per quem genitum ad perfectam quantitatem tendit, non generanti, sed ipsi genito tribuatur. Ratio enim est quia hae non sunt proprietates naturales aut perfectiones debitae rei genitae in instanti quo generatur, ex vi suae generationis. Dices: cum aqua calida calefacit, non solus ignis dicitur calefacere, sed etiam ipsa aqua; et lapis, si descendendo impellat aliquid aliud, vere dicitur illud movere; ergo vere etiam dicetur efficere suum motum, atque adeo movere se tamquam suppositum in se sustentans principium proprium illius actionis. Hac enim sola ratione aquae calidae actio calefaciendi tribuitur. Respondetur in aliquo sensu non esse inconveniens admittere illam locutionem, ut notavit Ferrarien., I cont. Gent., c. 97, et significavit Capreol. supra, scilicet, quatenus denominat quasi materialiter suppositum habens in se proximum principium talis motus. Quia tamen illud principium gerit vicem alterius, cuius est instrumentum, ideo, simpliciter et absolute loquendo, in illud refunditur actio, sicut clare constat in exemplo de proiectis.

28. *Obiectioni satisfit.*— Dices tandem: quamvis haec congruentia data satis declaret modum illum loquendi philosophicum esse et habere in re aliquod fundamentum, quid tamen refert ad efficientiam realem et conditiones ad illam necessarias declarandas? Nam ex dictis satis concluditur potentiam vere activam, ut in aliquod subiectum efficiat, non necessario debere esse in subiecto distincto, neque in distincta parte illius subiecti. Respondetur merito ac sapienter hoc fuisse a philosophis consideratum ac declaratum ut significarent res vita carentes non accepisse a natura virtutem ad perficiendum se, per se loquendo, sed harum rerum naturam solum postulare ut in sua naturali perfectione generentur. Et hinc constituerunt differentiam inter viventia et non viventia, quam etiam Plato in Phaed., et dial. 10 de Legibus, assecutus est, quod viventia talia instituta sunt a natura ut possent seipsa perficere seu actuare (de creatis proprie loquimur), non viventia autem per se non habent nisi quietem in ea perfectione quam a generante recipiunt, nisi aliunde impediantur. Quia tamen optime instituta sunt, eam perfectionem accipiunt cum debita connexione suae essentiae et proprietatum inter se, quae tota auctori talium rerum seu generanti merito tribuitur. Et ideo, quotiescumque huiusmodi res ex accidente impediuntur ab statu naturali, et postea, ablato impedimento, ad illum redeunt, talis reditus non censetur esse per propriam actionem, sed per naturalem resultantiam, et ideo non tam ipsis quam generanti tribuitur.

Dificultad acerca de los animales que se mueven localmente

29. La segunda dificultad a propósito de la misma inducción de Aristóteles versa sobre el movimiento de los animales que se mueven a sí mismos; porque parece que en ellos no se distingue el agente del paciente. Aristóteles resuelve esta dificultad diciendo que *el animal no se mueve de manera esencial y primaria,* es decir, de suerte que cada parte se mueva a sí misma, sino que por medio de una parte —integral y orgánica— mueve a otra, como parece mostrar la experiencia misma, y así, en este caso se distingue el agente del paciente, al menos

Difficultas de animantibus se loco moventibus

29. Secunda difficultas circa eamdem inductionem Aristotelis est de motu animalium se moventium; nam in eis non videtur distingui agens a patiente. Quam difficultatem Aristoteles dissolvit dicens *animal non se movere per se primo,* id est, ita ut unaquaeque pars seipsam moveat, sed per unam partem, scilicet, integralem et organicam, movere aliam, ut experientia ipsa videtur ostendi, et ita distingui ibi agens a patiente, saltem secundum partes. Sed ur-

según partes. Pero se insiste en la dificultad, porque este proceso entre parte motriz y parte movida no avanza al infinito, ya que no se da entre partes proporcionales sino iguales o de una magnitud determinada; ni dicho proceso tiene lugar en las causas esencialmente ordenadas; por tanto, hay que detenerse en alguna primera parte motriz; ahora bien, ésta no puede mover si no es movida, porque esto es lo que Aristóteles enseña de todos los motores corpóreos, en VII de la *Física*, c. 1, texto 3, y es eminentemente cierto acerca del cuerpo que mueve a otro como impulsándolo, de la manera que una parte del animal mueve —al parecer— a otra. Pues bien, refiriéndome a la primera parte motriz del animal, pregunto por quién es movida. No por otra, ya que ella es primariamente motriz en ese orden; luego por sí misma. Porque no hay otro principio al que pueda reducirse, puesto que no es posible atribuir dicho movimiento al generante, ya que es vital y no tiene lugar por dimanación natural, sino que procede del apetito del animal. Y no resultará satisfactoria la respuesta de que el movimento de esa parte procede del alma en cuanto informa a dicha parte, pero es recibido en la misma parte por razón de la materia, ya que —según he objetado anteriormente— de esta manera podría decirse que cualquier cuerpo se mueve a sí mismo por razón de la forma y es movido por razón de la materia.

30. La misma dificultad existe acerca del movimiento del corazón, que es perpetuo durante la vida del animal, se da entre dos términos y se compone de dilataciones y contracciones. Por eso, aunque dure siempre de la manera indicada, no es perfectamente continuo, pues entre la dilatación y la contracción media necesariamente alguna pausa. Así, pues, no hay otra causa eficiente de este movimiento sino el corazón mismo, el cual, siendo homogéneo, no puede distinguirse en parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, sino que se mueve todo de manera esencial y primaria. Ni puede atribuirse tal movimiento al generante, por las mismas razones señaladas poco antes, a saber, porque es movimiento vital y en él consiste la perfección del viviente, ya que de lo contrario también debería atribuirse al generante el movimiento de crecimiento.

31. *Cuál es la potencia locomotriz del animal.*— A la primera dificultad: si, como algunos piensan, fuese cierto que la facultad activa del movimiento del

getur difficultas; nam hic processus inter partem moventem et motam non procedit in infinitum; non est enim inter partes proportionales, sed aequales seu alicuius certae magnitudinis; neque ille processus in causis per se ordinatis locum habet; sistendum est ergo in aliqua prima parte movente; illa autem non potest movere nisi mota; id enim de omnibus motoribus corporeis docet ipse Aristot., VII Phys., c. 1, text. 3, et maxime verum habet in corpore movente aliud quasi impellendo, quomodo pars una animalis videtur aliam movere. Sumo ergo primam partem moventem in animali et inquiro a qua illa moveatur. Non ab alia, cum illa sit primo movens in illo ordine; ergo a se. Neque enim est aliud principium, in quod reducatur; nam ille motus tribui non potest generanti, cum vitalis sit et non sit per naturalem dimanationem, sed ex appetitu animalis. Nec satisfaciet qui respondeat motum illius partis esse ab anima ut informante partem illam, recipi autem in eadem parte ratione materiae, quia, ut supra obiiciebam, hoc modo dici posset quodlibet corpus movere seipsum ratione formae et moveri ratione materiae.

30. Eadem difficultas est de motu cordis, qui perpetuus est dum animalis vita durat estque inter duos terminos, et ex pulsu tractuque componitur. Unde, licet eo modo semper duret, non tamen est perfecte continuus; nam inter dilatationem et contractionem aliqua quies necessario intercedit. Huius ergo motus nulla est alia causa efficiens praeter cor ipsum, quod cum homogeneum sit, non potest distingui in partem per se moventem et per se motam, sed totum per se primo se movet. Nec potest motus ille attribui generanti, propter easdem rationes nuper tactas, scilicet, quia est motus vitalis et in eo consistit perfectio viventis, alias motus augmentationis deberet etiam tribui generanti.

31. *Quae sit potentia loco motiva animalis.*— Ad priorem difficultatem: si ve-

animal no es distinta del apetito, que con su acto excita inmediatamente al nervio, el cual es la primera parte que mueve a las otras, entonces sería fácil la respuesta; en efecto, si el apetito es sensitivo radica en el corazón; si es racional, en el alma misma; y por su acto formalmente inmanente y virtualmente transeúnte mueve la primera parte del animal; de este modo se distingue en dicho movimiento el agente del paciente, porque o el apetito se halla en una parte distinta del animal o, ciertamente, se comporta como un motor separado. No obstante, esta respuesta supone una opinión falsa; porque realmente la facultad motriz del animal, en cuanto activa, es distinta del apetito, como se demuestra por extenso en la ciencia del alma. Es verdad que hay quien opina que esta potencia motriz o es el alma misma según su sustancia o, al menos, se encuentra en el alma sola; éstos afirman, consecuentemente, que sólo el alma, en cuanto informa al nervio, lo mueve por sí misma o por la potencia que en ella existe y, mediante el nervio —en calidad de instrumento— mueve la parte próxima, etc. En conformidad con esta opinión, podrá responderse a la objeción arriba indicada concediendo que en aquella primera parte del movimiento del animal —en el nervio— no se distingue una parte integrante esencialmente motriz y (una parte) esencialmente movida, sino sólo una parte esencial. Y esto no representa inconveniente, ya que en tal caso el alma, por poseer toda la facultad motriz, se comporta como si fuese un motor *quod* y separado. En el sentido indicado, esto no contradice a la intención de Aristóteles. Es más: podría decirse que basta con que ningún móvil corpóreo íntegro y total se mueva a sí mismo de manera esencial y primaria, aunque, por lo que respecta a alguna parte que incoa el movimiento, la mueva sin valerse de otro instrumento, sino únicamente por razón de su forma, como diremos más adelante sobre el movimiento del corazón. Y en este sentido podría defenderse con probabilidad la presente respuesta, aun cuando la potencia motriz que está en el nervio no se encuentre en el alma sola, sino en la parte misma en cuanto compuesta de cuerpo y alma, cosa que parece más probable, sobre todo en los animales irracionales.

rum esset, ut nonnulli existimant, virtutem activam motus animalis non esse aliam ab appetitu, qui immediate actu suo excitat nervum, qui est prima pars quae movet alias, sic facilis esset responsio; nam appetitus, si est sensitivus, est in corde; si rationalis, in anima ipsa; et per actum suum formaliter immanentem et virtualiter transeuntem movet primam partem animalis; et ita distinguitur ibi agens a patiente, quia vel appetitus est in distincta parte animalis, vel certe se habet ut motor quidam separatus. Verumtamen haec responsio supponit falsam sententiam; nam revera virtus motiva animalis, prout activa est, distincta est ab appetitu, ut probatur latius in scientia de anima. Sunt vere [1] qui existiment hanc potentiam motivam vel esse animam ipsam secundum substantiam suam, vel certe esse in sola illa; qui consequenter aiunt solam animam, ut informantem nervum, movere illum per seipsam seu per potentiam quae est in ipsa, et per nervum, ut per instrumentum, movere proximam partem, etc. Et ad obiectionem superius factam responderi poterit, iuxta hanc sententiam, concedendo in illa prima parte motus animalis seu in nervo non distingui partem integrantem per se moventem et per se motam, sed solum partem essentialem. Neque id esse inconveniens quia ibi anima, eo quod in se habeat totam movendi virtutem, se gerit ac si esset movens quod et separatum. Et ita hoc non repugnat intentioni Aristotelis. Immo dici posset satis esse quod nullum mobile corporeum integrum et totale seipsum per se primo moveat, quamvis secundum aliquam partem inchoantem motum illam moveat sine alio instrumento, sed solum ratione suae formae, sicut infra dicemus de motu cordis. Quo sensu posset probabiliter defendi haec responsio, etiamsi potentia motiva quae est in nervo non sit in sola anima, sed in ipsa parte ut composita ex corpore et anima, quod videtur probabilius, praesertim in brutis animalibus.

[1] Toletus, lib. II de Anim., c. 4, q. 9.

32. Pero podemos añadir, además, que el primer instrumento del movimiento del animal está constituido por los músculos, compuestos de nervios, algunos ligamentos y carne, según explica ampliamente Galeno en el lib. XII *De usu partium*, c. 3. Ahora bien, este instrumento no es movido por sí mismo sin que a su movimiento concurran otros, en atención a los cuales pueda decirse que es movido por otro. Porque, en primer lugar, él no puede incoar el movimiento sin que permanezca sin moverse otra parte del animal, en la que se apoye aquél, pues la experiencia pone de manifiesto que en cualquier movimiento del animal no puede realizarse el movimiento de una parte si no hay otra en reposo; consiguientemente, la parte que se halla en reposo pertenece también al instrumento del movimiento y se dice que mueve de suyo sin moverse, y así, en razón de ella se distingue el motor de la primera parte del animal, que es al mismo tiempo movida y motora, cosa que observó Albert., lib. III *De anima*, tract. IV, c. 8. Asimismo podemos añadir, apoyándonos en Santo Tomás, el Comentador y otros, en III *De anima*, c. 10, que también el corazón es, de algún modo, fundamento de este movimiento, tanto porque los nervios son producidos por él como —y sobre todo— porque mediante los espíritus animales concurre al movimiento del músculo; efectivamente, también es claro por la experiencia que esta virtud motriz no puede ejercerse sin los espíritus, que son enviados por el corazón o por el cerebro (según las diversas opiniones de los filósofos) a aquella parte en la que debe incoarse el movimiento; es, pues, verosímil que dichos espíritus sirvan también de alguna manera como instrumentos del movimiento; pero ellos, por su parte, se mueven impulsados o agitados por la eficacia de alguna virtud existente en el corazón o en el cerebro, que permaneciendo inmóvil impulsa a los espíritus, con intervención del apetito. Así, la facultad expulsiva de los excrementos los expele naturalmente, permaneciendo inmóvil. Y no es preciso que todo cuerpo mueva estando movido en acto, siendo suficiente que sea móvil por otra razón o, al menos, que se mueva de manera accidental cuando se mueve el todo; pero más abajo volveremos sobre ese principio.

33. *Se explica de qué clase es el movimiento del corazón.*— A la segunda parte de la dificultad: el movimiento del corazón, por ser natural, parece estar compuesto de contrarios (pues consiste en un continuo flujo y reflujo entre los

32. Ulterius vero addere possumus primum instrumentum motus animalis esse musculos, qui ex nervis et quibusdam ligamentis et carne compacti sunt, ut Galen. latius explicat, XII de Usu partium, c. 3. Hoc autem instrumentum non ita movetur a se quin alia concurrant ad eius motum, ratione quorum dici possit ab alio moveri. Nam imprimis non potest ipsum inchoare motum quin alia pars animalis immota maneat, cui ipsum innitatur; in omni animalis motu experientia ipsa constat non posse fieri motum unius partis nisi quiescente alia; illa ergo pars quiescens etiam pertinet ad instrumentum motus et dicitur movens per se immotum, et ita ratione illius distinguitur movens a prima parte animalis mota simul et movente, quod notavit Albert., lib. III de Anim., tract. IV, c. 8. Addere item possumus ex D. Thoma, Comment. et aliis, III de Anim., c. 10, etiam cor esse aliquo modo fundamentum huius motus, tum quia nervi ab ipso fiunt, tum maxime quia concurrit mediis spiritibus animalibus ad movendum musculum; nam constat etiam experientia hanc virtutem motivam sine spiritibus exerceri non posse, quos spiritus cor aut cerebrum (iuxta varias philosophorum sententias) mittit ad eam partem qua inchoandus est motus; ergo verisimile est illos spiritus deservire etiam aliquo modo ut instrumenta motus; ipsi autem spiritus moventur impulsi seu agitati ex efficacia alicuius virtutis existentis in corde vel cerebro, quae ipsa immota manens impellit spiritus, intercedente appetitu. Sicut virtus expulsiva excrementorum naturaliter expellit, immota manens. Nec necesse est ut omne corpus moveat actu motum, sed satis est quod alias sit mobile, vel certe quod moveatur per accidens ad motum totius; sed de illo axiomate iterum infra dicetur.

33. *Qualis sit motus cordis explicatur.*— Ad posteriorem partem difficultatis, quia motus cordis, cum naturalis sit, ex contrariis componi videtur (nam consistit in con-

mismos términos, no a manera de circulación, sino por dilatación y contracción), por lo que ha resultado admirable a todos los filósofos. De aquí que dijeran algunos que no procede de la naturaleza particular e intrínseca, sino de la naturaleza universal y del motor extrínseco. Santo Tomás califica esta opinión de ridícula, en su *Opúsc. 15*, y con razón; efectivamente, el fin de ese movimiento no es algo que pertenezca a la naturaleza universal, sino a la particular del animal, a saber, la refrigeración y moderación del calor vital del corazón mediante el aire absorbido por la respiración; por eso es absolutamente necesario para la conservación de la vida; consiguientemente, no procede de la naturaleza universal, sino de la particular del animal; luego es preciso que en la misma naturaleza del animal se encuentre el principio propio de dicho movimiento, ya que las cosas que son intrínsecamente necesarias y perpetuas deben tener su principio interno en la naturaleza misma.

34. Así, pues, en el opúsculo citado afirma Santo Tomás que aquel movimiento proviene efectivamente del alma misma en cuanto es forma natural del cuerpo. Mas como inmediatamente surgía la dificultad arriba señalada, de que esto no es suficiente para establecer distinción entre parte motriz y movida en el sentido de Aristóteles —del cual se sigue que todo el corazón se mueve de manera esencial y primaria—, añade Santo Tomás que ese movimiento debe atribuirse al generante, ya que resulta naturalmente de la misma forma a manera de pasión propia, opinión que siguen Capréolo y el Ferrariense, antes aludidos. Pero esto encierra una dificultad no pequeña, primeramente al explicar el modo cómo de una misma facultad que obra naturalmente puede resultar un movimiento tan variado; porque la facultad que obra naturalmente está determinada a una sola cosa; pero la dilatación y la contracción, es decir, el acercamiento y el alejamiento de un mismo término son movimientos contrarios. Porque tampoco hay semejanza con los movimientos de los animales, que pueden llamarse también naturales en cuanto son realizados por cierta necesidad de la naturaleza, ya que proceden del apetito, que sigue al conocimiento y puede variar según las diferentes aprehensiones, las cuales varían asimismo de acuerdo con las diversas aplicaciones de los objetos; en cambio, el movimiento del corazón no

tinuo accessu et recessu inter eosdem terminos, non in modum circulationis, sed per dilatationem et constrictionem), ideo philosophis omnibus admirabilis ille motus visus est. Unde quidam dixerunt[1] non esse a natura particulari et intrinseca, sed ab universali natura et extrinseco motore. Quam sententiam ridiculam appellat D. Thomas, Opusc. 15, et merito, quia finis illius motus non est aliquid pertinens ad universalem naturam, sed ad particularem ipsius animalis, nimirum refrigeratio et moderatio caloris vitalis ipsius cordis, medio aere per respirationem attracto; et ideo est absolute necessarius ad vitae conservationem; non est ergo ex natura universali, sed ex particulari ipsius animalis; ergo oportet ut in ipsa natura animalis sit proprium principium illius motus, quia ea quae sunt ab intrinseco necessaria et perpetua, in ipsamet natura debent habere internum principium.

34. Ait igitur D. Thomas, in citato opusculo, illum motum effective provenire ab ipsa anima, quatenus est naturalis forma corporis. Quia vero statim occurrebat obiectio supra tacta, quod hoc non satis est ut distinguatur in partem moventem et motam ad sensum Aristotelis, ex quo sequitur totum cor se per se primo movere, addit D. Thomas motum illum tribuendum esse generanti, quia ad modum propriae passionis ex ipsa forma naturaliter resultat, quam sententiam Capreolus et Ferrariensis supra sequuntur. Quod sane difficultatem non parvam habet, primo in explicando quo modo ab una et eadem facultate naturaliter agente possit tam varius motus resultare: quia virtus naturaliter agens est determinata ad unum; dilatatio autem et contractio seu accessus et recessus ab eodem termino sunt contrarii motus. Neque enim est simile de motibus animalium, qui etiam naturales dici possunt, quatenus quadam naturae necessitate fiunt; illi enim proficiscuntur ab appetitu, qui cognitionem sequitur, et variari potest iuxta varias apprehensiones, quae etiam variantur iuxta varias applicationes obiecto-

[1] Vide Zimaram, Theorem. 94; et Themistium, I de Anima, in Paraphr., c. 17.

procede del apetito, sino de una mera propiedad natural. Al parecer, tampoco existe semejanza con lo que Santo Tomás aduce sobre el movimiento circular del cielo, en el que se halla incluido el acercamiento y el alejamiento, según diversas partes, a algún término parcial, puesto que en el movimiento circular se da eso sin contrariedad alguna de movimientos y con verdadera continuidad de las partes del movimiento, mientras que en nuestro caso parece que hay auténtica contrariedad entre las partes de este movimiento, por lo que entre ellas media un verdadero reposo. Además, porque aquel movimiento circular no procede de un principio activo interno, sino de un motor extrínseco. Ahora bien, esta dificultad tiene igual validez tanto si se dice que aquel movimiento es producido por el generante por resultancia natural como si afirmamos que es realizado por el mismo animal merced a una acción propia; porque siempre lo lleva a cabo una facultad que obra naturalmente. Por tanto, no se nos ocurre decir sino que el alma sensitiva, por ser una forma más perfecta, puede tener facultades naturales que, en su manera de obrar, superan a las formas inferiores; pero la facultad motriz que existe en el corazón es de esta naturaleza, por lo cual no se encuentra totalmente determinada a una sola cosa, a no ser dentro de su cuasi-esfera, o sea, dentro de aquellos términos a los que se acerca por dilatación y de los que se aleja por contracción. Y de estas partes se compone todo el movimiento, que es físicamente uno, aunque no sea matemáticamente continuo.

35. Mas, esto supuesto, resulta difícil atribuir dicho movimiento al generante. Primero, porque es un acto vital, y el acto vital proviene de un principio intrínseco, por lo cual no debe reducirse a uno extrínseco. Quizá no falte quien niegue que ese movimiento es vital porque no se lleva a cabo por apetito y conocimiento. Pero esto es improbable y está en contra de todos los filósofos; en efecto, aun cuando duden si tal movimiento procede del alma en cuanto vegetativa o en cuanto sensitiva —como ampliamente expone Zimara, Theor. 12—, todos están de acuerdo en que procede del alma en cuanto alma, ya que es como el fundamento de la vida. Segundo: parece que es absurdo atribuir mi respiración al generante y decir que yo no respiro; ahora bien, la respiración es asimismo una acción natural, que se realiza sin intervención del apetito; más aún,

rum; motus autem cordis non procedit ab appetitu, sed ex mera proprietate naturali. Neque etiam videtur simile quod D. Thomas adducit de motu circulari caeli, in quo includitur accessus et recessus secundum diversas partes ad aliquem partialem terminum: tum quia in motu circulari illud reperitur sine ulla contrarietate motuum et cum vera continuitate partium motus; hic autem videtur esse vera contrarietas inter partes huius motus, unde vera quies inter eas intercedit. Tum etiam quia ille motus circularis non est ab interno principio activo, sed ab extrinseco motore. Haec vero difficultas aeque procedit, sive dicamus illum motum fieri a generante per resultantiam naturalem, sive ab ipso animali per propriam actionem; nam semper fit a facultate naturaliter agente. Et ideo nihil aliud dicendum occurrit nisi sensitivam animam, eo quod nobilior forma sit, habere posse facultates naturales quae in modo operandi superent inferiores formas; huiusmodi autem est haec facultas motiva quae est in corde; et ideo non omnino determinatur ad unum, nisi intra suam quasi sphaeram, id est intra illos terminos ad quos per dilatationem accedit, recedit autem per contractionem. Ex quibus partibus componitur integer motus, qui physice unus est, quamvis non sit mathematice continuus.

35. Hoc tamen supposito, difficile est motum illum tribuere generanti. Primo, quia est actus vitalis; actus autem vitae est a principio intrinseco, unde non debet reduci in extrinsecum. Fortasse non desit qui neget motum illum esse vitalem, quia non fit per appetitum et cognitionem. Hoc tamen improbabile est et contra omnes philosophos; licet enim dubitent an ille motus sit ab anima ut vegetativa, vel sensitiva, ut late Zimara, Theor. 12, tamen omnes conveniunt esse ab anima ut anima est, cum sit quasi fundamentum vitae. Secundo, absurdum videtur meam respirationem tribuere generanti et dicere quod ego non respiro; at respiratio etiam est actio naturalis, quae fit sine interventu appetitus, immo ex ipso mo-

que es producida por el mismo movimiento del corazón y de los pulmones. Tercero: apenas es posible explicar por qué no se atribuye también al generante la nutrición, ya que también es meramente natural y comienza de manera extrínseca sólo desde el instante de la generación y, de suyo, tiene duración perpetua y, en cuanto nutrición (no así en cuanto crecimiento) no tiende a una perfección debida en virtud de la generación, sino a la conservación de la vida, restableciendo lo perdido. En este sentido, pues, aquel movimiento del corazón comienza extrínsecamente desde el instante de la generación y, de suyo, dura siempre y no tiende a algún lugar que le sea debido al animal o al corazón en virtud de la generación, sino que es producido por el mismo viviente en orden a la conservación de la vida, a la que sirve dicho movimiento, al menos como causa accidental, ya a fin de apartar y expulsar algunos elementos de corrupción, ya para atraer algo que sea refrigerante. En consecuencia, no veo inconveniente en atribuir este movimiento al mismo animal, ni en afirmar que mueve y es movido según la misma parte integral y que basta que sean diversos los principios activo y pasivo; porque Aristóteles dijo únicamente del movimiento de todo el animal que se realiza por moción de una parte sobre otra. Con arreglo a esta respuesta hay que admitir, consecuentemente, que no es necesario que el *agente* y el *paciente ut quod* se distingan en este movimiento físico por el hecho de que es vital y únicamente parcial, cosa que no implica inconveniente, como se pondrá más de manifiesto después, por la tercera afirmación, y parece estar bastante en consonancia con la mente de Aristóteles, en el libro *De communi animal. motu*, al final.

Dificultad acerca del motor del cielo

36. La tercera dificultad consiste en que Aristóteles sólo hace inducción en los cuerpos sublunares, y omite los celestes, o más bien elabora su argumento partiendo de aquéllos para concluir en éstos; mas no parece eficaz, al menos para inferir que el cielo es movido por otro motor *ut quod*, sino a lo sumo por otro *ut quo*, es decir, por la propia forma. En efecto, ¿qué importa que alguien diga que la forma del cielo es un género especial de alma, a la que sigue tal movimiento por necesidad natural, no mediante una parte integrante sobre otra,

tu cordis et pulmonis fit. Tertio, vix potest reddi ratio cur etiam nutritio non tribuatur generanti; nam etiam est mere naturalis et incipit extrinsece tantum ab instanti generationis, et perpetuo durat ex se, et, ut nutritio est (secus ut augmentatio), non tendit in aliquam perfectionem debitam ex vi generationis, sed ad conservandam vitam, reparando quod perditur. Sic ergo motus ille cordis incipit extrinsece ab instanti generationis, et semper durat de se, et non tendit ad aliquem locum debitum animali seu cordi ex vi generationis, sed fit ab ipso vivente ad conservationem vitae, cui motus ille deservit, saltem ut causa per accidens, vel ad removendum et expellendum aliqua corrumpentia, vel ad attrahendum aliquid refrigerans. Et ideo non existimo inconveniens hunc motum attribuere ipsi animali et asserere secundum eamdem partem integralem movere et moveri, satisque esse quod rationes agendi et recipiendi sint diversae; Aristoteles enim solum de motu totius animalis dixit fieri per motionem unius partis in aliam. Iuxta quam responsionem consequenter fatendum est non oportere *agens* et *patiens ut quod* distingui in hoc motu physico, eo quod vitalis et tantum partialis sit, quod nullum est inconveniens, ut magis ex tertia assertione patebit inferius, et videtur esse satis consentaneum menti Aristotelis, lib. de Communi animal. motu, in fine.

Difficultas de motore caeli

36. Tertia difficultas est, quia Aristoteles solum facit inductionem in sublunaribus corporibus; omittit autem caelestia, vel potius ex illis ad haec argumentum facit; non videtur autem efficax, saltem ad inferendum caelum moveri ab alio motore ut quod, sed ad summum ab alio ut quo, id est, a propria forma. Quid enim, si quis dicat formam caeli esse quoddam speciale genus animae, ad quam talis motus naturali neces-

sino en cualquier parte por sí misma, mediante la sola forma y facultad natural, como decíamos poco ha acerca del movimiento del corazón? Se responde que es cierto que Aristóteles no tomó, para realizar su inducción, los cuerpos celestes, sino que, apoyándose en los inferiores, que nos son conocidos, argumenta sobre los superiores, menos conocidos. Ahora bien, el argumento será eficacísimo si suponemos que dicho movimiento no es, con respecto a tales cuerpos, atendidas sus naturalezas propias y particulares, tan natural como lo es el movimiento del corazón o el de los cuerpos pesados y el de los ligeros, ya que aquél no está ordenado ni a la conservación o perfección de tales cuerpos ni a un lugar que les sea debido naturalmente. Santo Tomás emplea este razonamiento en III *cont. Gent.*, c. 23, raz. 4, para probar que el movimiento del cielo no procede de la forma intrínseca. Pues el movimiento emana naturalmente de la forma cuando el lugar adquirido por tal movimiento es debido al móvil por razón de su forma, como resulta patente en todos los cuerpos naturales; pero el lugar que el cielo adquiere por el movimiento circular no le es debido por razón de su forma, ya que en nada contribuye a la perfección o inclinación de su forma el tener este «donde» más bien que otro, quiere decirse en orden a sus diversas partes, por ejemplo, tener al sol en un hemisferio más bien que en el otro. Añádase a esto que no puede decirse que la forma del cielo sea un alma, basándose únicamente en el movimiento local, según quedó señalado arriba y se repetirá más adelante, al tratar de las inteligencias. Por consiguiente, si alguien pretende que dicho movimiento es tan natural al cielo como lo son los otros movimientos de los cuerpos naturales, a pesar de ello debe atribuir tal movimiento al autor del cielo como a aquel que imprimió un impulso para ese movimiento, de igual manera que se dice que los cuerpos pesados y los ligeros son movidos por el generante. Y si alguno negase que el cielo tenga autor, afirmando que existe por sí y tiene una inclinación y facultad natural a ese movimiento, semejante error debería refutarse a base de otros principios de la metafísica, ya que no puede hacerse por el solo movimento físico, como diremos más ampliamente después, aunque resulte de suyo increíble que una cosa que necesita del movimiento, ya sea para

sitate consequitur, non per unam partem integrantem in aliam, sed in qualibet parte per seipsam, mediante sola forma et facultate naturali, sicut paulo antea dicebamus de motu cordis? Respondetur verum esse Aristotelem non assumpsisse in sua inductione corpora caelestia, sed ex inferioribus, quae nobis sunt nota, argumentari ad superiora, quae minus nota sunt. Erit autem efficacissimum argumentum si supponamus motum illum non esse ita naturalem illis corporibus secundum proprias et particulares naturas, sicut est motus cordis aut gravium et levium, quia ille motus neque ordinatur ad conservationem vel perfectionem aliquam illorum corporum, neque ad aliquem locum naturaliter eis debitum. Quo discursu utitur D. Thomas, III cont. Gent., c. 23, rat. 4, ut probet motum caeli non esse ab intrinseca forma. Tunc enim motus a forma naturaliter manat cum locus comparatus per talem motum debetur mobili ratione suae formae, ut patet in omnibus corporibus naturalibus; locus autem quem caelum acquirit per motum circularem non est ei debitus ratione formae, quia nihil ad perfectionem vel inclinationem formae eius refert habere potius hoc Ubi quam aliud, scilicet in ordine ad diversas partes suas, verbi gratia, habere solem in hoc hemisphaerio potius quam in alio. Accedit dici non posse caeli formam ob solum motum localem esse animam, ut in superioribus tactum est et inferius etiam dicetur, tractando de intelligentiis. Unde etiamsi quis contendat illum motum ita esse naturalem caelo sicut sunt alii motus corporum naturalium, nihilominus debet illum motum reducere in auctorem caeli tamquam in eum qui impetum impressit ad illum motum, sicut gravia et levia dicuntur moveri a generante. Quod si quis negaret caelum habere auctorem, sed ex se esse et habere inclinationem et facultatem naturalem ad illum motum, talis error confutandus esset aliis metaphysicae principiis; nam ex solo motu physico id fieri non potest, ut infra latius dicemus, quamquam per se incredibile sit rem quae indiget motu, vel ad suam perfectionem vel

su perfección, ya para su acción, tenga la existencia por sí misma sin comunicación o producción de otro.

37. *Se extrae una conclusión de las dificultades antes consignadas y se demuestra por la razón.*— Con esto, pues, parece suficientemente claro por inducción que todo movimiento local corporal y físico requiere un motor o causa eficiente distinta del movido. Y puede darse razón de esta necesidad, primeramente, con el principio aristotélico de que *ninguna cosa puede estar simultáneamente en potencia y en acto.* Mas este principio debe restringirse y adaptarse en el sentido que expusimos acerca del movimiento de alteración. Aunque, en verdad, puede resultar aún menos eficaz en el caso del movimiento local, ya que éste o su término no son —absolutamente hablando— el principio o virtud ni el acto del que procede semejante movimiento, sino alguna facultad motriz de naturaleza superior a la del movimiento. En cambio, tal principio tendría fuerza probativa en el caso de los cuerpos si fuese cierto otro axioma bastante admitido, y que se atribuye a Aristóteles, según el cual *un cuerpo no mueve localmente si no es movido también localmente;* porque, ya se requiera dicho movimiento como causa, ya como condición del movimiento, se está suponiendo que el cuerpo debe ser movido en acto para que pueda mover. Y de ahí se colige muy bien que no puede ser móvil por sí mismo, ya que no puede encontrarse al mismo tiempo en acto y en potencia. Sin embargo, no todos admiten tal axioma, que, por otra parte, parece vulnerable; pues el imán, permaneciendo inmóvil, atrae al hierro, etc. Mas debe decirse que un cuerpo puede mover a otro de dos maneras. Primera, esencial e inmediatamente, no imprimiéndole nada fuera del movimiento; en ese caso, es cierto que nunca mueve si no es movido localmente. Segunda, el ser movido localmente puede darse cuando media una alteración previa, y de este modo atrae el imán al hierro; entonces sucede, ciertamente, que un cuerpo mueve a otro permaneciendo él inmóvil. Pero en tal caso, al menos por el hecho de que tal movimiento se produce mediante una alteración, será preciso que el motor se distinga del móvil; y en este sentido la razón aducida resultará eficaz en el caso del movimiento local, bien sea inme-

etiam ad suam actionem, habere ex se esse absque alterius communicatione seu productione.

37. *Ex difficultatibus praemissis conclusio elicitur, et ratione probatur.*— Ex his ergo satis videtur inductione constare omnem motum localem corporalem ac physicum requirere motorem seu efficientem causam distinctam a moto. Ratio autem huius necessitatis primo reddi potest in illo principio Aristotelis, quod *nihil potest simul esse in potentia et in actu.* Quod tamen limitandum est et accommodandum eo modo quo diximus de motu alterationis. Quamquam revera adhuc minorem vim habere possit in motu locali, eo quod localis motus aut terminus eius, per se loquendo, non sit principium seu virtus aut actus a quo procedit similis motus, sed facultas aliqua motiva superioris rationis ab ipso motu. Esset autem efficax illud principium in corporibus, si verum esset aliud axioma satis receptum et Aristoteli tributum, quod *corpus non movet localiter, nisi motum etiam localiter;* nam, sive ille motus requiratur ut ratio movendi sive ut conditio, iam supponitur corpus debere esse actu motum ut movere possit. Et inde optime infertur non posse esse mobile a se, quia non potest simul esse in actu et in potentia. Verumtamen illud axioma non est receptum ab omnibus [1] et videtur nonnullas instantias pati; nam magnes immotus manens attrahit ferrum, etc. Sed dicendum est dupliciter posse unum corpus movere aliud. Primo, per se et immediate, nihil aliud imprimendo praeter motum; et tunc revera nunquam movet nisi motum localiter. Secundo, contingit moveri localiter, praevia alteratione, et hoc modo magnes attrahit ferrum; et tunc quidem contingit unum corpus, manens immotum, movere aliud. Tunc vero, saltem ob eam rationem quod ille motus fit media alteratione, necessarium erit motorem a mobili distingui; et ita ratio facta erit efficax in motu locali, vel immediate ratione sui (ut

1 Vide Zimaram, Theorem. 94.

diatamente por razón de sí misma (por así decirlo), bien sea mediatamente por razón de la alteración, si es producido por medio de ella.

38. *Se examina otra razón de Aristóteles.*— Pero Aristóteles adujo otra razón, en el lib. VII de la *Física*, texto 2, para demostrar que un cuerpo no puede ser movido localmente por sí mismo de manera esencial y primaria; en resumen, viene a ser ésta: *Todo lo que se mueve es divisible en partes; luego no puede moverse a sí mismo de manera esencial y primaria.* Se prueba la consecuencia: lo que se mueve a sí mismo de manera esencial y primaria no está en reposo por el hecho de que otro esté en reposo o deje de moverse; pues cuando se mueve a sí mismo no depende de otro en su movimiento. Ahora bien, como el móvil tiene partes, mientras se halla en reposo una de sus partes, o se encuentra en reposo el todo, y entonces no se mueve a sí mismo de manera esencial y primaria, sino que es movido por aquella parte que, al estar en reposo, deja de moverse; o continúa moviéndose, en cuyo caso se sigue también que no es movido por sí mismo de manera esencial y primaria, sino por aquella parte por la que se dice que es movido, encontrándose la otra en reposo. Acerca de esta razón han escrito abundantemente los expositores, muchos de los cuales estiman que constituye una demostración, como Alejandro, Simplicio, Averroes y Santo Tomás, que presentan diferencias entre sí. Efectivamente, Averroes opina que no pasa de ser una demostración *a posteriori*, mientras que Santo Tomás pretende que es *a priori*, dando a entender que la divisibilidad del móvil es la causa de que no pueda moverse a sí mismo de manera esencial y primaria. Para otros, en cambio, la razón resulta sofística e ineficaz.

39. Y, ciertamente, parece que la expresión *de manera esencial y primaria* es equívoca. En efecto, caben dos maneras de entender que algo se mueva esencial y primariamente. Una, que el movimiento de todo el móvil convenga al todo de tal suerte que no dependa de ningún otro, ni siquiera de las partes. En este sentido, la razón dada demuestra legítimamente que un cuerpo no puede moverse a sí mismo de manera esencial y primaria. Pero esto no tiene valor ninguno para concluir que sea necesaria la distinción entre el motor y el móvil, ya que la dependencia del todo con respecto a las partes puede ser únicamente material y no efectiva, a no ser, acaso, de modo relativo, o sea, en cuanto cada una de las partes se mueve a sí misma, como vamos a explicar en seguida. Así,

sic dicam), vel mediate ratione alterationis, si mediante illa fit.

38. *Alia Aristotelis ratio examinatur.*— Aliam vero rationem adduxit Aristoteles, VII Phys., text. 2, ut probet corpus non posse a se per se primo localiter moveri, quae in summa haec est: *Omne quod movetur est divisibile in partes; ergo non potest se per se primo movere.* Probatur consequentia, quia quod movet se per se primo non quiescit ex eo quod aliud quiescat aut movere desinat; nam cum se moveat, non pendet ab alio in suo motu. At vero, cum mobile habet partes, quiescente parte eius, vel quiescit totum, et sic non movetur per se primo, sed ab ea parte, qua quiescente, moveri desinit; vel adhuc movetur, et sic etiam sequitur non se movere per se primo, sed ab ea parte a qua moveri dicitur, quiescente alia. De qua ratione multa scripta sunt ab expositoribus, multique illam existimant esse demonstrationem, ut Alexander, Simplicius, Averroes, D. Thomas, qui differunt. Nam Averroes putat esse demonstrationem a posteriori tantum, D. Thomas autem vult esse a priori, significans divisibilitatem mobilis esse causam ob quam non possit moveri per se primo. Aliis autem videtur sophistica ratio et inefficax.

39. Et sane videtur esse aequivocatio in termino illo *per se primo*. Duobus enim modis intelligi potest aliquid moveri per se primo. Unus est, quod motus totius mobilis ita conveniat toti ut a nullo alio pendeat, etiam a partibus. Et hoc sensu recte probat ratio non posse corpus movere se per se primo. Sed hoc nil refert ad concludendum necessariam esse distinctionem inter motorem et mobile, quia illa dependentia totius a partibus potest esse tantum materialis et non effectiva, nisi forte respective, id est, in quantum unaquaeque pars movet seipsam, ut statim declarabitur. Alio ergo

pues, hay otro modo posible de decir que una cosa se mueve a sí misma de manera esencial y primaria: porque mueve y es movida según todas sus partes, de suerte que ninguna parte mueva a otra, ni al todo en cuanto tal, sino que cada una se mueva a sí misma, y en este sentido concurra parcialmente al movimiento del todo, que resulta de los movimientos y mociones de todas las partes. Y, en verdad, si algo se mueve de este modo, se dirá con toda propiedad que se mueve a sí mismo esencial y primariamente de tal manera que en él no hay distinción de motor y móvil. Pero que un cuerpo no pueda moverse así no es posible concluirlo eficazmente con la razón antes expuesta, aun cuando se concedan sus dos miembros. En efecto, puede ocurrir, en primer lugar, que, encontrándose en reposo una parte, el todo esté completamente en reposo según todas sus partes, no porque el todo sea movido por una sola parte, sino porque, mientras una parte deja de moverse y está en reposo, resiste a otra y le impide moverse, cosa que puede verse no sólo en diversas partes, sino también en diversos móviles; porque si dos piedras se mueven hacia abajo, una después de otra, si la primera se detiene impedirá el descenso a la otra, no porque la moviera antes, sino porque resiste a la moción con que aquélla se movía. Puede suceder, además, que, estando una parte en reposo, no lo esté el todo según todas sus partes, sino únicamente según aquella que se dice estar en reposo, mientras que las demás continúan en movimiento; por ejemplo, cuando estando en reposo la raíz de un árbol se mueven sus restantes partes. Pero tampoco se sigue de ello que el todo fuera movido anteriormente por aquella sola parte que ahora sigue moviéndose; se sigue únicamente que dicha parte concurrió al movimiento íntegro del todo en simultaneidad con las otras partes.

40. *Explicación del principio aristotélico.*— Según ello, el principio *lo que se mueve de manera esencial y primaria no está en reposo porque lo esté otro* debe restringirse con una doble distinción. Porque es absolutamente cierto que un móvil no está en reposo por el hecho de que lo esté otro por el cual no era movido; sin embargo, accidentalmente y porque se pone un impedimento, puede ocurrir que se halle en reposo. Además, si aquello otro que está en reposo

modo dici potest aliquid movere se per se primo, quia secundum omnem suam partem movet et movetur, ita ut nulla pars moveat aliam, neque totum ut sic, sed unaquaeque moveat seipsam, et ita partialiter concurrat ad motum totius, qui ex motibus et motionibus omnium partium consurgat. Et quidem, si aliquid se moveat hoc modo, propriissime dicetur ita se movere per se primo ut in eo non distinguatur movens a mobili. Quod autem non possit aliquod corpus ita se movere non potest efficaciter concludi praedicta ratione, etiamsi utrumque illius membrum concedatur. Primo enim fieri potest ut, quiescente parte, totum omnino quiescat secundum omnem suam partem, non quia totum a sola una parte moveretur, sed quia dum una pars desinit se movere et quiescere[1], resistit alteri et impedit illam ne se moveat, quod non solum in diversis partibus, sed etiam in diversis mobilibus videre licet; nam si duo lapides deorsum moveantur unus post alium, si prior detineatur impediet etiam alium ne descendat, non quia illum ante moveret, sed quia resistit motioni, qua ipse se movebat. Deinde fieri potest ut, quiescente parte, non quiescat totum secundum omnem suam partem, sed tantum secundum illam quae quiescere dicitur, secundum alias vero adhuc moveatur; ut cum, quiescente radice arboris, reliquae partes agitantur. Et ex hoc etiam non sequitur quod totum prius moveretur a sola illa parte quae adhuc se movet, sed solum sequitur illam concurrisse ad integrum motum totius simul cum aliis partibus.

40. *Explicatur aristotelicum axioma.*— Unde illud axioma: *Quod movet se per se primo non quiescit ad quietem alterius*, duplici distinctione limitandum est. Per se enim verum est non quiescere unum mobile quiescente alio a quo non movebatur; per accidens autem, et quia ponitur impedimentum, fieri potest ut quiescat. Rursus, si illud aliud quod quiescit non sit omnino

[1] A pesar del infinitivo «quiescere», que aparece en las diversas ediciones, traducimos por un presente de indicativo, por estimar que así se salva mejor el auténtico sentido de la frase. (N. de los EE.)

no es totalmente extrínseco, sino una parte del motor y del móvil, muy bien puede suceder que, al estar aquello en reposo, el todo deje de moverse de manera esencial y primaria, es decir, según cada una de sus partes, no porque el todo no se moviera de por sí primariamente, sino porque era movido parcialmente por aquella parte; pues estas dos cosas no son contradictorias entre sí, como es evidente de suyo. Así, pues, el hecho de que el todo en cuanto todo dependa de las partes no se opone a que el movimiento del todo provenga, de manera esencial y primaria, del mismo todo. Y se explica abiertamente porque, de lo contrario, se probaría de igual modo que un cuerpo no puede ser movido por otro de manera esencial y primaria, lo cual constituye una falsedad manifiesta; porque el cielo es movido por la inteligencia de manera esencial y primaria, y la tierra, cuando se dirige hacia abajo, es movida de manera esencial y primaria, aunque por el generante. La consecuencia es patente, ya que también en estos casos es cierto que si una parte del cielo estuviese en reposo, lo estaría el todo, o por lo menos no se movería de manera esencial y primaria, como antes, ya que el movimiento esencial y primario del todo depende del movimiento de una parte materialmente, como de parte integrante. Así como, por el contrario, toda la tierra se encuentra esencial y primariamente en reposo en su centro y, no obstante, si una parte dejase de estar en reposo, el todo ya no estaría en reposo de manera esencial y primaria, no porque el reposo del todo procediese efectivamente de la parte, sino porque el reposo del todo resultaría cuasi materialmente del reposo de la parte. Y, cuando toda el agua está fría, puede decirse que toda ella está fría de manera esencial y primaria; y, sin embargo, si una parte comienza a calentarse, ya no se encuentra fría toda de manera esencial y primaria, como antes, no porque la frialdad del todo proviniera activamente de una parte, sino porque la frialdad, en cuanto conveniente al todo de manera esencial y primaria, resultaba cuasi materialmente de la frialdad de las partes. Por consiguiente, el hecho de que el movimiento del todo —en cuanto es movido o motor de manera esencial y primaria— dependa del movimiento o moción de cada una de las partes, no puede tomarse como base para concluir que el todo es movido por la parte sino parcialmente y (por

extrinsecum, sed pars moventis et mobilis, recte fieri potest ut, quiescente illo, desinat moveri totum per se primo, id est[1], secumdum omnem suam partem, non quia totum non se moveret per se primo, sed quia movebatur partialiter ab illa parte; haec enim duo inter se non pugnant, ut per se manifestum est. Quod ergo totum ut totum a partibus pendeat, non obstat quominus motus totius per se primo proveniat ab eodem toto. Et declaratur aperte, nam alias eodem modo probaretur non posse corpus per se primo moveri ab alio, quod est aperte falsum; nam caelum per se primo movetur ab intelligentia, et terra per se primo movetur, cum fertur deorsum, licet a generante. Et sequela patet, nam in his etiam verum habet quod si pars caeli quiesceret, totum quiesceret, vel saltem non per se primo moveretur sicut antea, quia motus per se primo totius pendet a motu partis materialiter, ut a parte integrante. Sicut e contrario tota terra per se primo quiescit in centro, et tamen si pars desineret quiescere, totum iam non per se primo quiesceret, non quia totum quiesceret effective a parte, sed quia quies totius consurgebat quasi materialiter ex quiete partis. Et dum tota aqua est frigida, per se primo dici potest tota frigescere; et tamen si pars incipiat calefieri, iam non tota est per se primo frigida, sicut antea, non quia totum active frigesceret a parte, sed quia frigiditas ut conveniens per se primo toti consurgebat quasi materialiter ex frigiditate partium. Ex dependentia ergo motus totius, ut per se primo moti vel moventis, a motu vel motione singularum partium, non potest concludi totum moveri a parte nisi partialiter et (ut sic dicam) respective, id est, quatenus unaquae-

1 Algunas ediciones intercalan aquí la palabra «non», por considerarla imprescindible para el recto sentido de este párrafo. Sin embargo, en otros pasajes, p. ej. en el número 52 de esta misma Sección, Suárez usa la misma expresión sin la negación. (N. de los EE.)

así decirlo) respectivamente, o sea, en cuanto cada parte se mueve a sí misma, dependencia que no es impedimento para que una cosa se mueva a sí misma. Por eso no entiendo cómo pueda demostrarse el principio ya indicado mediante aquel razonamiento. Son, pues, más probables las otras demostraciones que se han aducido.

Tercera afirmación acerca del movimiento de las cosas espirituales

41. *Un espíritu puede moverse a sí mismo localmente.*— Afirmo en tercer lugar: en una cosa espiritual, la causa que es eficiente por movimiento o acción de alguna manera transeúnte no siempre se distingue realmente de la causa material o receptiva del movimiento, sino a lo sumo en cuanto a la razón de principio de acción y de pasión. El establecimiento de esta conclusión viene motivado principalmente por el movimiento local de los ángeles, al que denomino «de alguna manera transeúnte» porque, en lo que depende de la naturaleza de tal movimiento, puede ser producido por un agente sobre otro supuesto, y porque, en verdad, de suyo no es un acto inmanente en la potencia mediante la cual es realizado de manera próxima. Así, pues, es cierto que un ángel, una inteligencia o un alma separada pueden moverse a sí mismos con este movimiento, producido en sí mismos el movimiento; porque, como diremos después en su lugar oportuno, el movimiento por el que una sustancia espiritual se mueve no está en otra cosa distinta, sino en la misma sustancia que se mueve. La conclusión, además, casi resulta evidente por sus términos, pues no se dice que una cosa se mueva por denominación extrínseca, sino por verdadera mutación real, que necesariamente debe tener alguna causa eficiente, y no otra que la misma sustancia espiritual movida, cuando ésta se mueve a sí misma. Por consiguiente, entonces la causa eficiente no puede distinguirse del recipiente en cuanto al supuesto, ya que suponemos que se mueve el mismo supuesto; tampoco es posible establecer distinción entre parte esencialmente motriz y movida, porque no tiene partes; luego, a lo sumo, se puede distinguir entre principio activo y principio receptivo del movimiento o de su término. Y también en esto hay diferentes opiniones; sin embargo, supongo como más probable que dicho movimiento es recibido inmediatamente en la sustancia del ángel; en efecto, así como el cuerpo está presente en un lugar por la cantidad, igualmente el ángel lo está

que pars seipsam movet, quae dependentia non tollit quominus idem seipsum moveat. Unde non video quomodo illo discursu dictum axioma demonstretur. Aliae ergo probationes adductae probabiliores sunt.

Tertia assertio de motu spiritualium rerum

41. *Spiritus seipsum potest loco movere.*— Dico tertio: causa efficiens per motum vel actionem aliquo modo transeuntem, in re spirituali non semper distinguitur in re a causa materiali seu recipiente motum, nisi ad summum quantum ad rationem agendi et recipiendi. Haec conclusio praecipue ponitur propter motum localem angelorum, quem voco aliquo modo transeuntem, quia, quantum est ex ratione talis motus, fieri potest ab uno agente in aliud suppositum, et quia revera per se non est actus immanens in potentia, per quam proxime efficitur. Hoc ergo motu certum est angelum, intelligentiam vel animam separatam posse seipsam movere, efficiendo in se motum; nam, ut infra suo loco attingemus, motus quo substantia spiritualis movetur non est in alia re distincta, sed in ipsamet substantia quae movetur. Et est fere ex terminis evidens, quia res non dicitur moveri per denominationem extrinsecam, sed per veram mutationem realem, quae aliquam efficentem causam necessario habere debet, et non aliam nisi ipsammet substantiam spiritualem motam, quando ipsa se movet. Tunc ergo non potest causa efficiens a recipiente distingui supposito, quia supponimus idem suppositum se movere; neque etiam potest distingui in partem per se moventem et motam, quia non habet partes; ergo ad summum distingui potest ratio efficiendi a ratione recipiendi motum vel terminum eius. In quo etiam variae sunt opiniones; suppono tamen ut probabilius motum illum immediate recipi in substantia angeli; nam, sicut corpus per quantitatem est praesens

de manera inmediata por su sustancia, ya que no tiene cantidad y no puede excogitarse en él otro accidente mediante el cual sea capaz de presencia local. Me refiero al sujeto próximo e inmediato de tal presencia, cualquiera que sea la solución al problema de si para dicha acción se requiere alguna acción o contacto de la potencia con respecto al cuerpo; porque esto no interesa ahora, pues lo que en el ángel se produce mediante el movimiento local no es una acción sobre un cuerpo, sino una presencia real del mismo; pero ésta afecta inmediatamente a la sustancia del ángel; luego la misma sustancia es el principio receptivo de tal movimiento, ya que el movimiento y su término formal se encuentran en el mismo sujeto próximo.

42. *Cuál es el principio próximo del movimiento local en los espíritus.*— Hay variedad de opiniones sobre la causa eficiente de aquel movimiento; en efecto, algunos sostienen que es realizado inmediatamente por la voluntad; según ello, suponiendo —como suponemos nosotros— que la voluntad es una realidad distinta de la sustancia, resulta que la causa eficiente próxima de dicho movimiento es realmente distinta del principio receptivo. En cambio, quienes niegan que la potencia de la voluntad se distinga realmente de la sustancia, quizá digan que la actual volición de moverse constituye el principio eficiente próximo de tal movimiento, y que es distinta de la sustancia. Para otros, por el contrario, el principio eficiente próximo y esencial de aquel movimiento no es la voluntad o la volición, sino una peculiar virtud motriz, siendo la volición la aplicación o imperio de esa virtud motriz, que en los ángeles se distingue de la voluntad, de igual manera que en nosotros y en otros animales es distinta del apetito. Mas algunos estiman que esa virtud no es realmente distinta de la sustancia; con arreglo a esta opinión, tampoco hay distinción real, sino únicamente de razón, entre el principio activo y el principio receptivo de este movimiento. Ahora bien, nosotros tenemos por más probable que aquella virtud motriz, aun cuando se crea que es realmente distinta de la voluntad, es también realmente distinta de la sustancia del ángel, según el principio general arriba sentado de que, en las criaturas, la facultad próxima de una acción accidental es un accidente distinto de la sustancia; y así concluímos que el principio *quo* próximo

loco, ita angelus immediate per substantiam suam; non enim habet quantitatem neque in eo fingi potest aliud accidens quo mediante sit capax praesentiae localis. Loquor autem de proximo et immediato subiecto illius praesentiae, quidquid sit an ad illam actionem requiratur aliqua actio vel contactus virtutis respectu corporis; id enim ad praesens non refert, nam id quod fit in angelo per motum localem non est actio in corpus, sed est realis praesentia eius; haec autem immediate afficit substantiam angeli; eadem ergo substantia est ratio recipiendi talem motum, quia in eodem proximo subiecto sunt motus et formalis terminus eius.

42. *Quod sit principium proximum motus localis in spiritibus.*— De ratione autem efficiendi illum motum variae sunt opiniones; nam quidam ponunt fieri immediate per voluntatem; unde supponendo, ut nos supponimus, voluntatem esse rem distinctam a substantia, fit rationem proximam efficiendi illum motum esse distinctam in re a ratione recipiendi. Qui autem negant potentiam voluntatis distingui in re a substantia, fortasse dicerent actualem volitionem se movendi esse proximam rationem efficiendi illum motum, et illam esse a substantia distinctam. Alii autem non existimant voluntatem aut volitionem esse principium proximum ac per se efficiendi motum illum, sed esse peculiarem virtutem motivam, volitionem autem esse applicationem seu imperium illius virtutis motivae, quae, sicut in nobis et aliis animalibus distinguitur ab appetitu, ita in angelis a voluntate. Illam autem virtutem aliqui existimant non esse in re distinctam a substantia. Iuxta quorum opinionem etiam ratio agendi et recipiendi hunc motum non distinguuntur in re, sed ratione tantum. Nos autem probabilius existimamus virtutem illam motivam, etiamsi credatur in re distincta a voluntate, esse etiam in re distinctam a substantia angeli, ex generali principio supra posito, quod proxima facultas ad actionem accidentalem in creatura est accidens a substantia distinctum; et ita concludimus proximum principium quo efficiendi motum illum esse in re

de la producción de aquel movimiento es realmente distinto del sujeto en que se recibe. La razón consiste en que este principio es una potencia meramente activa, que sólo opera sobre un sujeto presupuesto; luego requiere, por parte de éste, una potencia pasiva distinta de él. Lo confirma la definición que Aristóteles da en IX de la *Metafísica*, al decir que *la potencia activa es principio de transmutación de otro en cuanto otro*, de la que nos ocuparemos ampliamente un poco más abajo.

43. Nada estorba a esta conclusión aquel principio de Aristóteles: *todo lo que se mueve es movido por otro* ni las razones que él mismo emplea para confirmarlo; porque —según hice notar anteriormente— Aristóteles habló del movimiento físico y material; pero este movimiento de las inteligencias no es de esa naturaleza; y se halla envuelta en muchas dudas la cuestión de si Aristóteles conoció tal movimiento o más bien pensó que las inteligencias eran totalmente inmóviles. Por eso, su inducción no incluye a las inteligencias, como es evidente de suyo. Tampoco la razón que supone que el móvil es divisible en partes. La otra razón —que una cosa no puede encontrarse simultáneamente en potencia y en acto— se resuelve muy bien aquí mediante la distinción entre acto virtual y potencia formal; y, todo lo más, demuestra la distinción entre principio *quo* activo y sujeto recipiente. Porque un ángel, estando en el cielo, se encuentra en potencia formal para estar en la tierra; sin embargo, en acto posee virtud para moverse y hacerse presente a la tierra. Y no son aplicables en este caso las limitaciones arriba establecidas, con las cuales —dijimos— aquel principio es verdadero incluso del acto virtual; porque una limitación consistía en que se entendiese referido al movimiento físico; pero el movimiento de que tratamos no es físico; y la otra —la necesidad de que la cosa se encuentre en estado preternatural— no resulta precisa aquí, ya que las cosas vivientes superan a las carentes de vida en que pueden moverse incluso cuando se hallan en su estado natural; por ello, en ese estado pueden tener un acto virtual simultáneamente con una potencia formal para algún movimiento.

44. *Tres clases de cosas que se mueven localmente «ab intrinseco».*— De todo el razonamiento hecho hasta ahora es legítimo colegir tres clases de cosas que se mueven localmente de alguna manera por un principio intrínseco. Pri-

distinctum a subiecto in quo recipitur. Et ratio est quia hoc principium est potentia mere activa, quae non agit nisi in praesupposito subiecto; ergo requirit in illo potentiam passivam a se distinctam. Et hoc confirmat definitio illa Aristotelis, IX Metaph., dicentis *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud*, de qua paulo inferius plura dicemus.

43. Neque contra hanc conclusionem obstat principium illud Aristotelis: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, nec rationes quibus ab ipso confirmatur; nam, ut supra notavi, Aristoteles locutus est de motu physico et materiali; hic autem motus intelligentiarum non est huiusmodi, et satis dubia res est an Aristoteles illum motum cognoverit vel potius existimaverit intelligentias esse omnino immobiles. Unde inductio eius intelligentias non comprehendit, ut per se constat. Neque etiam illa ratio, quae supponit mobile esse divisibile in partes. Ratio autem alia, quod non possit res simul esse in potentia et in actu, optime hic dissolvitur per distinctionem de actu virtuali et potentia formali; et ad summum probat distinctionem principii quo agendi a subiecto recipiente. Angelus enim existens in caelo est in potentia formali ut sit in terra; actu tamen habet virtutem qua possit se movere et facere praesentem terrae. Neque hic habent locum limitationes supra positae, cum quibus diximus illud principium esse verum etiam de actu virtuali; nam una limitatio erat ut intelligeretur respectu motus physici; hic autem motus de quo agimus non est physicus. Alia vero, scilicet quod oporteat rem esse in praeternaturali statu, hic non est necessaria, quia in hoc superant res viventes eas quae non vivunt, quod possunt se movere etiam quando in suo naturali statu existunt; et ideo in eodem possunt habere actum virtualem simul cum potentia formali ad aliquem motum.

44. *Rerum ab intrinseco localiter se moventium tres ordines.*— Unde ex discursu hactenus facto licet colligere tres ordines rerum se moventium localiter aliquo modo

mera: las que sólo se mueven de ese modo cuando se encuentran en estado preternatural; en éstas, aunque el principio del movimiento resida en ellas, no reside, empero, como propio de las mismas, sino como instrumento o virtud de otro; a este grupo pertenecen las cosas inanimadas. Pero hay otras cosas que se mueven propiamente por un principio intrínseco en cuanto propio de ellas, mas no de manera perfecta y esencial y primaria, sino que mediante una parte mueven a otra y así mueven al todo cuasi accidentalmente; a lo sumo, pueden mover de manera esencial y primaria una de sus partes, a saber, aquella que es como fundamento del movimiento de las demás. De esta clase son los vivientes corpóreos. En la tercera clase —la más elevada— se encuentran las cosas que no sólo se mueven por un principio intrínseco en cuanto propio, sino que, además, se mueven de manera esencial y primaria en su totalidad por no tener partes; de aquí que, en ellas, no sea posible distinguir principios de acción y de pasión con la perfección de estas cosas, ya que ocupan el rango más perfecto entre las criaturas vivientes.

Cuarta afirmación acerca de las acciones inmanentes

45. Afirmo en cuarto lugar: en la causa eficiente de un acto inmanente no sólo no se distinguen siempre los principios *ut quod* activo y pasivo, sino que además no siempre es preciso que se distingan realmente los principios *ut quo*, aunque muchas veces ocurra así. La primera parte de esta afirmación es evidente y se sigue de la misma razón de acción inmanente; porque es recibida en el mismo operante y, por tanto, no es necesario que el supuesto agente sea distinto del recipiente, ni tampoco que obre y reciba según partes diversas. Porque en muchas ocasiones no tiene partes; y también porque esta acción es recibida en la misma potencia que la realiza; por ello, incluso en el supuesto que tiene partes, es producida y recibida en la misma parte. A base de esto puede explicarse en general la segunda parte de la conclusión; efectivamente, como la acción inmanente permanece no sólo en el mismo supuesto, sino también en la misma potencia que la realiza, nada impide que no haya distinción real ni siquiera en el principio *quo* próximo activo y receptivo de la misma.

a principio intrinseco. Primus est earum quae solum ita moventur quando sunt in praeternaturali statu, et in his licet principium motus in eis sit, non tamen ut earum proprium, sed ut instrumentum seu virtus alterius; et huiusmodi sunt res inanimatae. Aliae vero sunt res quae proprie se movent a principio intrinseco ut sibi proprio, non tamen perfecte et per se primo, sed per unam partem movendo aliam, et ita quasi per accidens movendo totum; et ad summum possunt unam sui partem per se primo movere, illam, scilicet, quae est veluti fundamentum motus aliarum. Et huiusmodi sunt viventia corporea. In tertio vero et superiori ordine sunt res quae non solum se movent per intrinsecum principium ut proprium, sed etiam se per se primo movent secundum se totas, quia non habent partes, et ideo in eis principia agendi et recipiendi ut quod distingui non possunt, sed ad summum principia quibus. Estque hoc consentaneum perfectioni harum rerum, quia inter creaturas viventes perfectissimum gradum possident.

Quarta assertio de actionibus immanentibus

45 Dico quarto: in causa efficienti actum immanentem non solum non distinguuntur semper principia ut quod agendi et recipiendi, verum potius non semper necesse est in re distingui principia ut quo, licet saepe ita accidat. Prima pars huius assertionis est manifesta sequiturque ex ipsa ratione actionis immanentis; recipitur enim in ipso operante, et ideo necesse non est ut suppositum agens distinctum sit a recipiente, neque etiam ut secundum diversas partes agat et recipiat. Tum quia saepe non habet partes; tum etiam quia haec actio in eadem potentia recipitur a qua elicitur; et ideo etiam in supposito habente partes fit et recipitur in eadem parte. Atque hinc reddi potest ratio in generali secundae partis conclusionis; nam, cum actio immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in eadem potentia eliciente maneat, nil vetat quominus etiam in proximo principio quo, agente et recipiente illam, non inveniatur in re distinctio.

46. Ahora bien, para explicar con mayor amplitud y demostrar esta parte y toda la conclusión, será conveniente distinguir más en particular estas acciones inmanentes y declarar cómo se cumple en cada una de ellas la afirmación. Así, pues, todas estas acciones pertenecen o al conocimiento o al apetito; y pueden encontrarse, ya en la parte racional, ya en la sensitiva. Además, en todas ellas cabe considerar tanto el principio *quo* principal o sustancial como el próximo o accidental. Luego, en estas acciones, en cuanto se encuentran en la parte sensitiva, es posible distinguir con facilidad el principio *quo* principal activo y el receptivo; en efecto, aquél es el alma, según resulta evidente por la definición de alma, y éste el cuerpo. Porque, con arreglo a la verdadera doctrina, estas operaciones sensitivas, por ser materiales, son recibidas en el cuerpo o en todo el compuesto por razón de la materia. En cambio, en cuanto estas operaciones se hallan en la parte intelectual, no hay en ellas distinción, a no ser sólo de razón, entre principio principal activo y receptivo, ya que la misma sustancia simple del ángel o del alma ejerce ambas funciones. Pues lo que algunos dicen —que en la misma sustancia se distinguen los dos principios, porque obra por la existencia como acto y recibe por la esencia como potencia—, no sólo supone falsamente la distinción real entre la existencia y la esencia actual, sino que, incluso admitida tal distinción, no es consecuente lo que se afirma; en efecto, supuesta dicha opinión, la existencia no es principio activo, sino condición sin la cual la esencia no obraría; de manera semejante, es condición sin la cual la esencia no recibiría la operación; por su parte, la esencia existente o poseedora de esa condición es principio activo y receptivo de tal operación. Por eso, en el alma de Cristo, si bien —de acuerdo con la sentencia referida— no tiene el ser creado de la existencia, sin embargo el principio principal que realiza la intelección creada no es el ser mismo increado, sino la sustancia de la misma alma según su propio ser esencial.

47. *Si, en las operaciones cognoscitivas, el principio activo es distinto del receptivo.— La intelección es producida no por la especie sola, sino también por el entendimiento.—* En cambio, por lo que respecta al principio próximo y accidental, parece que la razón es distinta según se trate de acciones cognos-

46. Ut autem haec pars et tota conclusio declaretur amplius et probetur, oportebit magis in particulari has actiones immanentes distinguere et quomodo in singulis assertio locum habet declarare. Omnes igitur hae actiones aut ad cognitionem pertinent aut ad appetitum; et esse possunt vel in parte rationali, vel in sensitiva. Rursus in omnibus illis considerari potest vel principium quo principale seu substantiale, vel proximum seu accidentale. In his ergo actionibus quatenus sunt in parte sensitiva facile distingui potest principium quo principale agendi et recipiendi; nam illud est anima, ut ex definitione animae manifestum est; hoc vero est corpus. Nam, iuxta veram doctrinam, hae operationes sensitivae cum materiales sint, recipiuntur in corpore vel in toto composito ratione materiae. Prout vero hae operationes reperiuntur in parte intellectuali, non distinguitur in his principale principium agendi et recipiendi, nisi tantum ratione; nam utrumque munus exercet eadem substantia simplex angeli vel animae. Quod enim quidam aiunt, in ipsamet substantia distingui illa duo, quia agit per esse tamquam per actum et recipit per essentiam tamquam per potentiam, et falso supponit distinctionem in re inter esse et essentiam actualem et, illa etiam admissa, non consequenter dicitur; nam, supposita illa opinione, esse non est ratio agendi, sed est conditio sine qua essentia non ageret; similiter autem est conditio sine qua essentia non reciperet operationem; ipsa autem essentia existens seu habens talem conditionem est principium agendi et recipiendi talem operationem. Unde in anima Christi, etiamsi, iuxta illam sententiam, non habet esse existentiae creatum, nihilominus principium principale eliciendi intellectionem creatam non est ipsum esse increatum, sed substantia ipsius animae secundum proprium esse essentiae.

47. *In cognoscitivis operationibus an ratio agendi a recipiendi distincta.— Intellectionem non sola species, sed intellectus etiam efficit.—* At vero in principio proximo et accidentali alia ratio esse videtur de actionibus cognoscendi quam de actionibus

citivas o apetitivas, tanto de la parte racional como de la sensitiva. Efectivamente, en las acciones de conocimiento siempre o casi siempre hay distinción entre el principio activo y el principio receptivo próximo. La razón consiste en que para realizar esta acción se requiere, además de la facultad vital, una especie que supla al objeto y concurra en su lugar al acto. Así, el principio activo es la potencia en cuanto informada por la especie, mientras que el principio receptivo es la sola potencia, ya que el objeto o su especie no contribuye a la recepción, sino únicamente a la acción; por eso se distinguen de alguna manera el principio próximo activo y el receptivo. Digo *de alguna manera* porque sólo se distinguen como incluyente e incluido, ya que es improbable la opinión de quienes estiman que la especie constituye todo el principio activo y la potencia es solamente el principio receptivo, opinión que Escoto impugna justamente, *In II,* dist. 3, q. 8, aunque no tiene razón al atribuirla a Santo Tomás, que no la insinuó en ningún lugar; y es muy improbable, puesto que el acto vital necesariamente debe proceder de manera activa de la facultad vital intrínseca. Por consiguiente, es cierto que la misma potencia cognoscitiva, en la que se recibe próximamente el acto de conocimiento, es al propio tiempo principio próximo de la producción de dicho acto; pero hay una diferencia: con respecto a la recepción es principio próximo adecuado; no así con respecto a la acción, de la que es principio juntamente con la especie, según la doctrina más probable, acerca de la cual puede consultarse a Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 2; Escoto, *In I,* dist. 3, q. 7; Egidio y el Ferrariense, en los lugares que vamos a citar en seguida.

48. *Distinción entre principio activo y pasivo en la intelección con que el ángel se entiende a sí mismo.*— Unicamente puede presentarse una duda a propósito del acto con que el ángel se ve por su sustancia sin ayuda de especie, de acuerdo con la sentencia más verdadera, aunque otros opinen de otro modo, según veremos después al tratar de las inteligencias; así, pues, esa intelección tiene un mismo principio adecuado de acción y de pasión, que es la sustancia y el entendimiento del ángel. Quizá conteste alguno que ese acto se atribuye al generante o autor de la naturaleza por ser meramente natural e intrínsecamente necesario, desde el primer instante de la creación, para el estado conveniente a la naturaleza. Mas esa atribución no parece que deba extenderse de ese modo cuando se trata de actos vitales propios, sobre todo hablando con rigor físico, ya que en el orden moral puede emplearse con mayor facilidad, según diré poco después. Por tanto, no veo inconveniente en admitirlo, si es preciso, en estos actos, como manifesté en la afirmación y explicaré con más amplitud inmediatamente. Sin embargo, en dicho acto no hay una necesidad tan absoluta, sino que puede comprenderse alguna distinción real entre el principio próximo de acción y el de recepción de tal acto; en efecto, mientras la sustancia del ángel concurre a otras intelecciones de un solo modo —como principio principal—, a ésta de que hablamos concurre de dos modos o por doble título, a saber, en cuanto principio principal y en cuanto objeto y como forma última de su entendimiento en su ser inteligible. En este sentido, el principio próximo de aquel acto no es la sola potencia intelectiva, sino en cuanto constituida —a su manera— en acto primero por su sustancia, que le está unida en calidad de objeto inteligible en acto. En cambio, la potencia próximamente receptiva y todo el principio receptivo de dicho acto es el entendimiento solo; y, desde este punto de vista, la sustancia no ejerce un concurso mayor para aquel acto que para otros. De esta manera, pues, resulta que también en ese acto el principio próximo adecuado de acción y el de recepción se distinguen como incluyente e incluido.

49. *Si el conocimiento del objeto influye efectivamente en la volición.*— A propósito de las acciones del apetito y de la voluntad hay una peculiar dificultad, ya que estas potencias no necesitan especies, y por ello parece que son principios activos y receptivos de sus actos por sus solas entidades. Por eso dicen algunos que el conocimiento del objeto concurre efectivamente a los actos del apetito. Así Soncinas, IX *Metaph.*, q. 10, 11 y 13, opinión de que participan también muchos teólogos, como ampliamente se expone en I-II. Mas, por mi parte, no apruebo esta sentencia; pues pienso que el conocimiento del objeto sólo concurre al acto de apetición como condición necesaria por modo de aplicación del objeto, ya que la voluntad únicamente es movida por la bondad del objeto. En consecuencia, si aquella moción, en cuanto proviene del objeto, no es efectiva, como en realidad no lo es, sino final y metafórica —cosa que ad-

appetendi, tam in rationali parte quam in sensitiva. Nam in actionibus cognoscendi semper aut fere semper distinguitur proximum principium agendi a principio proximo recipiendi. Ratio est quia ad efficiendam hanc actionem praeter facultatem vitalem requiritur species supplens vicem obiecti et loco illius concurrens ad actum. Et ita principium agendi est potentia ut informata specie, principium autem recipiendi est sola potentia, quia obiectum seu species eius non iuvat ad recipiendum, sed solum ad agendum; quare distinguitur aliquo modo principium proximum agendi et recipiendi. Dico autem *aliquo modo,* quia non distinguuntur nisi ut includens et inclusum; est enim improbabilis opinio eorum qui existimant totam rationem agendi esse speciem et potentiam esse solum rationem recipiendi, quam merito impugnat Scotus, In II, dist. 3, q. 8; immerito tamen eam tribuit D. Thomae, qui nullibi eam insinuavit; estque valde improbabilis, quia actus vitae necessario esse debet active ab intrinseca facultate vitali. Certum ergo est eamdem cognoscitivam potentiam, in qua proxime recipitur actus cognoscendi, esse simul principium proximum efficiendi eumdem actum; differt tamen, quia recipiendi est adaequatum principium proximum, non tamen agendi, sed simul cum specie, iuxta probabiliorem doctrinam, de qua videri potest Capreolus, In II, dist. 3, q. 2; et Scot., In I, dist. 3, q. 7; Aegid. et Ferrar., locis statim citandis.

48. *In intellectione qua se angelus intelligit, quae distincta ratio agendi ac recipiendi.*— Solum afferri potest instantia de actu illo, quo angelus se videt absque iuvamine speciei per suam substantiam, iuxta veriorem sententiam, licet alii aliter sentiant, ut infra videbimus tractando de intelligentiis; intellectio ergo illa idem habet adaequatum principium agendi et recipiendi, nimirum, substantiam et intellectum angeli. Fortasse quis respondeat illum actum tribui generanti seu auctori naturae, eo quod mere naturalis sit et ad convenientem naturae statum a primo instanti creationis ab intrinseco necessarius. Sed haec attributio in propriis actibus vitalibus non videtur adeo extendenda, praesertim loquendo in rigore physico, nam moraliter facilius potest usurpari, ut paulo post dicam. Itaque non censeo inconveniens illud admittere in his actibus, si necesse sit, ut in assertione significavi et statim magis declarabitur. In illo tamen actu non est tam absoluta necessitas, sed aliqua distinctio in re intelligi potest inter principium proximum efficiendi et recipiendi illum actum; nam cum substantia angeli ad alias intellectiones uno tantum modo concurrat, scilicet ut principium principale, ad illam concurrit duplici modo seu titulo, scilicet, ut principale principium et ut obiectum ac veluti ultima forma sui intellectus in esse intelligibili. Atque ita principium proximum illius actus non est sola potentia intellectiva, sed ut constituta suo modo in actu primo per suam substantiam sibi coniunctam in ratione obiecti intelligibilis actu. Potentia vero proxime receptiva ac tota ratio recipiendi illum actum est solus intellectus; neque sub hac ratione habet substantia maiorem concursum ad illum actum quam ad alios. Ita ergo fit ut etiam in eo actu adaequatum principium proximum agendi et recipiendi distinguantur ut includens et inclusum.

49. *Obiecti cognitio an effective influat in volitionem.*— De actionibus vero appetitus et voluntatis specialis est difficultas, quia hae potentiae non indigent speciebus, et ita videntur per suas solas entitates esse principia agendi et recipiendi suos actus. Propterea dicunt aliqui ad actus appetitus concurrere effective cognitionem obiecti. Ita Soncinas, IX Metaph., q. 10, 11 et 13, quod etiam multi theologi tenent, ut latius traditur in I-II. Haec tamen sententia mihi non probatur; existimo enim notitiam obiecti solum concurrere ad actum appetitionis ut conditionem necessariam per modum applicationis obiecti, quia voluntas non movetur nisi a bonitate obiecti. Quapropter, si motio illa, ut est ab obiecto, non est effec-

mite también Soncinas en el lugar antes citado, q. 12, y otros—, en cuanto procede del conocimiento no tiene por qué ser efectiva, ya que, una vez presentado el objeto bueno, el apetito no necesita de un agente extrínseco para tender hacia él, sino que puede tender en virtud de una inclinación natural, o es más bien el alma, en cuanto viviente, la que tiende a través de ella.

50. *Si la apetición del fin debe atribuirse al generante.*— Afirman otros que la apetición del fin, aun cuando sea realizada por la voluntad sola, debe atribuirse al generante o autor de la naturaleza, mientras que la apetición de los medios no es producida por la voluntad sola, sino mediante la apetición del fin, pero que es recibida en la voluntad sola, y desde este punto de vista se distinguen en dicho acto el principio activo y el pasivo. En efecto, o los principios internos son realmente distintos de alguna manera o, al menos —si no se distinguen en el mismo agente próximo—, la acción se atribuye a un agente extrínseco. Así piensan sobre la intención del fin los tomistas, Cayetano, I-II, q. 9, a. 4; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 89, lugar en que Santo Tomás expresa lo mismo; y Capréolo, *In II*, dist. 25; en el mismo pasaje, Egidio, q. 5. Mas, aunque tal atribución pueda sostenerse según una cierta consideración moral, ya que el hombre no se mueve moralmente en su intención del fin en cuanto tal de igual manera que en la deliberación y elección de los medios —asunto que tratamos en otro lugar—, no obstante, atendiendo a la eficiencia real no parece que deba aprobarse, como tampoco ha de negarse que es el hombre mismo quien por su propia virtud, y no como instrumento de otro, realiza la intención del fin, sobre todo en los actos contenidos dentro del orden natural, que la voluntad realiza por su propia virtud y con solo el concurso general; por consiguiente, esta acción no puede atribuirse a Dios en mayor medida que la acción de calentar del fuego. Principalmente porque no sólo es una acción vital, sino que en muchas ocasiones es, además, libre, por lo cual no es producida, en manera alguna, por resultancia natural ni es debida en atención al estado connatural que la cosa exige en el instante de su generación.

tiva, ut revera non est, sed finalis et metaphorica, quod etiam Soncinas fatetur supra, q. 12, et alii, ut est a cognitione non est cur sit effectiva, quia praesentato obiecto bono non indiget appetitus extrinseco agente ut feratur in illud, sed ex naturali inclinatione ferri potest, seu potius anima, ut[1] vivens per illam.

50. *Finis appetitio an generanti tribuenda.*— Alii dicunt appetitionem finis, quamvis a sola voluntate fiat, esse tamen tribuendam generanti seu auctori naturae, appetitionem autem mediorum non fieri a voluntate sola, sed mediante appetitione finis, recipi autem in sola voluntate, atque hac ratione distingui in hoc actu principium agendi et recipiendi. Nam vel ipsa principia interna distincta sunt in re aliquo modo, vel certe, si in ipso agente proximo non distinguuntur, actio tribuitur extrinseco agenti. Ita sentiunt de intentione finis thomistae, Caiet., I-II, q. 9, a. 4; Ferrar., III cont. Gent., c. 89, ubi D. Thomas id significat; et Capreol., In II, dist. 25; et ibidem Aegid., q. 5. Sed licet haec attributio secundum quamdam moralem considerationem sustineri possit, eo quod homo non ita se movet moraliter in intentione finis ut sic sicut in consultatione et electione mediorum, de quo alias, tamen quoad realem efficientiam non videtur probanda neque negandum quin homo ipse sit qui propria virtute, et non ut instrumentum alterius, efficit intentionem finis; maxime in actibus contentis intra ordinem naturae, quos voluntas propria virtute elicit cum solo concursu generali; non ergo potest haec actio magis tribui Deo quam calefactio ignis. Praesertim quia non solum est actio vitalis, sed etiam saepe est libera, unde nullo modo fit per naturalem resultantiam neque est debita secundum illum connaturalem statum quem res postulat in instanti suae generationis.

[1] La sustitución de «ut» por «aut», que se encuentra en algunas ediciones, obligaría a traducir de la siguiente manera: «o es más bien el alma, o el viviente mediante ella». (N. de los EE.)

51. Por eso tienen razón Escoto, *In II*, dist. 25, y Enrique, *Quodl. IX*, q. 5, y otros al negar que aquel acto deba atribuirse al generante. Lo mismo hay que decir de otros muchos actos simples que la voluntad realiza por sí, sin otro acto anterior, como son el deseo o la complacencia, o el simple amor de algún bien conocido. Además, aquel razonamiento no tiene lugar en el caso del apetito sensitivo, que no obra formalmente por un fin y, por tanto, en él no se da propiamente una elección que proceda de la intención del fin como de su principio activo próximo, sino que todos los actos apetitivos proceden próximamente de la misma inclinación natural de dicho apetito; por consiguiente, o hay que decir que todos los actos de este apetito se atribuyen al generante, lo cual es ridículo, o al menos hay que reconocer que una potencia totalmente idéntica es por sí misma principio próximo activo y pasivo de tal acto. Así lo conceden Escoto, Enrique y otros arriba citados, y ampliamente Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 1. Y no entiendo qué inconveniente se siga de ello para que, con el fin de evitarlo, Soncinas, Iavello y otros traten tan escrupulosamente de encontrar en toda potencia activa y pasiva algún coprincipio de acción, y no de recepción, y, por lo mismo, recurran a la eficiencia del conocimiento con respecto al amor; pero si no hay otras razones que pongan de manifiesto la necesidad de esta eficiencia, no es legítimo afirmarla por el motivo indicado. En efecto, el único inconveniente que ellos aducen es que una misma cosa sería, bajo un mismo aspecto, agente y paciente y, por tanto, estaría en potencia y en acto desde un mismo punto de vista, lo cual implica contradicción. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo dicho más arriba y se entienden los términos, este inconveniente resulta nulo; porque no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman: que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal. Consiguientemente, asi como por un acto realmente idéntico se constituye una

51. Quapropter merito Scotus, In II, dist. 25, et Henricus, Quodl. IX, q. 5, et alii, negant illum actum esse tribuendum generanti. Idemque dicendum est de multis aliis simplicibus actibus quos voluntas elicit ex se sine alio priori actu, ut est desiderium aut complacentia, vel simplex amor alicuius boni cogniti. Accedit quod discursus ille non habet locum in appetitu sensitivo, qui non operatur propter finem formaliter; unde in eo non est electio proprie, quae ex intentione finis, ut ex proxima ratione agendi, procedat, sed omnes actus appetendi proxime procedunt ex ipsa naturali inclinatione talis appetitus; ergo vel dicendum est omnes actus huius appetitus tribui generanti, quod est ridiculum vel certe fatendum est eamdem omnino potentiam per seipsam esse principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Atque ita concedunt Scotus, Henricus et alii supra citati, et late Antonius Andr., IX Metaph., q. 1. Nec video quid incommodi inde sequatur, ut propter illud vitandum Soncinas, Iavellus et alii tam scrupulose inquirant in omni potentia agente et recipiente aliquod comprincipium agendi et non recipiendi, ideoque confugiant ad efficientiam notitiae respectu amoris; quae si aliis rationibus non ostenditur necessaria, ob hanc causam immerito asseritur. Nullum enim aliud incommodum ipsi afferunt, nisi quod idem secundum idem esset agens et patiens, et consequenter secundum idem esset in potentia et in actu, quae est implicatio contradictionis. Hoc vero inconveniens, si superius dicta considerentur et termini intelligantur, nullum est; nam eamdem facultatem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum immanentem nulla est repugnantia, quia actus primus non includit formaliter secundum, sed virtutem ad eliciendum illum, quam potest habere eadem facultas quae est potentia receptiva eiusdem actus; estque hoc consentaneum naturae talis actus, cum sit immanens; et hoc est quod alii dicunt, eamdem, scilicet, facultatem esse posse simul in actu virtuali et in potentia formali. Unde, sicut eodem actu secundum rem constituitur res actu

cosa en agente y paciente en acto, y así como una misma cosa es acción y pasión según diversas relaciones, de igual manera un supuesto puede, por una facultad realmente idéntica, constituirse en principio activo y pasivo en potencia; por ello, en este sentido no hay inconveniente en que una misma realidad se constituya en agente y paciente bajo un mismo aspecto, siempre que se entienda de manera proporcional —es decir, ambas cosas en potencia o ambas cosas en acto—, y la expresión *bajo un mismo aspecto* se limite a reduplicar o designar una misma realidad, pero no una misma relación o una misma razón formal concebida y precisa por operación de la mente.

Corolarios de la doctrina anterior y solución formal de la cuestión

52. Para dar una respuesta formal y universal a la cuestión planteada, de las consideraciones hechas hasta ahora se sigue, en primer lugar, que no pertenece al concepto o a las exigencias de la causa agente, en cuanto tal, el ser un supuesto distinto de la paciente. Esto se dio por sabido y se demostró ya al principio, y consta con bastante evidencia por todo el razonamiento desarrollado. Por tanto, si en algunos casos resulta necesaria esa distinción, ello no proviene de la razón general de causa eficiente, sino de la razón peculiar de tal causa. Así, por ejemplo, en la eficiencia por generación sustancial es necesaria la distinción suposital (por llamarla de este modo) entre el agente y el paciente, ya que es preciso que difieran en su ser absoluto y en sus formas sustanciales; igual distinción ha de darse necesariamente entre cualquier generante y generado, ya que un mismo supuesto no puede generarse a sí mismo, porque para que genere es necesario suponerlo. Pero en orden a la nutrición o al acrecentamiento sustancial, si se considera al paciente en el comienzo de su acción o alteración, también debe ser un supuesto distinto, ya que es preciso que sea una sustancia desemejante; en cambio, en el mismo instante del crecimiento no es ya un supuesto distinto, sino una nueva parte del mismo supuesto, porque mediante dicha acción se convierte en el sujeto preexistente y se une a él. Por el contrario, la causa que es eficiente mediante una acción o moción accidental,

agens et recipiens, et sicut eadem res est actio et passio secundum diversas habitudines, ita eadem facultate secundum rem potest suppositum constitui in ratione agentis et patientis in potentia; quare in hoc sensu non est inconveniens quod idem secundum idem constituatur agens et patiens, si cum proportione sumatur, id est, utrumque in potentia vel utrumque in actu, et illud *secundum idem* tantum reduplicet vel designet eamdem rem, non vero eamdem habitudinem seu eamdem rationem formalem conceptam ac praecisam mentis operatione.

Corollaria superioris doctrinae et formalis quaestionis resolutio

52. Ex his quae hactenus diximus, ut quaestioni propositae formaliter et universe respondeamus, sequitur primo non esse de ratione aut necessitate causae agentis, ut sic, quod distinguatur supposito a patiente. Hoc iam in principio suppositum est et probatum, et ex toto discursu facto evidentius constat. Unde, si in aliquibus necessaria est talis distinctio, id non provenit ex generali ratione causae efficientis, sed ex speciali ratione talis causae. Ut, verbi gratia, in efficientia per substantialem generationem necessaria est suppositalis distinctio (ut ita dicam) inter agens et patiens, quia necesse est ut differant in esse simpliciter et in substantialibus formis; eademque distinctio necessaria est inter quodcumque generans et genitum, quia idem suppositum non potest generare seipsum, eo quod ad generandum necessario supponatur. At vero ad nutritionem seu ad substantialem aggenerationem [1], si consideretur patiens in initio actionis seu alterationis, etiam esse debet suppositum distinctum, quia necesse est ut sit substantia dissimilis, in ipso autem instanti aggenerationis non est iam suppositum distinctum, sed nova pars eiusdem suppositi, quia per illam actionem convertitur et unitur praeexistenti supposito. Causa vero efficiens per accidentalem actionem vel motionem, in rebus inanimatis solet esse sup-

[1] Cfr. nota 1, pág. 157. (N. de los EE.)

en las cosas inanimadas suele ser supositalmente distinta, sobre todo cuando el paciente se mueve de manera esencial y primaria, esto es, en todas sus partes; sin embargo, ello no proviene de una exigencia de la causa eficiente en cuanto tal, sino de la imperfección y condición propia de las cosas inanimadas, según queda explicado. De modo semejante, conviene advertir que esto debe entenderse referido a la causa particular e inmediata; pues si se trata de la causa primera y universal, es claro que debe ser supositalmente distinta del efecto y del sujeto paciente, si obra mediante mutación, ya que por ser acto puro no puede operar sobre sí misma. Análogamente, si la causa es accidental y remota, o sea, que produjo una causa próxima y le confirió facultad operativa, entonces también será un supuesto distinto, porque se supone que produjo sustancialmente dicha causa próxima. En consecuencia, aunque el principio aristotélico *todo lo que se mueve es movido por otro,* entendido de un motor próximo y *per se,* no se verifique siempre de otro supuesto, no obstante, si se le entiende referido indistintamente a algún motor —próximo o remoto, particular o universal—, siempre se descubrirá que cualquier móvil es movido por algún supuesto distinto, o (para emplear términos metafísicos) que cualquier paciente recibe algo de algún eficiente supositalmente distinto. Ahora bien, esto no puede demostrarse por un medio puramente físico, sino por uno metafísico, a saber, que ninguna causa agente particular tiene por sí la virtud activa, sino por otro supuesto, como tampoco puede obrar por sí sin concurso de una causa superior, según resultará claro por lo que diremos acerca de Dios y de la causa primera.

53. *Consecuencia de lo dicho.*— En segundo lugar, de lo dicho se sigue que no pertenece al concepto o a las exigencias de la causa eficiente en cuanto tal el distinguirse de la paciente según diversas partes sustanciales, ya sean esenciales o integrales, sino que, en aquellos agentes en que se da, esa necesidad proviene de alguna razón peculiar, no en virtud de la eficiencia como tal. Todo esto resulta claro por lo dicho; efectivamente, la primera parte ha quedado demostrada en las concluciones tercera y cuarta, y las restantes en las anteriores. Pues el hecho de que en los vivientes materiales se requiera distinción de partes integrantes para moverse con una primera acción vital, que procede por nutrición,

posito distincta, maxime quando patiens movetur per se primo, id est, secundum omnem suam partem; tamen id non provenit ex necessitate causae efficientis ut sic, sed ex imperfectione et propria conditione rerum inanimatarum, ut declaratum est. Similiter observare oportet hoc esse intelligendum de causa particulari et per se; nam si sit sermo de causa prima et universali, clarum est debere esse supposito distinctam ab effectu et a subiecto patiente, si per mutationem agat, quia non potest agere in seipsam, eo quod purus actus sit. Et similiter, si causa sit per accidens et remota, id est, quae produxit proximam causam eique dedit virtutem agendi, sic etiam erit suppositum distinctum, quia supponitur substantialiter produxisse causam proximam. Unde axioma illud Aristotelis: *Omne quod movetur ab alio movetur,* quamvis intellectum de proximo movente et per se non semper verificetur de alio supposito, tamen indifferenter intellectum de aliquo movente, sive proximo sive remoto, particulari aut universali, semper invenietur quodlibet mobile moveri ab aliquo supposito distincto, vel (ut terminis metaphysicis utamur) quodlibet patiens pati ab aliquo efficienti suppositaliter distincto. Hoc tamen demonstrari non potest per medium pure physicum, sed per metaphysicum, scilicet, quia nulla causa agens particularis habet a se virtutem agendi, sed ab alio supposito, neque etiam potest per se agere sine concursu superioris causae, ut infra constabit ex his quae de Deo et prima causa dicemus.

53. *Ex dictis illatio.*— Secundo sequitur ex dictis non esse de ratione aut necessitate causae efficientis ut sic quod distinguatur a patiente secundum diversas partes substantiales, sive essentiales sive integrales, sed in agentibus in quibus haec necessitas reperitur, id provenire ex peculiari aliqua ratione, non ex vi efficientiae ut sic. Haec omnia constant ex dictis; nam prior pars in tertia et quarta conclusione demonstrata est, reliquae in superioribus. Quod enim in viventibus materialibus requiratur distinctio partium integrantium ad se movendum prima actione vitali, quae est per nutritionem,

proviene, en primer lugar, del concepto de alteración material, que se da en ese caso, y con areglo a la cual una cosa no puede obrar sobre sí misma, ni una cosa semejante sobre otra semejante, según se dice en I *De Generat.*, text. 48; la razón de ello se ha declarado en las afirmaciones primera y segunda; en segundo lugar, proviene del acrecentamiento sustancial, ya que una parte no puede formarse sustancialmente a sí misma, como es evidente de suyo. En tercer lugar, proviene de que para el verdadero aumento es preciso que se añada a la cantidad preexistente una nueva, ya que una parte no puede aumentarse a sí misma por su sola cantidad. Consiguientemente, atendido el modo según el cual puede darse en las cosas inanimadas un aumento imperfecto por yuxtaposición, es preciso que la acción se realice según diversas partes. Lo mismo ocurre con la alteración, en el caso de que una cosa inanimada se altere a sí misma de tal modo que la acción se atribuya a ella; porque sólo puede darse según diversas partes, si están desigualmente afectadas, lo cual es accidental en tales cosas. Además, el que en los animales que se mueven localmente suceda esto por distinción entre parte integrante motriz y movida no proviene del concepto de eficiente o motor en cuanto tal, sino de que tal eficiente y tal viviente es imperfecto y, por tanto, no participa del poder intrínseco y natural de moverse todo de manera esencial y primaria, lo cual, a su vez, quizá proviene de la materialidad del mismo cuerpo, que no puede ser movido de esa manera por el alma, sino por partes y mediante diversos órganos o instrumentos. Sin embargo, de aquí resulta probable que no repugne a este viviente el poder mover alguna parte integrante de su cuerpo de manera esencial y primaria, es decir, no mediante otra parte integrante anterior, sino por sí misma. No obstante, en esa misma parte —y, de modo general, en todo agente material— se distinguirán los principios esenciales de acción y de pasión, lo cual no proviene del concepto preciso de causa eficiente particular en cuanto tal, sino de la particular imperfección de la sustancia material, que no es activa en su totalidad, sino únicamente por razón de la forma.

54. Se sigue, en tercer lugar, de lo dicho que no pertenece al concepto de causa eficiente en cuanto tal el que el principio activo y el pasivo sean realmente distintos, ya en el sujeto, ya en la entidad íntegra o parcial, sino que siempre

provenit primo ex ratione alterationis materialis quae ibi intervenit, secundum quam non potest idem agere in seipsum, nec simile in simile, ut dicitur I de Generat., text. 48, eiusque ratio in prima et secunda assertione declarata est; provenit secundo ex aggeneratione substantiali; non enim potest eadem pars seipsam substantialiter formare, ut per se constat. Tertio, provenit ex eo quod ad verum augmentum necesse est novam quantitatem addi praeexistenti, quia non potest eadem pars per suam solam quantitatem augere seipsam. Unde, eo modo quo in rebus inanimatis potest inveniri augmentum imperfectum per iuxtapositionem, necesse est ut secundum diversas partes fiat actio. Idemque est de alteratione, si contingat rem inanimatam alterare seipsam ita ut ei tribuatur actio; solum enim accidere potest secundum diversas partes, si contingat esse inaequaliter affectas, quod est per accidens in huiusmodi rebus. Rursus, quod in animalibus se moventibus localiter id fiat per distinctionem partis integrantis moventis et motae, non provenit ex ratione efficientis aut moventis ut sic, sed ex eo quod tale efficiens et tale vivens est imperfectum, et ideo non participat intrinsecam et naturalem vim ad movendum se totum per se primo, quod fortasse etiam provenit ex materialitate ipsius corporis, quod non potest ita moveri ab anima, sed per partes et diversa organa seu instrumenta. Hinc tamen fit probabile non repugnare huic viventi quod aliquam sui corporis partem integrantem possit per se primo movere, id est, non per aliam priorem partem integrantem, sed per seipsam. Tamen in illamet parte, et in universum in omni agente materiali, distinguentur essentialia principia agendi et patiendi, quod non provenit ex praecisa ratione efficientis causae particularis ut sic, sed ex particulari imperfectione substantiae materialis, quae non est activa secundum se totam, sed tantum ratione formae.

54. Tertio sequitur ex dictis non esse de ratione causae efficientis ut sic ut ratio agendi et patiendi sint in re distinctae, vel subiecto vel entitate integra aut partiali,

que se da ese caso (que es frecuente) proviene de alguna razón particular. Todo esto resulta también patente por lo dicho; porque a veces falta esta condición; luego no es esencial y universalmente necesaria por razón de la eficiencia. Así, pues, el que haya distinción de sujeto entre el principio activo y el pasivo sólo es necesario cuando la acción ha de ejercerse por un supuesto distinto o mediante partes realmente distintas, y de ahí se deriva tal necesidad. Ciertamente, esta necesidad es universal en el caso de la acción unívoca, en virtud del principio de que *una misma cosa no puede estar simultáneamente en acto y en potencia*. En cambio, cuando se trata de una acción equívoca, no se aplica tan universalmente dicho principio, ni ningún otro que sea universal, y por ello, en las diversas causas procede de diversos principios, según queda explicado. Además, el que esos principios activo y pasivo deban ser realmente distintos en toda su entidad, aun cuando suceda que se encuentran en el mismo sujeto y en la misma parte integral de éste, o proviene de que tales principios son sustanciales y propios de las cosas materiales —a saber, la materia y la forma—, o, al menos, si son principios accidentales, en especial aquel que es principio activo, ello proviene de que la acción no es inmanente, sino transeúnte según su género, como es manifiesto en el movimiento del grave, en cuanto la gravedad se considera como principio activo de dicho movimiento. Lo mismo ocurre, *a fortiori*, en el movimiento del corazón y, más claramente, en el movimiento del ángel que se mueve a sí mismo. Además, el que el principio próximo de acción y el de pasión, no siendo distintos en el sujeto ni en la entidad íntegra, difieran al menos en alguna realidad implicada por el principio activo y no por el pasivo en cuanto tal, se da en algunos agentes que obran con acción inmanente, pero no tiene su origen en el concepto común de agente en cuanto tal, como resulta claro por lo dicho, ni tampoco en el concepto común de acción inmanente en cuanto tal, ya que no hay razón alguna para que la acción inmanente en cuanto tal exija esa distinción; más aún, en cierto modo será más inmanente si permanece en el principio totalmente idéntico que la realiza próximamente. Así, pues, proviene del hecho de que tal acción es realizada mediante cierta asimilación, por lo cual requiere, además de la facultad intrínseca, un principio propio de esa asimilación. Y así se llega a la conclusión de que,

sed quotiescumque id reperitur (quod est frequens) provenit ex aliqua particulari ratione. Hoc etiam totum patet ex dictis; nam haec conditio interdum deest; ergo non est per se et universaliter necessaria ex vi efficientiae. Igitur, quod ratio agendi et patiendi subiecto distinguantur, ibi solum necessarium est ubi actio vel a supposito distincto, vel per partes realiter distinctas exercenda est, et inde provenit illa necessitas. Quae quidem necessitas universalis est in actione univoca, ex illo principio quod *idem non possit simul esse in actu et potentia.* In actione autem aequivoca non ita universaliter urget illud principium, neque aliud quod universale sit, et ideo in diversis causis ex diversis principiis oritur, ut explicatum est. Rursus, quod illa principia agendi et patiendi debeant esse re distincta in tota sua entitate, etiamsi contingat esse in eodem subiecto et in eadem parte integrali eius, vel ex eo provenit quod principia illa sunt substantialia et propria rerum materialium, nimirum, materia et forma, vel certe, si sint accidentalia principia, praesertim illud quod est ratio agendi, id provenit ex eo quod actio non est immanens, sed ex suo genere est transiens, ut patet in motu gravis, quatenus gravitas consideratur ut principium activum eius. Et idem a fortiori est in motu cordis, et clarius in motu angeli se moventis. Praeterea, quod principium proximum agendi et patiendi, cum nec subiecto nec entitate integra distinguuntur, saltem differant in re aliqua quam includit principium agendi et non patiendi ut sic, invenitur in quibusdam agentibus actione immanenti, non tamen provenit ex communi ratione agentis ut sic, ut ex dictis constat, neque etiam ex communi ratione actionis immanentis ut sic, quia nulla est ratio cur actio immanens ut sic illam distinctionem postulet, immo quodammodo magis erit immanens, si in eodem omnino principio maneat a quo proxime elicitur. Provenit ergo ex eo quod talis actio fit per quamdam assimilationem, et ideo requirit ultra intrinsecam facultatem, principium

en la acción inmanente que no exige semejante asimilación ni requiere —por otra condición suya particular— un principio que coadyuve por modo de eficiente, sino sólo que concurra en calidad de fin o forma extrínseca, con respecto a esa acción —repito— no es preciso que el principio activo se distinga del pasivo también en la entidad parcial. Y, en realidad, este modo de obrar es muy congruente con la voluntad, no sólo por la libertad de ésta, sino también por el concepto común de apetito, al que pertenece poder tender, en virtud de su sola inclinación y eficacia, al objeto que le ha sido propuesto. Ahora podría considerarse alguna diversidad en el principio activo y receptivo del acto del apetito; porque —según dije arriba— al acto vital concurren efectiva e inmediatamente en su orden no sólo la potencia, sino también la forma sustancial; en cambio, parece que a la recepción del acto concurre próxima e inmediatamente la potencia sola. Mas esta diferencia es, por una parte, incierta; pues es posible que el accidente, y sobre todo el acto vital, llegue por inhesión no sólo hasta la potencia accidental, sino también hasta la misma sustancia. Por otra parte, dígase lo que se diga sobre esto atendiendo a otras razones, si se tiene en cuenta el motivo presente, no es necesario, pues en verdad no hay inconveniente alguno en que una misma facultad, que es principio próximo receptivo de un acto inmanente, se constituya suficientemente por sí misma en acto primero como suficiente principio próximo efectivo del mismo acto.

55. *Primera objeción en contra de lo que precede.— Segunda.—* No deja, empero, de haber algunas objeciones contra la última parte de esta solución. La primera y principal está tomada de Aristóteles, IX de la *Metafísica,* texto 2, donde dice que *la potencia activa es principio de transmutación en otro en cuanto es otro;* es, por tanto, contradictorio que la potencia activa sea de manera adecuada principio de su propia transmutación. Por eso añade inmediatamente que *la potencia pasiva es principio de mutación pasiva procedente de otro en cuanto es otro.* Y en V de la *Metafísica,* c. 11, texto 17, define de igual modo la potencia activa y la pasiva; luego, en virtud del concepto preciso de agente y de paciente se requiere distinción entre ellos, al menos en cuanto a los principios

proprium talis assimilationis. Atque ita relinquitur ut in actione immanenti quae illam assimilationem non requirit, neque ex alia particulari conditione sua postulat aliquod principium coadiuvans per modum efficientis, sed solum concurrens in genere finis aut formae extrinsecae, respectu (inquam) talis actionis non oporteat principium agendi esse in partiali etiam entitate distinctum a principio recipiendi. Et est sane hic modus agendi satis consentaneus voluntati, tum ob libertatem eius, tum ob communem rationem appetitus, ad quem spectat ut ex sola sua inclinatione et efficacitate ferri possit in subiectum sibi propositum. Posset autem hic considerari nonnulla diversitas in principio agendi et recipiendi actum appetitus; nam, ut supra dixi, ad actum vitae concurrunt effective et immediate in suo ordine non tantum potentia, sed etiam substantialis forma; at vero ad recipiendum actum proxime et immediate videtur concurrere sola potentia. Sed haec differentia et est incerta; nam fortasse accidens, et maxime actus vitalis, non solum attingit inhaerendo potentiam accidentalem, sed etiam ipsam substantiam. Et quidquid in hoc asseratur propter alias rationes, propter praesentem causam non est necessarium, quia revera nullum est inconveniens quod eadem facultas quae est proximum principium suscipiendi actum immanentem sit per seipsam sufficienter constituta in actu primo tamquam sufficiens principium proximum effectivum eiusdem actus.

55. *Contra praedicta obiectio prima.— Secunda.—* Non desunt tamen nonnullae obiectiones contra ultimam partem huius resolutionis. Prima ac praecipua sumitur ex Aristotel., IX Metaph., text. 2, ubi dicit *potentiam activam esse principium transmutationis in alio, ut aliud est;* ergo repugnat potentiam activam adaequate esse principium transmutandi seipsam. Unde statim subdit *potentiam patiendi esse principium mutationis passivae ab alio in quantum aliud est.* Et V Metaph., c. 11, text. 17, eodem modo definit potentiam agentem et patientem; ergo ex praecisa ratione agentis et patientis requiritur distinctio inter ea, saltem quoad principia agendi et patiendi

de acción y de pasión. Por ello Aristóteles, en *De Generat.,* c. 7, considera muy absurdo el que una cosa sea paciente de sí misma. Y en I de la *Metafísica,* c. 3, establece este principio: *tampoco el sujeto produce su propia mutación;* y dice que éste fue el origen de descubrir la causa eficiente como distinta de la material. La segunda objeción, bastante común, consiste en que una cosa no puede referirse realmente a sí misma; pero la causa eficiente se refiere realmente al efecto; luego una cosa no puede obrar realmente sobre sí misma. Y se confirma porque si se encuentra simultáneamente en potencia activa y receptiva según una misma realidad, ¿por qué no está siempre inmutándose? En segundo lugar, se confirma porque el agente debe aproximarse al paciente; pero una cosa no puede aproximarse a sí misma bajo un mismo aspecto.

56. *Se explican las definiciones que Aristóteles dio de potencia activa y pasiva.— Entre el efecto y la causa se da una relación fundada en la acción.— Por qué las potencias activas cesan a veces en la operación actual.—* A los textos de Aristóteles puede responderse, en primer lugar, que en estas definiciones habla de la potencia puramente activa y de la puramente pasiva; pero, además de éstas, se dan algunas potencias que son a la vez activas y pasivas, en las cuales tiene aplicación la doctrina dada, cuando son completamente activas de sus actos. Por eso se dice, en segundo lugar, que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* explicó más esto al decir que *la potencia activa es principio de mutación en otro o en cuanto es otro.* Y de esta manera cabe decir que la voluntad, en cuanto realiza su acto, es principio de obrar en sí misma, no en cuanto es activa, sino en cuanto se halla en potencia. Sin embargo, tengo por más cierto que Aristóteles se refirió a las transmutaciones físicas, que se llevan a cabo por acción transeúnte, según expondré con mayor amplitud después, al tratar de la potencia como especie de la cualidad. Acerca de la misma mutación habla Aristóteles en I *De Generat.;* porque en ese lugar trata de aquella mutación que tiende a la generación y a la corrupción. De manera semejante se expresa en I de la *Metafísica,* donde dice en general cómo es evidente que la causa material y la eficiente, en las generaciones y mutaciones físicas, no concurren para constituir una misma causa. A la primera razón se responde que la relación real no se da

Unde Aristoteles, de Gener., c. 7, magnum absurdum existimat quod idem a seipso patiatur. Et I Metaph., c. 3, hoc ponit principium: *Neque id quod subiicitur suam ipsius mutationem efficit;* et hoc dicit fuisse initium inveniendi causam efficientem distinctam a materiali. Secunda obiectio et vulgaris est, quia idem non potest referri realiter ad seipsum; sed causa efficiens refertur realiter ad effectum; ergo non potest idem secundum rem agere in seipsum. Et confirmatur, nam si secundum eamdem rem est simul in potentia activa et receptiva, cur non semper se immutat? Confirmatur secundo, quia agens debet approximari passo; idem autem non potest sibi ipsi secundum idem approximari.

56. *Potentiae activae et passivae ab Aristotele traditae definitiones explicantur.— Relatio fundata in actione, inter effectum et causam intercedit.— Potentiae activae cur ab actuali operatione cessent aliquando.—* Ad loca Aristotelis responderi potest primo, in illis definitionibus loqui de potentia pure activa et pure passiva, praeter eas vero dari quasdam potentias simul activas et passivas, de quibus procedit doctrina data quando sunt complete activae suorum actuum. Unde secundo dicitur Aristotelem, lib. V Metaph., idem magis declarasse, cum dixit *potentiam activam esse mutationis principium in alio aut quatenus aliud est.* Et hoc modo dici potest voluntas, quatenus efficit suum actum, esse principium agendi in se, non quatenus activa est, sed quatenus est in potentia. Verius autem existimo Aristotelem esse locutum de transmutationibus physicis, quae per actionem transeuntem fiunt, ut latius infra ostendam tractando de potentia prout est species qualitatis. Et de eadem mutatione loquitur Arist., in I de Gener.; disputat enim ibi de illa mutatione quae ad generationem et corruptionem tendit. Similiter loquitur in I Metaph., ubi in universali loquitur quomodo est evidens materiam et efficiens in generationibus et mutationibus physicis non concurrere in eamdem causam. Ad primam rationem respondetur relatio-

entre el agente y el paciente, sino entre el agente y el efecto; de este modo, aunque alguna potencia obre sobre sí misma, a pesar de ello produce un efecto distinto de sí, siendo posible que entre dicho efecto y ella se dé una relación real. A la primera confirmación se responde que si la potencia obra naturalmente, no por eso obra siempre, ya que no siempre se le aplica el objeto, del que tiene necesidad, no como coagente, sino en otro orden de causa final o formal extrínseca; así, el fuego no puede obrar sin combustible, no porque necesite de éste como de coagente, sino porque lo necesita como materia. En cambio, si la causa es libre, aun cuando se hayan aplicado todos los requisitos, puede no obrar, por la sola virtud de su perfección natural. A la segunda confirmación se responde que la identidad constituye una proximidad suma o muy eminente si, por otra parte, no falta el poder para obrar y la capacidad para recibir.

SECCION VIII

SI LA CAUSA EFICIENTE, PARA PODER OBRAR, DEBE ESTAR UNIDA SIMULTÁNEAMENTE O APROXIMADA AL PACIENTE

1. Aristóteles trata *ex professo* esta cuestión sobre los movimientos físicos, en el VII de la *Física*, c. 2; la cuestión, empero, es más universal y propiamente metafísica, ya que abarca toda causa eficiente. De ahí que los teólogos acostumbren a tratarla tanto a propósito de Dios, en I, q. 8, e *In I*, dist. 37, como acerca de los ángeles, en I, q. 52; *In I*, dist. 37, e *In II*, dist. 2; sin embargo, nosotros estudiamos ahora las causas finitas, ya que de Dios nos ocuparemos posteriormente. La cuestión se trata con referencia a la acción transeúnte por la que una cosa obra sobre otra; porque en el caso de la acción inmanente, y siempre que una cosa opera sobre sí misma de modo esencial y primario, es decir, según una misma parte, es claro que el agente no puede encontrarse a distancia

nem realem non esse inter agens et passum, sed inter agens et effectum; et hoc modo, etiamsi aliqua potentia agat in seipsam, agit tamen effectum distinctum a se, inter quem et ipsam potest esse relatio realis. Ad primam confirmationem respondetur si potentia naturaliter agat, ideo non semper agere, quia non semper habet obiectum applicatum, quo indiget non ut coefficiente, sed in alio genere causae finalis vel formalis extrinsecae; sicut ignis non potest agere sine combustibili, non quia illo indigeat ut coefficiente, sed ut materia. Si autem causa sit libera, etiamsi reliqua omnia sint applicata, potest non agere solum ex naturali perfectione sua. Ad secundam confirmationem respondetur identitatem esse summam vel eminentiorem propinquitatem, si alioqui non desit virtus ad agendum et capacitas ad recipiendum.

SECTIO VIII

UTRUM CAUSA EFFICIENS DEBEAT ESSE SIMUL CONIUNCTA VEL PROPINQUA PASSO UT AGERE POSSIT

1. Haec quaestio tractatur ex professo ab Aristot., de motibus physicis, in VII Phys., c. 2; tamen quaestio universalior est ac proprie metaphysica, complectitur enim omnem efficientem causam. Unde a theologis tractari solet tam de Deo, I, q. 8, et In I, dist. 37, quam de angelis, I, q. 52, et In I, dist. 37, et In II, dist. 2; nos autem hic agimus de causis finitis, nam de Deo postea dicemus. Tractatur autem quaestio de actione transeunte qua una res agit in aliam; nam in immanenti, et quandocumque res agit in seipsam per se primo, id est, secundum eamdem partem, clarum est non posse agens a patiente distare; quando

del paciente; en cambio, cuando un supuesto obra sobre otro, o un mismo supuesto opera mediante una parte en otra, pueden encontrarse ya inmediatamente próximos, ya mediando entre ellos un cuerpo, una parte de un cuerpo, o un espacio. Y los filósofos no dudan de que una causa eficiente pueda obrar sobre una cosa distante a través de una próxima; pero hay dificultad cuando la causa obra próxima e inmediatamente por la virtud que posee en sí misma, y no por otra que difunde; en tal caso, ¿es preciso que, con su cantidad o presencia, establezca contacto inmediato con aquella cosa sobre la cual obra, o puede operar inmediatamente sobre ella aunque se encuentre espacialmente distante? Con esta dificultad guarda conexión otra: cuando la causa obra sobre una cosa distante por medio de una próxima, ¿de qué manera llega hasta la distante a través de la próxima?

Exposición y fundamentación de la primera opinión

2. Pues bien, en torno a esta cuestión hay dos opiniones célebres. Según la primera, la causa eficiente puede obrar en un paciente distante, y así no se requiere proximidad inmediata, sino sólo dentro de una determinada esfera de actividad; porque no hay duda de que la virtud finita posee un cierto término en lo referente al espacio o distancia a que puede llegar, pues, según consta por la experiencia, las cosas obran sobre lo cercano con mayor fuerza que sobre lo distante. Consiguientemente, se precisa mayor virtud para operar sobre una cosa distante; por tanto, como la virtud es finita, también en esto posee una esfera limitada, cosa en la que todos están de acuerdo; sin embargo, la presente opinión afirma que, dentro de esa esfera, el agente puede operar inmediatamente sobre el paciente distante. Sostiene lo mismo Avicena en su lib. *De Anima*, sec. 4, c. 4, que cita a Hipócrates en favor de esta misma opinión. También Alejandro de Afrodisia, en I *Metaph.*, comm. 18; Escoto, *In I*, dist. 37, y en el mismo lugar Ockam, Gabriel, Bassolis, Mairon y otros escotistas. Escoto, empero, admite que las causas físicas nunca obran a distancia mediante una forma o cualidad sin obrar algo mediante otra en lo próximo, aunque no sea necesario que

vero agit unum suppositum in aliud, vel idem suppositum per unam partem in aliam, possunt esse vel immediate propinqua, vel inter ea interponi corpus aliquod, aut pars corporis vel spatium aliquod. Et non est dubium inter philosophos quin possit causa efficiens agere in rem distantem per propinquam; sed difficultas est quando proxime et immediate agit causa per virtutem quam in se habet et non per aliam quam diffundit, an oporteat immediate contingere sua quantitate vel praesentia eam rem in quam agit vel possit immediate in eam agere, etiamsi spatio distet. Cum qua difficultate coniuncta est alia, nimirum, quando causa agit per rem propinquam indistantem, quomodo per propinquam attingat distantem.

Prior sententia refertur et fundatur

2. Sunt ergo in hac re duae celebres sententiae. Prima est posse efficientem causam agere in passum distans, atque ita non requiri immediatam propinquitatem, sed solum intra certam sphaeram activitatis; non est enim dubium quin virtus finita certum terminum habet in spatio vel distantia quam potest attingere, quia, ut experientia constat, fortius agit res in propinquum quam in distans. Maior ergo virtus requiritur ad agendum in rem distantem; cum ergo virtus finita sit, habet etiam in hoc limitatam sphaeram, in quo omnes conveniunt; tamen intra illam ait haec sententia posse agens immediate efficere in passum distans. Idem tenet Avicenna, in suo lib. de Anim., sect. 4, c. 4, in eamdem sententiam citans Hippocratem. Item Alexander Aphrodisaeus, I Metaph., comm. 18; Scotus, In I, dist. 37, et ibid. Ocham, et Gabr., Bassol., Maironis, et alii scotistae. Quamquam Scot. de causis physicis fatetur nunquam agere in distans per unam formam vel qualitatem, quin per aliam aliquid agant in propinquum, quamvis necesse non sit ut per eamdem attingant

lleguen hasta lo próximo y lo remoto por medio de la misma; después veremos si esta afirmación es consecuente.

3. *La opinión anterior se funda en varias experiencias.*— Esta sentencia se prueba llevando a cabo una inducción por todos los géneros de acciones. Primeramente, en la generación sustancial, el sol engendra en la tierra diferentes mixtos, como los minerales, o también animales que se generan por putrefacción; ahora bien, esa acción debe emanar inmediatamente de la forma sustancial del sol, ya que los accidentes difundidos por el medio o no llegan hasta la generación sustancial o no son suficientes para ella.

4. En segundo lugar, y con referencia al movimiento de alteración, parece que hay algunas cosas que alteran las distantes sin alterar las próximas. Suele aducirse un primer ejemplo de la imaginación, que —según se dice— tiene eficacia para introducir una cualidad nueva alterando un miembro distante u otra cosa, como enseña Avicena arriba, apoyándose en Hipócrates. El segundo ejemplo es de la fascinación del ojo; pues en ocasiones el ojo daña alterando una cosa distante, según atestigua la experiencia acerca de los ojos de algunas mujeres, y como Aristóteles advierte también, sec. 20, probl. 34; Alejandro, lib. II *Probl.*, en el 50; Alberto, lib. XXII *De animal.*, c. 5; Marsilio Ficino, lib. XIII *De immortalit. animae*, c. 4; y San Isidoro, en el lib. XII de las *Etimologías*, c. 4, afirma del basilisco que con su olor mata a las serpientes y causa la muerte al hombre con su mirada, y hiere a las aves en vuelo, aunque estén a gran distancia. Cosas semejantes viene a referir Plinio, lib. VIII *Histor.*, c. 31, donde atribuye a la catoblepa la misma virtud de matar al hombre que mira sus ojos; y, de manera semejante, en el c. 22, dice que la vista de los lobos es dañina y deja al hombre privado de la voz durante un corto tiempo. Puede servir como tercer ejemplo el del pez torpedo, que paraliza desde lejos las manos de los pescadores; Aristóteles, en el lib. IX *Histor.*, c. 37, dice: *El pez torpedo ataca, con la facultad de entorpecer que posee, a los que apetece, y así los caza y se alimenta de ellos, para lo cual se oculta en la arena y en el cieno.* Ello es señal de que no obra a través del medio; y en el mismo pasaje cita otras experiencias parecidas. Lo mismo expone Plinio, lib. XXXII, c. 1, donde

propinquum et remotum, quod an sit consequenter dictum, postea videbimus.

3. *Variis experientiis fundatur praecedens sententia.*— Probatur autem haec sententia facta inductione per omnia genera actionum. Primo, in generatione substantiali, sol generat in terra varia mixta, ut mineralia, vel etiam animalia quae ex putrefactione generantur; illa autem actio immediate manare debet a forma substantiali solis, nam accidentia per medium diffusa, vel substantialem generationem non attingunt, vel ad illam non sufficiunt.

4. Secundo, in motu alterationis videntur quaedam esse quae alterant rem distantem non alterando propinquam. Primum exemplum adduci solet de imaginatione, quae efficaciam habere dicitur ad inducendam novam qualitatem alterando membrum distans vel rem aliam, ut Avicenna supra ex Hippocrate tradit. Secundum exemplum est de fascinatione oculi; nocet enim interdum oculus alterando rem distantem, ut de aliquarum feminarum oculis testis est experientia, ut Aristoteles etiam notat, sect. 20, problem. 34; Alexand., lib. II Problem., in 50; Albert., lib. XXII de Animal., c. 5; Marsil. Ficin., lib. XIII de Immortalit. animae, c. 4; et de basilisco affirmat Isidorus, lib. XII Etymolog., c. 4, olfactu suo necare serpentes, hominem aspectu interimere, et aves volantes, quamvis procul distent, laedere. Similia fere refert Plinius, lib. VIII Histor., c. 31, ubi eamdem vim tribuit catoblepae, quod necet hominem oculos eius videntem; et c. 22 similiter ait luporum visum esse noxium vocemque homini adimere ad praesens. Tertium exemplum esse potest de torpedine pisce, qui piscatorum manus a longe stupefacit; et Aristoteles, lib. IX Histor., c. 37, ait: *Torpedo piscis quos appetit afficit facultate torpendi quam in se habet, et ita illos capit, et vescitur, et ad hoc abdit se in arena et limo.* Quod est signum non agere per medium; et ibidem alias similes experientias refert. Idem refert Plinius, lib. XXXII, c. 1, ubi expresse ait *torpedinem id efficere*

afirma expresamente que *el torpedo hace eso desde lejos y a distancia, aun cuando no sea tocado con una lanza o vara.* Sea el cuarto ejemplo el de cierta hierba llamada «aproxis», cuya raíz se inflama a distancia, como Plinio cuenta en el lib. XXIV, c. 17, donde dice lo mismo acerca de la nafta, una clase de betún, del que habla el mismo Plinio en el lib. II, c. 108. En quinto lugar, sucede muchas veces que una cosa distante se altera con mayor vehemencia que una próxima; ello indica que el agente, por su virtud, obra inmediatamente a distancia; efectivamente, por medio de una cualidad que es poco intensa en el medio no podría producir una cualidad más intensa en el extremo. El antecedente se patentiza con muchas experiencias; porque el fuego calienta con más vehemencia el agua contenida en una caldera que el fondo de la caldera, y hace hervir el aceite puesto sobre una hoja de papel con mucho mayor vehemencia que el papel, y calienta una estopa un poco distante más intensamente que al aire intermedio, de tal manera que a veces la inflama; y el sol calienta un espejo o la tierra con más fuerza que al aire intermedio. Y no hay que maravillarse de que, en ocasiones, un agente obre a distancia con mayor eficacia que de cerca, si la disposición del paciente es desigual. Se confirma esto mismo con otros ejemplos; porque el sol ilumina las partes del aire a las que llega a través de una ventana o a las que está orientado en línea recta con más claridad que aquellas otras situadas lateralmente o en línea oblicua; eso indica, por tanto, que no ilumina a las que se encuentran enfrente de él únicamente por mediación de las partes del aire intermedio, sino inmediatamente por sí mismo. La consecuencia es manifiesta, ya que, con respecto a las partes del aire intermedio, se hallan igualmente próximas e igualmente aplicadas otras partes del aire, las cuales o son opuestas al sol o únicamente laterales; en consecuencia, si la iluminación de las partes remotas sólo tiene lugar mediante la parte próxima, serán iluminadas en igual medida las partes remotas que están a igual proximidad de la más cercana, aun cuando con referencia al sol tengan diverso aspecto; pues aquella parte, en cuanto de sí depende, obra por igual con dirección a todas las partes próximas a ella. Una experiencia semejante es la de la mano u otra cosa puesta delante del fuego o del sol a través de la boca de un horno, por ejemplo; en ese caso, si se opone directamente al fuego siente un calor más ve-

procul et e longinquo, etiamsi hasta aut virga non attingatur. Quartum exemplum sit de quadam herba nomine *aproxis*, cuius radix e longinquo concipit ignem, ut refert Plinius, lib. XXIV, c. 17, ubi idem refert de naphta, quodam genere bituminis, de quo idem Plinius, lib. II, c. 108. Quinto, saepe contingit ut res distans vehementius alteretur quam propinqua; ergo signum est agens sua vi immediate agere in distans; nam per qualitatem, quae remissa est in medio, non posset intensiorem qualitatem efficere in extremo. Antecedens patet multis experientiis, nam ignis vehementius calefacit aquam existentem in lebete quam fundum lebetis, et oleum superpositum in charta papyracea fervere facit multo vehementius quam papyrum, et stupam aliquantulum distantem ita calefacit intensius quam aerem medium ut interdum illam inflammet; et sol vehementius calefacit speculum aut terram quam aerem medium. Neque est mirandum quod agens interdum plus agat in distans quam in propinquum, si passi dispositio inaequalis sit. Et confirmatur hoc ipsum aliis exemplis; nam sol clarius illuminat partes aeris quas per fenestram attingit aut respicit per lineam rectam quam eas quae sunt ad latus seu ad lineam obliquam; ergo signum est non illuminare illas quae sunt e regione tantum per partes aeris intermedii, sed immediate per seipsum. Patet consequentia, quia respectu partium aeris intermedii aeque propinquae sunt et aeque applicatae aliae partes aeris, quae vel e regione solis sunt, vel tantum ad latus; si ergo illuminatio partium remotarum tantum fit mediante parte proxima, aeque illuminabuntur partes remotae quae aeque vicinae sunt propinquiori, etiamsi respectu solis diversum habeant aspectum; nam illa pars, quantum est de se, aequaliter agit versus omnem partem sibi propinquam. Similis experientia est de manu vel alia re obiecta igni aut soli per fenestram fornacis, verbi gratia, quod vehementiorem calorem sentit

hemente que si se sitúa a un lado, aunque sea igualmente próxima con respecto al aire intermedio; luego es indicio de que el fuego llega inmediatamente hasta la mano distante, si se le opone directamente a través de un medio no impedido. Así lo indica también el hecho de que, si se interpone algo o se cierra la boca del horno, de repente cesa la vehemente sensación de calor, que provenía de la acción del fuego, a pesar de que el medio conserva aún todo el calor que había adquirido; luego es señal de que la acción procedía inmediatamente del fuego, y no sólo del medio.

5. En tercer lugar, se aducen principalmente las experiencias sobre el movimiento local, que es realizado de diversos modos por el motor corpóreo (pues del incorpóreo me ocuparé más adelante), a saber, por impulso, por tracción, por vección y por rotación. A propósito del impulso se acostumbra a traer a colación las experiencias de los proyectiles, y de los cuerpos pesados y ligeros, cuyos movimientos se reducen al lanzamiento, como observa Santo Tomás en VII de la *Física*, c. 2. Pero no tienen niguna importancia, puesto que el principio instrumental próximo de dicho movimiento no sólo está cercano, sino también existiendo en el móvil; y ese impulso o es comunicado por generación —acerca de la cual ya hemos tratado si requiere proximidad— o es impreso mediante algún contacto cuantitativo; porque el motor corpóreo no tiene posibilidad de expulsar de sí al móvil inmediatamente a no ser estableciendo contacto con él; qué es lo que ese contacto imprime, o en qué consiste el impulso, no hay que explicarlo ahora; pero Aristóteles lo trata en el lib. IV de la *Física*, c. 8, y en el VIII de la *Física*, c. últ., y en el III *De caelo*, c. 2. De aquí resulta claro también que la rotación, por implicar lanzamiento, requiere la misma proximidad que éste. Por lo que hace a la vección, es de suyo evidente que exige contacto, pues lo que es transportado se mueve de manera cuasi accidental según el movimiento del vehículo. Por tanto, sólo a propósito de la tracción se aducen ejemplos en favor de la sentencia indicada. El primero se refiere al imán que atrae hacia sí al hierro distante. El segundo puede ser el del ámbar que eleva la paja. El tercero, casi de la misma clase, es el que comúnmente suele citarse del pez *rémora*, llamado por otro nombre *echeneide*, que detiene la marcha

directe obiecta igni quam ad latus posita, etiamsi respectu aeris medii aeque sit propinqua; ergo signum est ignem immediate attingere manum distantem, si directe opposita sit per medium non impeditum. Cuius etiam signum est quia si interponatur aliquid seu claudatur fenestra fornacis, subito cessat vehemens sensus caloris, qui proveniebat ex actione ignis, et tamen medium adhuc retinet totum calorem quem conceperat; ergo signum est quod actio proveniebat immediate ab igne, et non tantum a medio.

5. Tertio, principaliter afferuntur experientiae de motu locali, qui variis modis fit a movente corporeo (nam de incorporeo infra dicam), scilicet impulsu, tractu, vectione et volutatione. Et de impulsu quidem afferri solent experientiae proiectorum, et gravium et levium, quorum motus ad pulsionem reducuntur, ut notat D. Thom., VII Phys., c. 2. Sed non sunt alicuius momenti; nam proximum principium instrumentale illius motus non solum est propinquum, sed etiam inexistens mobili; ille autem impulsus vel generatione communicatur, de qua, an requirat propinquitatem, iam propositum est, vel imprimitur per aliquem contactum quantitativum; movens enim corporeum non potest a se immediate pellere mobile nisi illud contingendo; quid autem imprimatur per illum contactum, seu quid sit impulsus, non est hoc loco declarandum; tractatur vero ab Aristotele, lib. IV Phys., c. 8, et VIII Phys., c. ult., et III de Caelo, c. 2. Et hinc etiam constat volutationem, cum pulsionem includat, eamdem propinquitatem requirere quam pulsio requirit. De vectione autem per se notum est requirere contactum, cum id quod vehitur quasi per accidens moveatur ad motum vehentis. Solum ergo in tractione afferuntur exempla in favorem dictae sententiae. Primum est de magnete trahente ad se ferrum distans. Secundum esse potest de succino elevante paleas. Tertium fere eiusdem rationis est, quod communiter afferri solet de pisce *remora*, alias *echeneide*, qui prae-

de la nave, como refiere Aristóteles, lib. II *Histor.*, c. 14; Plinio, lib. IX *Histor.*, c. 25.

6. En cuarto lugar se hace una inducción en las acciones de las potencias del alma; porque la fantasía, que se halla en el cerebro, mueve inmediatamente al apetito, que está en el corazón, y el apetito mueve inmediatamente a las manos o a los pies. De manera semejante, parece que el sentido externo, con su acto, imprime la especie en la imaginación. Y no es verosímil que obre nada a través de todo el medio, de modo que si el pie, por ejemplo, se calienta, la especie de calor ascienda continuadamente hasta la cabeza, donde se encuentra la fantasía o el sentido común.

7. En quinto lugar, se lleva a cabo la misma inducción en la acción de las inteligencias, que sólo puede ser de dos clases: moción local —del cuerpo o de otro espíritu— o locución, que únicamente se ordena a otra realidad intelectual. Pues bien, según opinión general, esta última acción puede realizarse sobre una cosa distante, como consta por Santo Tomás, I, q. 89, a. 7 y 8, y q. 108, a. 4, y *Quaest. De anima*, a. 18, ad 13, y no se hace sin alguna eficiencia, ya que mediante ella el ángel a quien habla otro recibe la facultad de entender lo que anteriormente no podría, a saber, el pensamiento libre del otro; mas no parece que pueda recibir una nueva facultad sin que en él se produzca algo nuevo. Más aún teniendo en cuenta que no sólo recibe facultad, sino que también es excitado a oír; pero una cosa no puede ser excitada sin que se le imprima algo. Por eso dice Santo Tomás, I, q. 107, a. 1, ad 3: *De igual manera que el sentido es movido por lo sensible, así lo es el entendimiento por lo inteligible; por tanto, así como el sentido es excitado mediante un signo sensible, igualmente puede la mente del ángel, por medio de alguna virtud inteligible, ser excitada a atender*. Consiguientemente, de manera análoga a como el signo sensible no excita al sentido sino imprimiéndole algo, tampoco la locución angélica excita al oyente si no es imprimiéndole algo, por ejemplo, alguna especie inteligible. Por eso el mismo Santo Tomás, *Quaest. De anima*, a. 20, ad 11, tratando de una acción semejante, por la que las inteligencias producen especies en el alma separada, dice: *Puesto que tal acción no es situal, no es preciso bus-*

tereuntem navim detinet, ut refert Aristot., lib. II Histor., c. 14; Plin., lib. IX Histor., c. 25.

6. Quarto fit inductio in actionibus potentiarum animae; nam phantasia existens in cerebro movet immediate appetitum qui est in corde et appetitus movet immediate manus aut pedes. Similiter sensus externus suo actu videtur imprimere speciem imaginationi. Neque enim est verisimile aliquid agere per totum medium, ut verbi gratia, si pes calefit, speciem caloris continue ascendere usque ad caput, ubi est phantasia vel sensus communis.

7. Quinto fit eadem inductio in actione intelligentiarum, quae tantum potest esse duplex, scilicet vel localis motio, sive corporis sive alterius spiritus, vel locutio, quae tantum est ad rem aliam intellectualem. Haec igitur posterior actio ex sententia omnium potest fieri ad rem distantem, ut constat ex D. Thoma, I, q. 89, a. 7 et 8, et q. 108, a. 4, et q. de Anim., a. 18, ad 13, et non fit sine aliqua efficientia, quia per illam angelus ad quem alter loquitur, accipit facultatem intelligendi quod antea non poterat, nempe cogitationem liberam alterius; non videtur autem posse novam facultatem accipere quin aliquid novi in eo fiat. Eo vel maxime quod non solum facultatem accipit, sed etiam excitatur ad audiendum; non potest autem excitari nisi aliquid ei imprimatur. Unde D. Thomas, I, q. 107, a. 1, ad 3, sic inquit: *Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili; sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.* Sicut ergo signum sensibile non excitat sensum nisi imprimendo ei aliquid, ita locutio angelica non excitat audientem nisi imprimendo ei aliquid, verbi gratia, aliquam speciem intelligibilem. Unde idem D. Thomas, q. de Anima, a. 20, ad 11, agens de simili actione, qua intelligentiae efficiunt species in anima separata, inquit: *Cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quaerere medium deferens si-*

car ahora un medio que traslade situalmente, sino que en este caso es el mismo orden natural el que obra, indicando que esta acción no exige proximidad, sino subordinación. En efecto, con palabras semejantes y por una razón análoga dijo, en I, que la locución del ángel no es impedida por la distancia. Acerca de la otra acción de la inteligencia —la moción local—, enseñan que también puede hacerse en una cosa distante Durando, Gabriel, Ockam, Escoto y Herveo, *In I*, dist. 37. Y parece ser evidente por el mismo fundamento: el ángel, de suyo, no tiene sitio ni obra a manera de una cosa corporal, sino mediante el entendimiento y la voluntad; consiguientemente, su eficacia no exige proximidad situal, sino virtud de la voluntad. Pues si sólo mueve queriendo, ¿qué necesidad hay de que se encuentre sustancialmente presente allí donde quiere mover?

8. *Razón en favor de la sentencia anterior.*— En sexto lugar, puede elaborarse una razón del modo siguiente: la virtud activa de la criatura tiene alguna cantidad (por así decirlo) de perfección; luego no es verosímil que se encuentre tan limitada que sólo pueda obrar inmediatamente por sí misma en un punto o en una superficie indivisible; luego puede obrar inmediatamente dentro de alguna distancia cuanta o cuantificable; luego puede llegar inmediatamente incluso hasta las partes distantes de esa esfera o espacio. Esta razón se explica y confirma, en primer lugar, porque cuando el fuego calienta el agua por medio del aire, sólo tiene inmediatamente próxima la última superficie del aire que limita con ella; por tanto, según la opinión contraria, únicamente obrará por sí mismo de manera inmediata sobre esa superficie; más aún, incluso sobre ella obrará inmediatamente sólo a través del calor que posee en su última superficie; y por medio de la superficie obrará en la parte inmediata, y a través de la parte más próxima sobre la más remota, como dividiendo la acción en todas las partes proporcionales próximas y remotas; ahora bien, parece que esta manera de obrar es por sí increíble e implica inconvenientes no pequeños. Primero, por la razón aducida, ya que parece irrazonable coartar toda la virtud activa, por muy grande que sea, al mismo espacio en que se halla el agente o, cuando más, a la última superficie que le es contigua; porque la facultad activa puede ser mayor o menor, y su eficacia no consiste solamente en el efecto, sino tam-

tualiter, sed idem hic operatur ordo naturae, indicans hanc actionem non requirere propinquitatem, sed subordinationem. Similibus enim verbis similique ratione dixit, in I, locutionem angeli non impediri propter distantiam. De altera vero actione intelligentiae, quae est motio localis, quod etiam fieri possit ad rem distantem, docent Durandus, Gabriel, Ocham, Scotus, et Herv., In I, dist. 37. Et videtur verisimile ex eodem fundamento, quod angelus ex se non habet situm neque agit ad modum rei corporalis, sed per intellectum et voluntatem; ergo eius efficacia non requirit situalem propinquitatem, sed virtutem voluntatis. Cum enim tantum volendo moveat, quid necesse est quod ibi substantialiter adsit, ubi movere vult?

8. *Ratio pro sententia praecedenti.*— Sexto, potest formari ratio in hunc modum; quia virtus activa creaturae aliquam habet (ut ita dicam) quantitatem perfectionis; ergo non est verisimile esse ita limitatam ut non possit per seipsam immediate agere nisi in puncto aut superficie indivisibili; ergo potest agere immediate intra aliquam distantiam quantam vel quantificabilem; ergo potest immediate attingere etiam partes distantes illius sphaerae seu spatii. Declaratur et confirmatur primo haec ratio: nam, cum ignis calefacit aquam medio aere, solum habet sibi immediate propinquam ultimam superficiem aeris sibi vicini; ergo, iuxta oppositam sententiam, in illam solam immediate per seipsum aget, immo et in illam aget immediate per solum calorem quem habet in ultima superficie sua; et per superficiem aget in partem immediatam, et per propinquiorem partem in remotiorem, quasi dividendo actionem per omnes partes proportionales propinquas et remotas; hic autem modus agendi videtur per se incredibilis et non parva habere incommoda. Primum ob rationem factam, quia irrationabile videtur omnem agendi virtutem quantumvis magnam coartare ad ipsummet spatium in quo est agens, vel ad summum ad ultimam superficiem sibi contiguam; nam virtus agendi potest esse maior et minor, et eius efficacia non solum consistit in effectu, sed etiam in modo agen-

bién en el modo de obrar y en la mayor esfera de actividad. Además, refiriéndome a la superficie del aire próxima al fuego pregunto sobre qué obra de manera inmediata. Se dirá que opera inmediatamente en la parte que le es próxima; entonces, puesto que ninguna le es adecuadamente próxima en su totalidad, habrá que admitir, en consecuencia, que no tiene un sujeto inmediato —ya sea indivisible, ya de magnitud determinada— sobre todo el cual pueda obrar de manera inmediata, sino que sólo obra inmediatamente sobre lo que le es próximo tomado en sentido confuso; mas esto es lo que da la impresión de ser inconveniente, a saber, que una acción determinada que es producida en un instante por el calor o la luz, verbigracia, que se encuentra en esta superficie, no tenga un sujeto determinado en el que sea producida de manera esencial e inmediata. Además, ese modo de obrar —como contando todas las partes proporcionales— operando mediante unas en otras apenas resulta inteligible, ya que dichas partes son infinitas, especialmente en la acción, la cual no se extiende sucesivamente por el sujeto, sino que es realizada toda simultáneamente y en un instante por modo de unidad.

9. En segundo y último lugar, se confirma porque de aquel principio se sigue, absolutamente hablando, que los agentes naturales no tienen esfera de actividad ni término dentro de ella. La consecuencia es patente; en efecto, si se considera aquello sobre lo cual pueden obrar de manera esencial e inmediata, no poseen ninguna esfera, sino únicamente la superficie que les es próxima. En cambio, si se considera todo aquello sobre lo cual pueden operar mediatamente, llegando a lo distante a través de lo próximo, no hay ninguna esfera determinada ni término alguno de dicha acción; porque, si se señala un término cualquiera al que llegue intrínsecamente la acción, a través de ese término podrá avanzar más, ya que el término en cuestión posee alguna virtud activa; luego esa virtud obrará algo en lo que le es próximo. Pero he dicho «absolutamente hablando» porque la resistencia del paciente puede hacer que la acción llegue a dicho término tan debilitada que no le sea posible vencer la resistencia de la parte próxima, ni por sí ni en virtud de un agente muy distante; pero esto es accidental por causa de la resistencia. Aunque también es dificilísimo de explicar lo si-

di et in maiori sphaera activitatis. Item sumo superficiem aeris proximam igni et inquiro in quid agat immediate. Dicetur agere immediate in partem sibi propinquam; unde cum nulla sit adaequate propinqua secundum se totam, consequenter fatendum est non habere immediatum subiectum, vel indivisibile vel definitae magnitudinis, in quod totum immediate agat, sed tantum agere immediate in propinquum quasi confuse sumptum; hoc autem videtur inconveniens, quod scilicet, actio determinata, quae in instanti, verbi gratia, fit a calore vel lumine quod est in hac superficie, non habeat determinatum subiectum in quo per se et immediate fiat. Item, ille modus agendi quasi enumerando omnes partes proportionales, per has in illas agendo, cum illae infinitae sint, vix apparet intelligibilis, praesertim in actione quae non successive extenditur per subiectum, sed per modum unius tota simul et in instanti fit.

9. Tandem confirmatur secundo, quia ex illo principio sequitur, per se loquendo, non habere agentia naturalia sphaeram activitatis nec terminum in illa. Patet sequela, nam si consideretur id in quod immediate ac per se possunt agere, nullam habent sphaeram, sed solam superficiem sibi proximam. Si vero consideretur id totum in quod possunt agere mediate, per propinquum attingendo remotum, nulla est certa sphaera neque ullus terminus illius actionis; nam quocumque termino signato ad quem intrinsece perveniat actio, per illum poterit ulterius progredi, quia in eo termino est aliqua virtus agendi; ergo illa virtus aliquid aget in sibi propinquum. Dico autem per se loquendo; nam ex resistentia passi fieri potest ut ad illum terminum tam debilis perveniat virtus ut proximae partis resistentiam vincere non possit, nec per se nec in virtute agentis distantissimi; sed hoc est accidentarium ob resistentiam. Quamquam etiam illud difficillimum sit ad explicandum, scilicet, quomodo qualitas recepta in medio pos-

guiente: cómo una cualidad recibida en el medio puede vencer, en virtud de un agente remoto, la resistencia de la parte que le es próxima, resistencia que ella no puede vencer por sí misma y con su virtud, si el agente remoto nada obra por sí e inmediatamente en la parte remota resistente, sino sólo a través de una virtud recibida en la parte más cercana. Pero de esto nos ocuparemos después; sin embargo, ahora urge el argumento, hablando en absoluto y eliminada la resistencia por el medio. Y así resulta que, en un instante, el sol puede iluminar al aire hasta el infinito, cosa que es completamente falsa, ya que ahora ilumina la parte próxima del aire más que la remota, como es evidente en el caso de una lámpara; luego si la acción se extiende demasiado, llegará un momento en que termine. Añádase que tampoco puede darse razón de este efecto; pues ¿por qué una lámpara ilumina la parte remota menos que la próxima, si suponemos que no ilumina por sí e inmediatamente a aquélla como a ésta? En cambio, a base de este principio se explica muy bien; porque, siendo finita la potencia, no supera por igual a la cosa próxima y a la distante, y por ello la mayor proximidad contribuye a la mayor perfección de la acción; en cambio, si sólo obra en lo remoto mediante lo cercano, comunicará a la parte remota toda la intensidad de la cualidad que comunica a la próxima, ya que aquella cualidad es productiva de otra semejante a ella, y la parte remota es capaz de dicha cualidad y es inmediatamente próxima a la parte cercana; ello indica, por tanto, que la acción no se realiza de ese modo, sino que el agente llega inmediatamente por sí mismo a toda la esfera.

Exposición y explicación de la segunda sentencia

10. La segunda opinión principal sostiene que en toda causa eficiente es condición necesaria para obrar el encontrarse aproximada e indistante de aquella realidad sobre la cual obra primaria e inmediatamente, de modo que si ambos —el agente y el paciente— son extensos, estén contiguos y la acción comience desde la última superficie de tangencia entre ellos, y de esta manera el contacto de virtud suponga siempre el contacto cuantitativo; en cambio, si el agente es espiritual, que se encuentre cercano, de manera proporcional, por pre-

sit vincere in virtute agentis remoti resistentiam partis sibi proximae, quam ipsa per se et sua virtute vincere non possit, si agens remotum per se immediate nihil agit in partem remotam resistentem, sed solum per virtutem receptam in parte propinquiori. Sed de hoc postea; nunc autem argumentum urget, per se loquendo, et ablata resistentia a medio. Atque ita fit ut sol possit in instanti illuminare aerem in infinitum, quod est plane falsum, quia nunc magis illuminat partem propinquam quam remotam aeris, ut in lucerna est evidens; ergo, si nimium extendatur actio, finietur tandem. Adde quod neque huius effectus ratio reddi poterit; cur enim lucerna minus illuminat partem remotam quam propinquam, si non illam sicut hanc per se immediate illuminat? Ex hoc autem capite optime redditur ratio; nam cum potentia sit finita, non aeque superat rem sibi vicinam ac distantem, et ideo maior propinquitas confert ad maiorem perfectionem actionis; at vero si tantum agit in remotum per propinquum, communicabit parti remotae totam intensionem qualitatis quam communicat propinquae, quia illa qualitas est activa suae similis, et pars remota est capax illius et est immediate propinqua parti proximae; signum ergo est non fieri illo modo actionem, sed agens per seipsum immediate attingere totam sphaeram.

Secunda sententia refertur et declaratur

10. Secunda sententia principalis est in omni efficienti causa esse conditionem necessariam ad agendum ut sit propinqua et indistans ab illa re in quam primo et immediate agit, ita ut si utrumque, agens scilicet et passum, quantum sit, sint contigua, et actio incipiat ab ultima superficie in qua se tangunt, atque ita contactus virtutis supponat semper contactum quantitativum; si vero agens sit spirituale, proportionali modo sit propinquum secundum praesentiam sub-

sencia sustancial. Esta es la sentencia de Aristóteles, en VII de la *Física,* c. 2, y en I *De Generat.,* c. 6, que Santo Tomás defiende en todas partes, especialmente en I, q. 8, a. 1, y en III *cont. Gent.,* c. 68; en esos mismos lugares, Cayetano, el Ferrariense y otros tomistas; Capréolo, *In I,* dist. 37, y en este pasaje también Durando, q. 1. Lo mismo da a entender Ricardo, a. 2, q. 1; Alberto y otros están suponiendo igual doctrina cuando infieren la presencia de Dios basándose en su operación. El mismo Alberto, en VII *Phys.,* tract. I, c. 4, e igualmente en ese lugar el Comentador, el de Afrodisia y otros en general. También favorecen la presente opinión los Santos Padres, y hasta la Sagrada Escritura, cuando afirman que, incluso a propósito de Dios, es legítimo colegir su presencia inmediata de su inmediata operación. De este argumento nos ocuparemos ampliamente después, al tratar de la inmensidad de Dios. Ahora bien, Aristóteles no demuestra esta opinión con razón alguna, sino sólo por inducción y experiencia, que es bastante patente a los sentidos, en la medida en que puede obtenerse a base de efectos sensibles frecuentes. Pero habrá una inducción perfecta si llegamos a mostrar que una acción natural nunca se realiza de otra manera o, por lo menos, que ello no puede defenderse con ningún experimento; pero esto quedará claro por la solución de las objeciones. Y así se concluye el argumento; efectivamente, un modo de obrar común a todos los agentes naturales está fundado en alguna necesidad intrínseca y natural; pero este modo tiene lugar por contacto y proximidad inmediatos; luego es indicio de que constituye una condición necesaria a todo agente natural para poder obrar.

11. *Diferentes razones para explicar la necesidad de la presencia del agente ante el paciente.*— Algunos dan como razón de esta necesidad la siguiente: así como una cosa no puede pasar de un lugar a otro sino a través del medio, de igual manera la acción del agente no puede transmitirse inmediatamente a una cosa distante a no ser que antes llegue al medio y, pasando por él, llegue como continuadamente hasta lo que está distante. Pero esta razón es, en mi opinión, ineficaz, ya que la acción no pasa numéricamente idéntica a la cosa distante a través del medio de igual modo que un cuerpo numéricamente idéntico pasa a un lugar extremo atravesando el medio; por eso, no es legítimo decir que la acción pasa al extremo, sino que, por la virtud del agente, es educida de la

stantialem. Haec est sententia Aristotelis, VII Phys., c. 2, et I de Generat., c. 6, quam ubique D. Thomas defendit, praesertim I, q. 8, a. 1, et III cont. Gent., c. 68, quibus locis Caiet., Ferrariensis et alii thomistae; Capreolus, In I, dist. 37; et ibi Durand., q. 1. Et idem significat Richardus, a. 2, q. 1; Albert. et alii idem supponunt cum ex operatione Dei inferant praesentiam eius. Idem Albert., VII Phys., tract. I, c. 4, ubi Commentator, Aphrodisaeus et alii communiter. Favent etiam huic sententiae sancti Patres, immo et Scriptura sacra, dum significant in ipso etiam Deo colligi recte immediatam praesentiam ex immediata operatione. De quo argumento dicemus late postea, agentes de immensitate Dei. Haec vero sententia ab Aristotele non probatur ratione aliqua, sed sola inductione et experientia, quae satis est sensibus nota, quantum ex frequentibus effectibus sensibilibus esse potest. Erit autem inductio perfecta si ostenderimus nunquam accidere ut naturalis actio aliter fiat, vel saltem nullo experimento id suaderi posse; hoc autem solutione obiectionum constabit. Atque ita concluditur argumentum; nam modus agendi communis omnibus agentibus naturalibus in aliqua intrinseca et naturali necessitate fundatur; sed hic modus est per immediatum contactum et propinquitatem; ergo signum est hanc esse necessariam conditionem omni agenti naturali ut agere possit.

11. *Variae rationes necessitatis praesentiae agentis ad passum.*— Ratio autem huius necessitatis a quibusdam redditur, quia, sicut res non potest transire de loco ad locum nisi per medium, ita actio agentis non potest immediate transmitti ad rem distantem nisi prius attingat medium, et per illud quasi continue perveniat ad distans. Haec vero ratio apud me inefficax est, quia actio non transit eadem numero ad rem distantem per medium sicut idem numero corpus transit ad extremum locum per medium; unde non recte dicitur actio transire ad extremum, sed

potencia del sujeto distante; y en ello no se descubre contradicción alguna, merced a aquella razón o semejanza.

12. Otros toman una razón de la limitación del agente finito, el cual, por defecto de su virtud, necesita la presencia del paciente para obrar. Esta razón puede confirmarse porque si el agente pudiese obrar a distancia, por la misma razón podría obrar en cualquier distancia; en efecto, si no necesita la acción sobre el medio, ¿qué importa que el paciente esté más o menos distante? Mas, en primer lugar, los autores de esta opinión —y, en especial, Santo Tomás— no la restringe a los agentes finitos, sino que también requiere esta condición en el caso de Dios; luego no tiene su origen en la limitación de virtud. Además, de tal limitación de virtud parece seguirse, a lo sumo, una esfera limitada. Pero ¿por qué se ha de inferir de cualquier limitación de virtud tan gran limitación al paciente próximo e inmediato, si la razón de eficiente en cuanto tal no requiere esa condición? Sobre todo, teniendo en cuenta que no toda virtud se encuentra igualmente limitada, como argumentábamos más atrás. Y por la misma razón no resulta eficaz la ilación que se hace en la confirmación; en efecto, quienes niegan que aquella suma proximidad sea absolutamente necesaria para la acción no niegan que sea conveniente para que el agente obre del mejor modo; más aún, llegan a afirmar que es necesaria para que obre con toda su virtud y cuanto le es posible; y juzgan que de ahí se sigue que, en igualdad de circunstancias, los agentes naturales obran de manera uniformemente variada a través de los espacios; y en este sentido no se sigue nada de lo que se infiere en aquella confirmación. Porque, sin duda, es claro por los mismos términos que el superar una cosa distante implica mayor virtud que el superar una próxima; y, en igual proporción, será propio de una virtud mayor el superar una cosa más distante que una menos distante, de igual modo que es propio de una virtud mayor el arrojar una piedra a un lugar más alejado. Por eso Capréolo dice anteriormente, al octavo argumento, que la razón de esto no debe tomarse de ninguna imperfección ni del orden de la potencia activa y de la receptiva, sino del hecho de que el agente es, en cierto modo, acto del mismo paciente y éste se encuentra, de alguna manera, en potencia para el agente; ahora bien, el acto y la potencia exigen, por su misma razón, encontrarse indistantes, a saber, para

virtute agentis educi de potentia subiecti distantis; in quo, ex vi illius rationis aut similitudinis, nulla apparet repugnantia.

12. Alii rationem sumunt ex limitatione agentis finiti, quod ob defectum suae virtutis indiget praesentia passi ad agendum. Et potest haec ratio confirmari, quia si agens posset agere in distans, eadem ratione agere posset in quacumque distantia; nam si non indiget actione in medium, quid refert quod passum magis vel minus distet? Sed imprimis auctores huius sententiae, et praesertim D. Thomas, non limitat illam ad agentia finita, sed etiam in Deo hanc conditionem requirit; ergo non oritur ex limitatione virtutis. Deinde ex limitatione virtutis ad summum videtur oriri limitata sphaera. Cur autem ex quacumque limitatione virtutis inferri debet tanta limitatio ad proximum et immediatum passum, si ratio efficientis ut sic eam conditionem non requirit? Maxime, quia non omnis virtus est aeque limitata, ut superius argumentabamur. Et eadem ratione non apparet efficax illatio quae in confirmatione fit; qui enim negant illam summam propinquitatem esse necessariam simpliciter ad actionem, non negant esse utilem ut agens optimo modo agat; immo et asserunt esse necessariam ut agat tota virtute et quantum potest; et hinc putant oriri ut, caeteris paribus, naturalia agentia agant uniformiter difformiter per spatia; atque ita nihil sequitur eorum quae in illa confirmatione inferuntur. Nam sine dubio ex ipsis terminis constat maioris virtutis esse vincere rem distantem quam propinquam; et eadem proportione maioris virtutis erit vincere rem magis quam minus distantem, sicut maioris est virtutis ad distantiorem locum iacere lapidem. Unde Capreolus supra, ad octavum argumentum, ait rationem huius non esse sumendam ex aliqua imperfectione aut ordine potentiae agentis et recipientis, sed ex eo quod agens est quodammodo actus ipsius passi et passum est quodammodo in potentia ad agens; actus autem et potentia ex

poder ejercer entre sí la razón de acto y de potencia. Este argumento, aun cuando no baste para convencer a un entendimiento protervo, sin embargo, supuesta una experiencia suficiente de la cuestión, me parece que se acerca más e indica mejor la causa propia de esta necesidad. No obstante, para declarar con mayor amplitud este punto y defender la opinión de Aristóteles, conviene explicar los modos de proximidad y de distancia y las diferentes maneras de obrar en cosas distantes por medio de las cercanas.

Solución de la cuestión

13. *Diferentes modos de distancia e indistancia entre el agente y el paciente.*— Pues bien, debe advertirse que el paciente puede distar del agente porque entre ellos medie un espacio totalmente vacío; aunque esto no suceda de manera natural, podrían entenderse así situados, y conviene decir de ellos cómo se comportarían en tal caso al obrar, ya que ayudará no poco a explicar la cuestión. De una segunda manera, el paciente puede distar del agente porque entre ellos se interpone algún espacio no vacío, sino ocupado por un cuerpo tal que no pudiera obrar nada en él. En tercer lugar, cabe entender que el agente obre algo sobre el medio, mas no por la misma virtud, como si obra en el aire mediante la luz y en la tierra mediante una forma sustancial. Por fin, puede comprenderse, en cuarto lugar, que el paciente distante se encuentre unido al agente a través de un medio en el que también obra el agente, y además por la misma virtud. Pero es comprensible que esto último ocurra de diferentes modos. Primero, que el agente remoto sólo dirija su acción de manera inmediata al paciente que le es próximo y, mediante una cualidad impresa en él, se produzca la acción en el paciente remoto, de suerte que la relación esencial e inmediata de esa acción, tal como se encuentra en el paciente remoto, únicamente se establezca entre él y la virtud o cualidad impresa en la parte próxima, siendo, en cambio, con respecto al agente, sólo remota y en la medida en que da o conserva aquella virtud. En segundo lugar, se puede entender que el agente obre en un paciente remoto mediante una virtud conferida a la parte próxima, influyendo simultánea y actualmente con ella sobre la parte remota, de manera

sua ratione postulant esse indistantes, ut nimirum inter se rationem actus et potentiae exercere possint. Quae ratio, licet ad convincendum intellectum protervum non sufficiat, tamen, supposita sufficienti rei experientia, mihi videtur propinquius attingere magisque indicare propriam causam huius necessitatis. Ut autem hanc rem amplius declaremus et sententiam Aristotelis defendamus, explicare oportet modos propinquitatis et distantiae et varios modos agendi per propinquum in distans.

Quaestionis resolutio

13. *Varii modi distantiae et indistantiae agentis ad passum.*— Est ergo advertendum passum posse distare ab agente, quia inter illa mediat spatium omnino vacuum, quod licet naturaliter non contingat, possent tamen ita intelligi, et oportet de illis dicere qualiter tunc in actione se haberent, quia non parum conferet ad rem explicandam. Secundo, potest passum distare ab agente, interposito aliquo spatio medio non vacuo, sed pleno tali corpore ut in illud nihil agere posset. Tertio intelligi potest quod agens aliquid agat in medium, non tamen per eamdem virtutem, ut si in aerem agat per lucem, in terram vero per formam substantialem. Quarto denique intelligi potest quod passum distans coniungatur agenti per medium in quod agens etiam operatur et per eamdem virtutem. Hoc autem ipsum intelligi potest variis modis evenire. Primo, quod agens remotum immediate solum inferat actionem in passum sibi propinquum, et per qualitatem in illud impressam fiat actio in passum remotum, ita ut habitudo per se et immediate illius actionis, ut est in passo remoto, tantum sit ad virtutem seu qualitatem impressam in partem proximam, ad ipsum vero agens non nisi remote et in quantum dat vel conservat illam virtutem. Secundo intelligi potest quod agens agat in remotum, media virtute collata parti proximae, simul et actualiter influendo cum illa

que ni cuando obra sin ella, pero por medio de ella, pueda llegar hasta el paciente remoto, ni tampoco ella sola, aun cuando se conserve, resulte suficiente, sin influjo actual del mismo agente, para la acción que se produce en la parte remota. En tercer lugar, puede entenderse que la acción del agente se propague por necesidad al paciente remoto a través del próximo, mas no por necesidad de la causalidad de la parte próxima del paciente sobre la remota, sino únicamente por necesidad de orden (por así decirlo), necesidad que puede provenir, ya del agente —que, por su naturaleza, determina para sí mismo este modo de obrar como en línea ininterrumpida—, ya del paciente, el cual, aplicado a un agente natural, necesariamente recibe (la acción) en su parte próxima antes que en la remota.

Primera afirmación

14. *Cuando se interpone el vacío no hay ninguna acción a distancia.— Por qué todos los cuerpos tienen aversión al vacío.—* Así, pues, primeramente hay que decir que la causa eficiente no puede obrar nada sobre un paciente distante si se interpone el vacío. Esta afirmación es admitida generalmente, hasta el punto de que ni siquiera la niegan —al parecer— los autores de la primera opinión; porque Escoto, aun cuando admite alguna acción generativa procedente de la materia distante, afirma, empero, que a través del medio debe difundirse alguna otra acción, aunque sólo admite esto en el caso de los agentes naturales. Ahora bien, esta afirmación no puede probarse por una experiencia positiva (por llamarla de este modo), ya que nunca se ha dado tal vacío entre los cuerpos; pero puede probarse por una experiencia negativa (valga la expresión) y por la providencia de la naturaleza universal o, más bien, de su autor, que creó las cosas de tal manera y les infundió tal propensión o moción que eviten por completo el vacío, aunque les sea necesario abandonar sus lugares propios. Parece que esto obedeció principalmente a la intención de que algunos cuerpos pudiesen ejercer sus acciones por medio de otros y de que los cuerpos distantes participasen, a través de los intermedios, del influjo de los otros, y en especial de los cuerpos celestes. Aristóteles dio a entender esto con claridad al decir, en el texto 1 de

in partem remotam, ita ut nec sine illa ac per illam possit attingere remotum, neque etiam sola illa, licet ibi conservata, sufficiat ad actionem quae fit in parte remota sine actuali influxu ipsius agentis. Tertio intelligi potest actionem agentis diffundi ex necessitate ad remotum per proximum, non necessitate causalitatis proximae partis passi in partem remotam, sed solum necessitate ordinis (ut ita dicam), quae necessitas oriri potest vel ex parte agentis, quod natura sua determinat sibi hunc modum agendi quasi per lineam non interruptam, vel ex parte passi, quod applicatum naturali agenti prius necessario patitur in parte propinqua quam in remota.

Prima assertio

14. *Vacuo interiacente nulla in distans actio.— Quare cuncta corpora abhorreant vacuum.—* Primo igitur dicendum est causam efficientem nihil posse agere in passum distans, si spatium vacuum interpositum sit. Haec assertio communiter recepta est, ita ut neque auctores primae sententiae illam negare videantur; nam Scotus, etiamsi admittat aliquam actionem generativam ex materia distante, dicit tamen aliquam aliam actionem debere per medium diffundi, quamvis hoc solum de agentibus naturalibus fateatur. Non potest autem haec assertio positiva (ut ita dicam) experientia probari, quia nunquam datum est huiusmodi vacuum inter corpora; potest tamen probari experientia (ut ita dicam) negativa et providentia universalis naturae, seu potius auctoris eius, qui ita res condidit et talem propensionem seu motionem eis indidit ut vacuum omnino vitent, etiamsi necesse sit propria loca deserere. Huius autem ratio potissima fuisse videtur ut quaedam corpora per alia possent suas actiones exercere et distantia corpora per intermedia, aliorum, et praesertim caelestium corporum influxum participarent. Quod non obscure significavit Aristoteles, text. 1 Meteor., dicens: *Necesse*

Meteor.: Es necesario que aquél (o sea, el mundo inferior) *se encuentre en cierto modo* (es decir, a través de los elementos intermedios) *próximo a las más altas revoluciones del cielo, para que desde allí se constituya y gobierne todo su poder.* Y no responderá satisfactoriamente quien diga que la naturaleza temió tanto el vacío y procuró tan solícitamente la contigüidad de los cuerpos, no por una necesidad absoluta, sino sólo por mayor comodidad y utilidad. Porque esa solicitud tan grande de la naturaleza es indicio de una necesidad; y, además, porque si fuese cierto que los agentes naturales pueden llegar hasta lo distante sin pasar por lo intermedio, muchas veces sería más útil para la acción no tener interpuesto ningún medio real, ya que la esfera se encontraría más expedita y la virtud del agente se ocuparía menos en ella, según lo que vamos a decir en seguida.

15. En segundo lugar, puede demostrarse por otra experiencia que, si bien se apoya en una realidad completamente opuesta, sin embargo parece tener la misma raíz, a saber, que si el espacio interpuesto entre el agente y el paciente se halla ocupado por algún cuerpo que interrumpa la acción del agente, queda totalmente impedida la acción sobre un paciente distante, aun cuando por lo demás se encuentre dentro de la esfera de actividad del agente; luego, por idéntica razón, si el medio fuese enteramente vacío, la acción del agente no podría pasar al paciente distante, porque dicha acción no sería interrumpida por este vacío en menor grado que por aquel lleno. Cabe responder que aquel cuerpo interpuesto no impide la acción sobre los cuerpos ulteriores por interrumpir la acción del agente, sino porque toda la virtud del agente se halla ocupada (por así decirlo) en aquel cuerpo, de donde resulta que su esfera se termina en él. Porque dicen que la esfera no siempre es la misma o de igual magnitud o distancia, sino que está acomodada a la capacidad o resistencia del medio. Efectivamente, puede suceder que un cuerpo de un pie ofrezca, por razón de su densidad, más resistencia que un cuerpo de mayores dimensiones, pero poco denso, y por ello agote y termine en sí la esfera del agente. Mas, aunque esta respuesta puede tener alguna apariencia de verdad cuando el cuerpo interpuesto posee verdaderamente la razón de paciente, en cuya superación y penetración (por así decirlo) está ocupada la virtud del agente, sin embargo, cuando el cuerpo inter-

est illum (id est, inferiorem mundum) *summis caeli conversionibus quodammodo* (id est per intermedia elementa) *proximum esse, ut omnis eius facultas inde constituatur atque regatur.* Nec satisfaciet qui dixerit naturam non horruisse vacuum et tam sollicite contiguitatem corporum procurasse ob necessitatem simpliciter, sed solum ob maiorem commoditatem et utilitatem. Tum quia tanta naturae sollicitudo maiorem indicat necessitatem, tum etiam quia si verum esset naturalia agentia posse attingere distans absque medio, saepe esset utilius ad actionem nullum habere interpositum reale medium, quia magis esset expedita sphaera minusque circa illam occuparetur virtus agentis, iuxta ea quae statim dicentur.

15. Secundo probari potest alia experientia quae, licet ex re omnino opposita sumatur, eamdem tamen radicem habere videtur, nimirum, quod si spatium interpositum inter agens et patiens aliquo corpore repleatur quod interrumpat actionem agentis, omnino impeditur actio in passum distans, etiamsi alioqui constitutum sit intra sphaeram activitatis agentis; ergo eadem ratione, si medium esset omnino vacuum, non posset actio agentis transire in passum distans, quia non minus interrumperetur actio per vacuum quam per illud plenum. Responderi potest corpus illud interpositum non ideo impedire actionem in ulteriora corpora quia interrumpit actionem agentis, sed quia tota virtus agentis circa corpus illud occupatur (ut ita dicam), unde fit ut sphaera eius ibi terminetur. Dicunt enim sphaeram non semper esse eamdem seu eiusdem magnitudinis aut distantiae, sed iuxta capacitatem aut resistentiam medii. Fieri enim potest ut corpus pedale propter suam densitatem plus resistat quam magnum corpus rarum, et ideo in se finiat ac terminet sphaeram agentis. Sed quamvis haec responsio habere possit aliquam speciem veritatis quando corpus interpositum vere habet rationem passi, in quo superando et (ut ita dicam) penetrando occupatur virtus agentis, tamen, quando cor-

puesto es totalmente incapaz de tal acción —de suerte que no se le aplique en manera alguna la virtud del agente en esa acción—, ¿cómo puede detenerla o resistir al agente para que no obre sobre otros cuerpos ulteriores? Tenemos un ejemplo en la iluminación del sol; la acción de éste queda impedida si en la ventana se interpone un cuerpo opaco, que es incapaz de luz y no resiste a su iluminación positivamente, sino negativamente por incapacidad; y del mismo modo puede decirse también que presenta resistencia el vacío, aunque por diversos principios; por consiguiente, la virtud iluminativa del sol no está ocupada como haciendo esfuerzos y obrando en ese cuerpo, sino que, sencillamente, no obra en él, como tampoco obra en el vacío; luego ese cuerpo no impide el paso (por así decirlo) de dicha acción de otra manera que interrumpiendo su continuidad y su cuasi línea o radio; luego igual impedimento resultará si se interpone el vacío. Y esta experiencia es, a mi juicio, muy eficaz para demostrar la conclusión establecida; en cuanto a la razón en que se funda, nos ocuparemos de ella más adelante.

Segunda afirmación

16. *Lo que no puede operar sobre un medio lleno no obrará sobre un paciente distante.*— Sobre esta base, se afirma en segundo lugar: cuando el paciente está separado del agente por un medio real interpuesto, el agente no puede obrar en el paciente distante si no puede obrar también en todo el medio. Resulta patente con toda claridad por lo dicho. En primer lugar, porque si el medio interpuesto no fuese necesario para mantener y como trasladar la acción del agente, dicho medio se comportaría de manera enteramente accidental con respecto a la acción; por tanto, nada importaría que tal medio fuese real o vacío. En segundo término, la experiencia prueba que un cuerpo denso interpuesto sólo impide el paso ulterior de la acción porque es incapaz de la acción del agente. En tercer lugar, porque la razón que inferíamos del vacío era únicamente que en él se interrumpe la acción del agente, lo cual constituía un impedimento suficiente de la acción; pero esta misma interrupción tiene lugar cuando el medio próximo al agente no es capaz de su acción o influjo; luego.

pus interpositum est omnino incapax talis actionis, ita ut ad illud nullo modo applicetur virtus agentis secundum illam actionem, quomodo potest detinere illam aut agenti resistere ne in ulteriora corpora efficiat? Exemplum est in sole illuminante, cuius actio impeditur interposito in fenestra corpore opaco, quod est incapax lucis, et non resistit illuminationi sui positive, sed negative per incapacitatem; quomodo etiam vacuum dici potest resistere, quamvis ex diversis principiis; ergo virtus illuminativa solis non occupatur quasi conando et agendo circa illud corpus, sed solum non agit in illud, sicut etiam non agit in vacuum; ergo illud corpus non aliter impedit transitum (ut ita dicam) illius actionis quam interrumpendo continuationem et quasi lineam seu radium eius; ergo aequale impedimentum orietur ex vacuo interposito. Atque haec experientia videtur mihi valde efficax ad probandam conclusionem positam; de ratione vero eius inferius dicemus.

Secunda assertio

16. *Quod in medium plenum efficere non potest, non efficiet in distans passum.*— Hinc dicitur secundo: quando passum distat ab agente per interpositum reale medium, nihil potest agens efficere in distans passum, si non potest etiam agere in totum medium. Patet manifeste ex dictis. Primo, quia si medium interpositum non esset necessarium ad sustinendam et quasi deferendam actionem agentis, omnino per accidens se haberet illud medium ad actionem; esset ergo impertinens quod illud medium esset reale vel vacuum. Secundo, hoc probat experientia de corpore denso interposito, quod solum impedit ulteriorem actionis transitum quia est incapax actionis agentis. Tertio, quia ratio quam ex vacuo colligebamus solum erat quia in eo interrumpitur actio agentis, et hoc erat sufficiens impedimentum actionis; sed haec eadem interruptio intervenit quando medium proximum agenti non est capax actionis seu

De esta manera vemos que el sol no ilumina la tierra si no es iluminando todos los cuerpos intermedios; y si alguna vez se interpone la luna, a la que el sol no puede penetrar con su luz, la acción iluminativa no llega hasta la tierra.

Tercera afirmación

17. *El agente debe obrar en el medio por la misma virtud por la que obra a distancia.*— En tercer lugar, afirmo: para que el agente obre en un paciente distante no basta que obre en el medio por otra virtud o acción completamente distinta, antes bien es necesario que por la misma virtud —o por virtud subordinada— por la que obra a distancia comience a obrar en el medio que le es próximo y, a través de todo él, propague su acción o influjo hasta el paciente distante. Esta conclusión va directamente en contra de Escoto y de otros; y se demuestra por lo dicho, pues para que el agente obre a distancia es preciso que antes —con prioridad temporal o natural— opere sobre el medio próximo y, de manera continuada, sobre todo el medio; luego es necesario que esa acción ininterrumpida nazca, de alguna manera, de una y la misma virtud del agente. La consecuencia es manifiesta, ya que si hay dos virtudes, y de ellas emanan dos acciones, entonces hay formalmente dos agentes, aunque materialmente haya uno solo por encontrarse en un solo supuesto o sujeto; luego no es suficiente que obre por una virtud en lo próximo para que pueda obrar por otra en lo distante. Se prueba la consecuencia porque esas dos acciones se comportan únicamente de modo concomitante, y no puede decirse que una sea continuada por la otra y realizada sin interrupción. Así, por ejemplo, aunque el fuego pueda obrar mediante el calor y la sequedad, para que obre por el calor en un paciente distante no basta que obre por la sequedad en el medio cercano, ya que esto es accidental a la acción del calor en cuanto tal; es preciso, por tanto, que obre en el medio próximo por el calor, ya que éste es esencialmente necesario para la continuidad de la acción. Es más: aunque pueda suceder que la acción de una virtud sea necesaria, por parte del paciente, para que pueda llegar hasta él la acción de otra virtud —verbigracia, si la acción y disposición de la sequedad fuese necesaria para la acción del calor—, no bastaría que una

influentiae eius; ergo. Atque ita videmus solem non illuminare terram nisi illuminando omnia intermedia corpora; quod si aliquando interponitur luna, quam sol suo lumine penetrare non potest, actio illuminandi terram non attingit.

Tertia assertio

17. *Qua virtute quid agit in distans, debet etiam in medium agere.*— Dico tertio: ut agens efficiat in passum distans non satis est ut per aliam virtutem seu actionem omnino distinctam agat in medium, sed necesse est ut per eamdem seu subordinatam virtutem qua agit in distans incipiat agere in medium sibi propinquum et per totum illum diffundat actionem seu influentiam usque ad passum distans. Haec assertio est directe contra Scotum et alios; probatur tamen ex dictis, quia, ut agens agat in distans, necesse est ut prius tempore vel natura agat in propinquum et continue in totum medium; ergo necesse est ut illa continuata actio profluat aliquo modo ab una et eadem virtute agentis. Patet consequentia, quia si sunt duae virtutes et ab eis dimanant duae actiones, formaliter sunt ibi duo agentia, quamvis materialiter sit unum ratione unius suppositi vel subiecti; ergo non satis est quod per unam virtutem agat in proximum ut per aliam possit agere in distans. Probatur consequentia, quia illae actiones tantum concomitanter se habent, et una non potest dici per aliam continuari et sine interruptione fieri. Ut, verbi gratia, quamvis possit ignis agere per calorem et siccitatem, ut per calorem agat in passum distans non satis est quod per siccitatem agat in medium propinquum, quia hoc est per accidens ad actionem caloris ut sic; necesse est ergo ut per calorem agat in propinquum, quia illud est per se necessarium ad continuationem actionis. Immo, licet possit contingere quod actio unius virtutis sit necessaria ex parte passi ut actio alterius virtutis possit ad illud pertingere, ut, verbi gratia, si necessaria esset actio et

virtud obrase previamente disponiendo para que la otra obrase inmediatamente a distancia sin producir nada en el medio próximo, ya que esa disposición es meramente material, y no importa que provenga de otra virtud concomitante en el mismo sujeto, pues por esto no se realiza continuadamente por todo el medio la acción de otra virtud; y que esto es necesario para la acción se ha demostrado en las dos conclusiones anteriores.

18. *Observación importante.*— Hay que advertir dos cosas. Una: cuando decimos que la acción debe proceder de una sola virtud, el sentido de tal afirmación no es que dicha virtud deba ser una forma o una entidad, sino que debe ser principio adecuado de una sola acción, aunque esté integrado por varias formas, ya obren por igual, ya sean subordinadas. La otra observación es que cuando decimos que la acción sobre lo próximo y sobre lo remoto debe ser única como por continuidad no ha de entenderse de una continuidad rigurosa y física, cual se da en la iluminación si el medio es continuo, antes bien basta que haya continuidad según una cierta subordinación y causalidad. Pues cuando el agente opera hasta cierta distancia no es preciso que en toda esa distancia produzca una cualidad de la misma naturaleza; porque puede producir una determinada cualidad en un cuerpo que le es próximo y otra diversa en un cuerpo remoto; así, por ejemplo, el sol produce únicamente luz en los cuerpos celestes que están situados debajo de él, mientras que en el aire, hasta llegar a la tierra, produce calor juntamente con la luz; en cambio, en las profundidades de la tierra ya no produce luz, sino sólo calor, y mediante el calor produce otras formas. Lo mismo puede considerarse en los demás astros, que tienen sus influencias propias y que las difunden hasta lo más recóndito de la tierra, pero no producen lo mismo en todos los cuerpos intermedios, sino que operan en cada uno de ellos, según su capacidad, lo que es proporcionado a su disposición. Además, como las cualidades o términos producidos en los diversos cuerpos son distintos, la eficiencia no puede propagarse por modo de una sola acción continua; sin embargo, es preciso que mediante la cualidad producida en un cuerpo próximo produzca otra en el lejano y, mediante ésta, otra en el más distante,

dispositio siccitatis ad actionem caloris, non satis esset quod una virtus praeageret disponendo ut altera immediate ageret in distans nihil agendo in propinquum, quia illa dispositio est mere materialis, et est impertinens quod proveniat ab alia virtute concomitante in eodem subiecto, quia per hoc non fit actio alterius virtutis continue per totum medium; quod tamen esse necessarium ad actionem ostensum est duabus conclusionibus praecedentibus.

18. *Notabile.*— Sunt tamen duo observanda. Unum est, quando dicimus actionem debere esse ab una virtute, non esse sensum illam virtutem debere esse unam formam, vel unam entitatem, sed debere esse adaequatum principium unius actionis, etiamsi coalescat ex pluribus formis, sive aequaliter agentibus sive subordinatis. Aliud observandum est, cum dicimus actionem in propinquum et remotum debere esse quasi continuatione unam, non debere intelligi de rigorosa et physica continuatione, qualis est in illuminatione si medium sit continuum, sed satis esse si sit continuatio secundum quamdam subordinationem et causalitatem. Non enim est necesse, cum agens operatur usque ad aliquam distantiam, quod in tota illa producat qualitatem eiusdem rationis; potest enim in corpore sibi propinquo quamdam qualitatem efficere, in remotiori vero diversam; ut sol, verbi gratia, in corporibus caelestibus quae sub se habet, producit solum lumen; in aere vero usque ad terram producit cum lumine calorem; in terra autem secundum profunditatem eius non producit lumen, sed calorem tantum, et medio calore efficit alias formas. Idem considerare licet in aliis astris, quae proprias habent influentias, quas usque ad penetralia terrae diffundunt, non tamen idem agunt in omnibus corporibus intermediis, sed in unoquoque operantur, iuxta capacitatem eius, id quod proportionatum est ipsius dispositioni. Tum ergo, cum qualitates seu termini producti in diversis corporibus sint distincti, non potest efficientia diffundi per modum unius continuae actionis; necesse est tamen ut per qualitatem in vicino corpore productam producat aliam in remoto, et per illam

y en este sentido se afirma que la acción tiene continuidad por subordinación y causalidad. Ahora bien, siendo necesario que la acción se realice de manera continuada por modo de unidad, como se ha mostrado en las conclusiones, y no siendo precisa la continuidad en una misma especie de acción o de cualidad, es preciso que tenga lugar por dimanación de una a partir de otra; de no ser así, no tendrá conexión alguna la acción que se realiza a distancia con aquella que se ejerce sobre lo próximo, sino que ambas acciones se comportarán de manera totalmente accidental; mas la razón aducida en la tercera afirmación demuestra la imposibilidad de que esto ocurra.

Cuarta afirmación

19. *Algún agente puede obrar inmediatamente en un espacio extenso y en todas sus partes.*— En cuarto lugar, afirmo: aunque sea necesario que la causa eficiente esté próxima e indistante del paciente sobre el que obra primeramente, no es, sin embargo, cierto que siempre obre en lo distante valiéndose de lo próximo como de instrumento o virtud activa, sino que es probable que a veces opere inmediatamente, por su propia virtud, sobre algún paciente en su totalidad; y, de manera semejante, cuando obra en lo distante mediante lo próximo como instrumento, no es preciso que obre mediante él en calidad de instrumento separado en la causación, sino en calidad de instrumento unido, de suerte que, simultáneamente con la virtud propagada por el medio, influya inmediatamente el mismo agente con una acción única e idéntica. La primera parte es la misma conclusión de Aristóteles y la opinión común que defendemos; y, además de su inducción, se demuestra evidentemente por las afirmaciones que preceden y sus pruebas respectivas, con las cuales se ha puesto de manifiesto que un agente no puede difundir su acción hasta una cosa distante a no ser por modo de una sola acción ininterrumpida; luego es necesario que la acción sea incoada desde el paciente totalmente cercano e indistante, pues de lo contrario se incoaría desde el principio una acción interrumpida. Esto viene confirmado en no pequeña medida por algunas experiencias merced a las cuales vemos que el agente, de por sí, sólo pretende la acción sobre lo remoto y, sin embargo, no la ejerce sino a

similiter in remotiori, et hoc modo dicitur continuari actio per subordinationem et causalitatem. Cum enim necesse sit actionem continue fieri per modum unius, ut in assertionibus ostensum est, et non sit necessaria continuatio in eadem specie actionis vel qualitatis, necesse est ut sit per dimanationem unius ab alia; alioqui nullam connexionem habebit actio quae fit in distans cum actione quae fit in propinquum, sed omnino per accidens se ambae hae actiones habebunt; quod fieri non posse probat ratio facta in tertia assertione.

Quarta assertio

19. *Agens aliquod in extensum spatium et omnes partes eius potest agere immediate.*— Dico quarto: quamvis necesse sit ut causa efficiens sit propinqua et indistans a passo in quod primum agit, non est tamen certum quod semper agat per propinquum in distans tamquam per instrumentum seu virtutem agendi, sed probabile est interdum agere in totum aliquod passum immediate per suam propriam virtutem; et similiter, quando agit per propinquum ut per instrumentum in distans, non est necesse ut agat per illud tamquam per instrumentum separatum in causando, sed tamquam per coniunctum, ita ut simul cum virtute per medium diffusa influat immediate ipsum agens unica et eadem actione. Prima pars est ipsa conclusio Aristotelis et communis sententia, quam defendimus, et praeter eius inductionem probatur manifeste ex praecedentibus assertionibus et probationibus earum, quibus ostensum est non posse agens diffundere actionem suam usque ad rem distantem nisi per modum unius actionis non interruptae; ergo necesse est ut inchoetur actio a passo omnino vicino et indistante, alioqui a principio inchoaretur interrupta. Atque hoc non parum confirmant aliquae experientiae quibus videmus agens per se tantum intendere actionem in remotum, et nihilominus non exercere illam nisi per medium,

través del medio, aunque esa acción, tal como es realizada en el medio, sea completamente inútil si no sirve, al menos, para que mediante ella sea trasladada la acción hasta el paciente distante, en el cual el agente produzca el efecto intentado de suyo; por ejemplo, el objeto visible no difunde las imágenes hasta el ojo sino a través del medio. De esto tenemos algunos indicios evidentes: uno es el del espejo en el que se produce la reflexión de las imágenes, que también tiene lugar en el agua; ahora bien, no podría producirse a no ser que las imágenes se multiplicasen hasta llegar a dichos cuerpos. Otro es que las imágenes se perturban o son transferidas cómodamente, según la disposición del medio. Además, existe aquel otro indicio arriba indicado de que, cualquiera que sea el motivo por el que alguna parte del medio resulte incapaz de especies, la acción queda impedida de llegar hasta el ojo. Mas esta acción de las especies (o imágenes) está toda ordenada de manera esencial, y por intención de la naturaleza, al ojo, ya que únicamente en él pueden producir las especies el efecto a que están destinadas; luego tal acción de las especies en el medio sería inútil si no fuese necesaria para que, mediante ella, pudiese la acción llegar al ojo distante; luego ello indica que tal acción es realizada por causa de esta necesidad. El mismo juicio se ha de emitir acerca de cualquier otra acción semejante, aunque no se nos patentice con experimentos tan ciertos.

20. *Conclusión de todo lo dicho.*— Así, pues, de todo esto infiero que el natural modo de obrar de la causa eficiente se despliega, como por una línea continua de su acción, desde lo próximo a lo distante. Y ésta debería ser la razón suficiente de la conclusión, supuestas las experiencias aducidas, aun cuando faltase la otra razón, a saber, porque esta causa determina para sí misma, por su naturaleza, tal modo de obrar. Pues muchas veces juzgamos de esta manera acerca de las naturalezas de las cosas basándonos en lo que experimentamos, aunque no podamos dar una razón ulterior de esa condición natural. Así, por ejemplo, el objeto de la vista sólo multiplica sus especies en línea recta, mientras que el del oído las multiplica también en línea oblicua y entra por cualesquiera poros, como resulta claro por la experiencia, de la cual inferimos legítimamente que éste es el modo natural de obrar de tales objetos; y la razón

quamvis illa actio, prout fit in medio, sit prorsus inutilis, nisi ad hoc saltem deserviat ut per illam deferatur actio in passum distans in quo agens habeat effectum per se intentum; verbi gratia, obiectum visibile non diffundit species ad oculum nisi per medium. Cuius rei nonnulla sunt evidentia signa: unum est de speculo in quo fit reflexio specierum, quae etiam fit in aqua; non posset autem fieri nisi usque ad illa corpora multiplicarentur species. Aliud est quod iuxta dispositionem medii vel perturbantur vel commode deferuntur species. Item, est illud supra tactum quod, quacumque ratione aliqua pars medii sit incapax specierum, impeditur actio ne ad oculum perveniat. Haec autem actio specierum per se et ex intentione naturae tota ordinatur ad oculum, quia in illo solo possunt species habere effectum ad quem institutae sunt; esset ergo inutilis talis actio specierum in medio nisi esset necessaria ut per illam posset actio pervenire ad oculum distantem; ergo signum est propter hanc necessitatem talem fieri actionem. Idemque iudicium ferendum est de omni simili actione, etiamsi tam certis experimentis non innotescat.

20. *Illatio ex omnibus dictis.*— Ex his ergo omnibus colligo naturalem modum agendi causae efficientis esse quasi per continuatam lineam suae actionis a proximo in distans. Atque haec deberet esse ratio sufficiens conclusionis, suppositis experientiis adductis, etiamsi alia ratio deesset, quia nimirum haec causa determinat sibi ex natura sua talem agendi modum. Saepe enim ita iudicamus de naturis rerum ex his quae experimur, etiamsi ulteriorem rationem illius naturalis conditionis reddere non valeamus. Ut, verbi gratia, obiectum visus solum multiplicat species per lineam rectam, obiectum autem auditus etiam per obliquam, et per quoscumque poros ingreditur, ut experientia constat, ex qua recte colligimus hunc esse naturalem modum agendi talium obiectorum; cuius sufficiens ratio est, quia talis proprietas consequitur naturam utriusque sen-

suficiente de esto consiste en que esa propiedad es consecuencia de la naturaleza de uno y otro sentido. Sin embargo, nos esforzamos por investigar alguna razón de dicha naturaleza cuando decimos que el sonido es cierta cualidad que sigue al movimiento e imita su naturaleza, por lo cual puede entrar por cualesquiera caminos, mientras que el color obra de una manera más moderada y sutil, y por ello propaga sus especies en línea recta únicamente. Por tanto, de igual modo, en el presente caso, si queremos investigar alguna razón o conjetura de aquella condición natural de los agentes, ciertamente no es de despreciar la que señaló Capréolo; en efecto, todo acto requiere la unión con la potencia para ejercer su causalidad sobre ella; consiguientemente, así como en el acto formal se exige una unión íntima, así también el acto eficiente requiere, al menos, indistancia, no por imperfección, sino más bien por la perfección incluída en la razón de acto o actuación. O bien, si ello ha de atribuirse a alguna imperfección, ésta debe tomarse de parte del efecto, el cual, por depender de su causa, postula la unión e indistancia de ella para poder emanar de la misma, al igual que un riachuelo exige estar unido a la fuente para manar de ella. Y en esto también puede considerarse cierta amplitud, con arreglo a las diversas perfecciones de las causas; porque las causas y los efectos corporales no pueden ser presentes o indistantes a sí mismos de manera inmediata en su totalidad, y por ello se aproximan al menos en los extremos. En cambio, las cosas espirituales creadas se encuentran unidas o presentes en su totalidad al efecto o paciente, aunque no siempre sea necesario que estén íntimamente presentes al paciente y a todas sus partes, ya que pueden estar presentes en una parte y mediante ella obrar sobre el todo; en este sentido, se cree que la inteligencia motora del cielo está en Oriente. Y Dios, dondequiera que obra, allí se encuentra presente todo y en todo, no sólo por su inmensidad, sino también por la perfección de su acción, según veremos más adelante en su lugar oportuno. Mas he dicho que este modo de obrar —incoando la acción desde el paciente indistante— es connatural a la causa eficiente, porque ahora no tratamos de si Dios puede modificar sobrenaturalmente esta manera de obrar. Creemos, empero, que ello no repugna a los

sus. Conamur tamen huius naturae aliquam rationem investigare dum dicimus sonum esse qualitatem quamdam consequentem motum et imitantem naturam eius, et ideo per quascumque vias ingredi posse, colorem vero magis quieto et subtiliori modo agere, et ideo solum via recta species diffundere. Sic ergo in praesenti, si velimus rationem aliquam vel coniecturam illius naturalis conditionis agentium investigare, certe non est contemnenda illa quae a Capreolo tacta est; nam omnis actus requirit coniunctionem cum potentia ut suam causalitatem in illam exerceat; sicut ergo in actu formali requiritur intima unio, ita actus efficiens requirit saltem indistantiam, non ob imperfectionem, sed potius ob perfectionem quam includit ratio actus seu actuatio. Vel si hoc referendum est in aliquam imperfectionem, illa sumenda est ex parte effectus, qui, cum sit dependens a sua causa, postulat coniunctionem et indistantiam ab illa ut ab ea manare possit, sicut rivulus requirit coniunctionem cum fonte ut ab ea manet. In quo etiam potest latitudo quaedam considerari iuxta varias causarum perfectiones; nam causae et effectus corporales non possunt secundum se tota esse sibi immediate praesentia vel indistantia, et ideo appropinquantur saltem secundum extrema. Res vero spirituales creatae secundum se totae coniunguntur seu praesentes sunt effectui aut passo, quamvis non semper necesse sit esse intime praesentes toti passo et omnibus partibus eius; possunt enim adesse uni parti et per illam agere in totum, quomodo intelligentia movens caelum existimatur esse in Oriente. At vero Deus ubicumque agit totus et in toto adest, non solum ex immensitate, sed etiam ex perfectione agendi, ut infra suo loco videbimus. Dixi autem hunc modum agendi inchoando actionem a passo indistanti esse connaturale efficienti, quia nunc non disputamus an Deus supernaturaliter possit hunc modum agendi immutare. Credimus autem id non repugnare

instrumentos divinos, aun cuando no pueda ser connatural a ningún agente creado; de esto me he ocupado en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 7.

21. Y con esto puede entenderse, además, que de la necesaria proximidad entre el paciente y el agente no se infiere inmediatamente que sea también preciso que el agente obre en una parte remota del medio valiéndose de una próxima como de instrumento; porque bastará que obre por ella como por un medio necesario para la continuidad de la acción, es decir, para que la acción se produzca sin interrupción, puesto que ni las experiencias ni las razones aducidas hasta ahora prueban más. Por eso, cuando la acción realizada a través del medio varía en el paciente próximo y en el remoto según la diversidad de cualidades y términos de la acción, entonces parece ser necesario que la virtud difundida en el medio próximo sea instrumento para obrar sobre el remoto, como decíamos poco ha, ya que de lo contrario no habría ninguna continuidad ni subordinación esencial entre dichas acciones. En cambio, cuando toda la acción es de igual naturaleza en la parte próxima y en la remota del medio, no parece absolutamente necesario —al menos en virtud de la necesaria proximidad entre el paciente y el agente— que la parte próxima sea instrumento para obrar en la remota; porque esa acción tiene esencialmente su continuidad e integridad, que es necesaria por razón del natural modo de obrar de dicha causa, según pusimos de manifiesto. He dicho *en cuanto depende de la necesaria proximidad;* pues si la cualidad propagada a través del medio es productiva de otra semejante a ella, por la naturaleza de la cosa se sigue que cuando está en la parte próxima puede ayudar a obrar sobre la remota, ya sea por modo de instrumento, ya por modo de agente parcial; esto, empero, puede ser cuasi accidental y únicamente concomitante a la acción del primer agente.

22. Por eso, si acaeciese que la cualidad difundida a través del medio no fuera productiva de otra semejante a ella, en ese caso no sería necesario que la parte próxima fuese instrumento, sino sólo medio para la acción. Ahora bien, si sucede así alguna vez, no lo sé con certeza; aunque no veo contradicción en virtud de la condición necesaria para obrar de que ahora tratamos, a saber, la proximidad. Podría servir de ejemplo el objeto de la vista, pues parece que

divinis instrumentis, etiamsi nulli agenti creato possit esse connaturale; de qua re dixi in I tomo III partis, disp. 31, sect. 7.

21. Atque hinc ulterius intelligi potest ex necessaria propinquitate inter passum et agens non statim inferri necessarium etiam esse ut agens per propinquam partem medii agat in remotam tamquam per instrumentum; satis enim erit si agat per illam ut per medium necessarium ad continuationem actionis, seu ut actio sine interruptione fiat, quia neque experientiae neque rationes hactenus adductae plus probant. Quocirca, quando actio per medium variatur in proximo passo et remoto secundum varias qualitates et terminos actionis, tunc certe necessarium videtur ut virtus diffusa in medio propinquo sit instrumentum ad agendum in remotum, ut nuper dicebamus, quia alias nulla esset continuatio nec subordinatio per se inter illas actiones. At vero, quando actio est tota eiusdem rationis in parte proxima et remota medii, non videtur per se necessarium, saltem ex vi propinquitatis necessariae inter passum et agens, quod pars propinqua sit instrumentum ad agendum in remota; quia illa actio per se habet suam continuitatem et integritatem, quae ex naturali modo operandi talis causae necessaria est, ut ostendimus. Dixi *quantum est ex vi propinquitatis necessariae;* nam si qualitas diffusa per medium sit activa sui similis, ex natura rei sequitur ut existens in parte propinqua possit iuvare ad agendum in remotam sive per modum instrumenti sive per modum partialis agentis; hoc tamen potest esse quasi per accidens et solum concomitans ad actionem primi agentis.

22. Quapropter, si contingeret qualitatem diffusam per medium non esse activam sui similis, tunc non oporteret partem proximam esse instrumentum, sed tantum medium ad actionem. An vero ita aliquando eveniat, mihi non est certum; non video tamen repugnantiam ex vi eius conditionis necessariae ad agendum quam nunc tractamus, scilicet, propinquitatis. Possetque esse exemplum in obiecto visus, nam videtur ita multiplicare species per medium usque

multiplica las especies a través del medio hasta el sentido de tal manera que la especie recibida en el medio diáfano no es productiva de otra semejante a ella; y esto parece probarse porque, si se rebasa una determinada distancia, el objeto no puede producir una especie de sí mismo, cosa que no ocurriría si la especie recibida en el medio produjese otra semejante a sí misma. Este argumento ha quedado indicado en los fundamentos de la primera opinión, y en las respuestas veremos cuál sea su eficacia. Otro ejemplo puede ser el del ímpetu que se imprime a una piedra lanzada; porque el contacto de quien la lanza solamente se da en una parte de la piedra y, no obstante, el ímpetu no es recibido en esa parte sola, sino en todo el cuerpo lanzado; tampoco la parte de ímpetu impresa en dicha parte produce otra semejante en la parte vecina, porque el impulso no produce otro impulso, sino únicamente movimiento local —de igual manera que la gravedad no es productiva de gravedad, sino de movimiento local—, y, además, porque el impulso no se imprime sino por un contacto enérgico; pero una parte no puede establecer contacto de este modo con otra que está a continuación de ella; por tanto, parece verosímil que el ímpetu sea impreso a todo el móvil y a todas sus partes por quien lo lanza inmediatamente, mediante el contacto en una sola parte. Pero, sea lo que fuere de los ejemplos particulares, no obstante, hablando en general, para salvar el principio de la necesaria proximidad entre el agente y el primer paciente, no nos vemos obligados a afirmar que sea precisa la eficiencia de una parte del paciente sobre otra. Por lo que hace a la cuestión de si algunas experiencias o razones demuestran suficientemente que dicha eficiencia no se da siempre o no es esencialmente necesaria, la trataremos al estudiar los argumentos de la primera opinión.

23. *Las partes del medio que se encuentran más próximas al agente no obran en las remotas sin ayuda de éste.*— Por último, también depende parcialmente de esto la última parte de la afirmación; en efecto, aunque las partes próximas del medio obren en las remotas, parece demostrado experimentalmente que no obran por la sola virtud que en sí mismas han recibido ni están por completo privadas del influjo actual del primer agente; de lo contrario, la acción del mismo medio no sería tan vehemente en algunas partes y tan remisa en otras que son igualmente próximas entre sí, pero que están desigualmente aplicadas con

ad sensum, ut species recepta in medio diaphano non sit effectiva sui similis; quod inde probari videtur, quia ultra certam distantiam obiectum non potest speciem sui efficere, quod non accideret si species in medio recepta efficeret sibi similem. Quod argumentum in fundamentis primae sententiae tactum est et in responsionibus videbimus quam sit efficax. Aliud exemplum esse potest de impetu qui imprimitur lapidi proiecto; nam contactus proiicientis tantum est in una parte lapidis, et tamen impetus non recipitur in sola illa parte, sed in toto corpore proiecto; neque etiam pars impetus impressa illi parti efficit aliam similem in parte vicina, tum quia impulsus non est effectivus alterius impulsus, sed motus localis tantum, sicut gravitas non est effectiva gravitatis, sed localis motus; tum etiam quia impulsus non imprimitur nisi per contactum fortem; una autem pars non potest hoc modo contingere aliam sibi continuam; videtur ergo verisimile impetum imprimi toti mobili et omnibus partibus eius immediate a proiiciente, medio contactu in sola una parte eius. Quidquid vero sit de specialibus exemplis, tamen, in communi loquendo, ad salvandum illud axioma de necessaria propinquitate inter agens et primum passum, non cogimur dicere esse necessariam efficientiam unius partis passi in aliam. An vero aliquae experientiae vel rationes satis ostendant eam efficientiam non semper intercedere aut non esse per se necessariam, videbimus tractando argumenta primae sententiae.

23. *Medii partes propinquiores agenti non agunt in remotas sine illius ope.*— Denique hinc etiam ex parte pendet ultima pars assertionis; nam etiamsi partes medii proximae agant in remotas, videtur experimento probari non agere sola virtute in se recepta, neque omnino destitui actuali influxu primi agentis, alioqui non tam esset vehemens actio eiusdem medii in quibusdam partibus et tam remissa in aliis aeque sibi

respecto al primer agente, lo cual se ha de examinar con más atención en las soluciones de los argumentos. Ahora sólo decimos que de esta proximidad como condición necesaria para la operación de que al presente nos ocupamos no se sigue que el agente obre en la parte distante únicamente por la virtud recibida en la parte próxima como por un instrumento cuasi separado en la causación, es decir, que opera por sí solo sin influjo actual del agente principal; porque ni siquiera eso es necesario para que el paciente esté absolutamente próximo al agente, del cual emane la acción continua e ininterrumpidamente; y, además, porque entonces el mismo agente y la virtud recibida en el medio vienen como a componer un solo agente íntegro que establece contacto con la otra parte, y por eso puede obrar en ella mediante toda su virtud. Explico esto con el símil siguiente: cuando el fuego calienta el aire que le es próximo, no obra en él por el solo calor que posee en la última superficie con la que toca al aire, ni por alguna parte próxima sola, aunque se imagine dotada de una cantidad cualquiera, la cual no puede determinarse sino de modo meramente arbitrario; consiguientemente, obra de manera inmediata por todo el calor que tiene en sí y en todas sus partes (pues supongo que todas se encuentran dentro de su esfera de actividad) y, sin embargo, no todas las partes del fuego agente están inmediatamente próximas al aire paciente; ahora bien, como todas integran un solo agente, que es, en su término, contiguo al aire paciente, eso basta para que todas las partes influyan de manera inmediata en el paciente por modo de un solo agente íntegro. Y lo mismo sucedería si dos fuegos, discontinuos entre sí, se aplicasen a una misma parte de un paciente de tal manera que de ambos —considerados simultáneamente por modo de un solo agente íntegro— emanase una sola acción; de manera semejante, pues, cabe entender que un agente, unido a la primera parte del paciente —ya afectada por su cualidad— obre por modo de uno solo e influya sobre un nuevo paciente, concurriendo como dos agentes parciales, o bien como agente principal e instrumental. Pero todo esto quedará más claro en las respuestas a la primera opinión.

propinquis, inaequaliter vero applicatis respectu primi agentis, quod in solutionibus argumentorum pressius examinandum est. Nunc vero solum dicimus ex hac propinquitate et conditione necessaria ad agendum quam nunc tractamus non sequi agens tantum agere in partem distantem per virtutem receptam in parte proxima ut per instrumentum quasi separatum in causando, id est, per se solum agens absque actuali influxu principalis agentis: tum quia neque id est necessarium ut passum sit absolute propinquum agenti, a quo emanet actio continue et sine interruptione; tum etiam quia tunc ex ipso agente et virtute recepta in medio quasi componitur unum integrum agens quod contingit alteram partem, et ideo potest in illam agere per totam suam virtutem. Quod declaro hoc simili, nam quando ignis calefacit aerem sibi propinquum non agit in illum per solum calorem quem habet in ultima superficie qua contingit aerem nec per solam aliquam vicinam partem, etiamsi fingatur in quacumque quantitate, quae non nisi mere gratis determinari potest; agit ergo immediate per totum calorem quem in se habet et in omnibus suis partibus (suppono enim omnes esse intra sphaeram activitatis), et tamen non omnes partes ignis agentis sunt immediate propinquae aeri patienti; at vero, quia ex omnibus coalescit unum agens, quod per suum terminum contiguum est aeri patienti, id satis est ut omnes illae partes per modum unius integri agentis immediate influant in passum. Idemque esset si duo ignes, inter se discontinui, eidem parti passi applicati essent, ita ut ab utroque simul per modum unius integri agentis una actio manet; ergo similiter intelligi potest quod agens coniunctum primae parti passi, iam affectae sua qualitate, per modum unius agat et influat in ulterius passum, sive concurrant ut duo agentia partialia sive ut principale et instrumentale agens. Sed haec omnia in responsionibus ad primam sententiam magis elucidabuntur.

Soluciones a los argumentos

24. *Cuál sea el agente presente en la generación sustancial.*— Así, pues, a la primera experiencia acerca de la generación sustancial se responde en general que los accidentes próximamente presentes realizan la generación sustancial en virtud de la forma sustancial, aunque ésta se encuentre distante. Tal respuesta tropieza con la dificultad indicada en la sec. 3; porque, aun cuando los accidentes puedan ser instrumentos en la producción de la sustancia, no pueden, empero, ser principios suficientes si están separados en lo que respecta a la causalidad. Por ello, si una forma sustancial muy distante no puede, en manera alguna, influir en acto junto con la virtud accidental en orden a la generación sustancial, no puede, mediante los solos accidentes, ser principio suficiente de dicha generación. Por eso, probablemente se puede afirmar que la virtud instrumental propagada desde el cielo hasta un lugar de la tierra donde se lleva a cabo una generación sustancial no obra en cuanto virtud separada, sino en cuanto unida en la causalidad, y que la forma del cielo influye en acto juntamente con ella, si por otra parte el efecto no supera en perfección a la forma del cielo. Y no resulta de ahí que el cielo obre inmediatamente a distancia, ya que no obra sino en cuanto unido a su virtud, difundida a través del medio hasta el paciente distante. Se dirá: la forma del cielo y la virtud accidental del mismo cielo son virtudes activas diversas; pero toda la alteración precedente era realizada por el cielo sólo mediante la virtud accidental; luego ella no basta para que la forma del cielo pueda influir posteriormente, por medio de su forma sustancial, en la generación sustancial de otro. Respondo que la forma y la virtud accidental del mismo cielo no son dos virtudes unidas exclusivamente de manera concomitante y cuasi accidental, sino que están subordinadas como principio principal e instrumental; por tanto, aunque la forma sustancial llegue hasta la generación que se produce en un lugar distante, no obra formal y propiamente a distancia, ya que se une a dicha generación mediante su virtud. Esto se verá con mayor facilidad y claridad si se defiende que la forma sustancial del cielo no sólo concurre de manera esencial como principio principal a

Argumentorum solutiones

24. *Quod sit agens praesens generationi substantiali.*— Ad primam ergo experientiam de substantiali generatione communis responsio est accidentia quae proxime adsunt efficere substantialem generationem in virtute formae substantialis, quamvis illa distet. Quae responsio habet difficultatem tactam sect. 3, quia, licet accidentia possint esse instrumenta ad efficiendam substantiam, non tamen possunt esse sufficientia principia, si sint separata quoad causalitatem. Et ideo, si forma substantialis longe distans nullo modo potest cum accidentali virtute actu influere ad generationem substantialem, non potest per sola accidentia esse sufficiens principium talis generationis. Quapropter probabiliter dici potest illam virtutem instrumentalem diffusam a caelo usque ad locum terrae in quo fit generatio substantialis non agere ut virtutem separatam, sed ut coniunctam in causalitate, et formam caeli actu influere cum illa, si alioqui effectus non superat in perfectione ipsam formam caeli. Nec inde fit caelum agere immediate in distans, quia non agit nisi ut coniunctum virtuti suae per medium diffusae usque ad passum distans. Dices: forma caeli et virtus accidentalis eiusdem caeli sunt diversae virtutes agendi; sed tota alteratio praecedens fiebat a caelo media virtute accidentali tantum; ergo illa non sufficit ut forma caeli possit postea influere media sua forma substantiali ad generationem substantialem alterius. Respondeo formam et virtutem accidentalem ipsius caeli non esse duas virtutes solum concomitanter et quasi per accidens coniunctas, sed esse subordinatas ut principale et instrumentale principium; et ideo, quamvis forma substantialis attingat generationem quae fit in distanti loco, non agit formaliter ac proprie in distans, quia media virtute sua illi coniungitur. Eritque hoc facilius et clarius si quis teneat formam substantialem caeli non solum concurrere per se ut principium principale ad

la educción de la forma sustancial, sino también a la alteración previa, lo cual hemos dicho arriba que es probable. Y si acaso alguno no queda contento con esta respuesta, será preciso afirmar que el cielo sólo concurre instrumentalmente a estas generaciones por la virtud accidental propagada a través del medio, pero que es ayudado por algún agente superior para llevar a cabo dichas generaciones.

Sobre la alteración del cuerpo por la imaginación

25. A lo segundo acerca de la alteración se niega lo que se supone, a saber, que alguna causa altere una cosa distante sin alterar una próxima. Y al primer ejemplo de la imaginación se contesta: la cuestión se refiere al cuerpo del mismo animal, cuya es la fantasía, o a otro; hablando de un cuerpo ajeno, niego que la fantasía de otro tenga poder para alterarlo; y hasta ahora no se ha aportado ningún experimento probable que lo demuestre; tampoco resulta verosímil argumentando por la razón, ya que el acto de la imaginación es inmanente y no tiene por qué poseer virtud para alterar naturalmente un cuerpo ajeno. En cambio, si se trata del propio cuerpo del animal que opera con su imaginación, debe afirmarse que la imaginación no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, movido el cual se excitan los humores y los espíritus vitales, y mediante éstos se altera el cuerpo; pero la moción del apetito por la imaginación no es alteración, sino cierta afección vital, de la que me ocuparé más adelante. Ahora bien, el apetito, por encontrarse en el corazón —que es principio del movimiento del animal y de los espíritus vitales—, podrá con facilidad excitar ese movimiento o alteración sin obrar nada inmediatamente a distancia, sino mediante las partes próximas; aunque también en dicha moción se dé una razón especial, ya que es producida por simpatía natural de las potencias radicadas en la misma alma, como se dirá después y se trata más ampliamente en los libros *De anima* y en I-II, q. 22, y lo señala Santo Tomás en *De Veritate*, q. 26, a. 6, ad 11.

eductionem formae substantialis, sed etiam ad praeviam alterationem, quod supra diximus esse probabile. Quod si fortasse alicui hoc non placet, necessario dicendum est caelum solum concurrere instrumentaliter ad has generationes per virtutem accidentalem diffusam per medium, iuvari autem ad has generationes perficiendas ab aliquo superiori agente.

De alteratione corporis per imaginationem

25. Ad secundum de alteratione negatur assumptum, nimirum aliquam causam alterare rem distantem non alterando propinquam. Et ad primum exemplum de imaginatione respondetur aut esse sermonem de corpore ipsius animalis, cuius est phantasia, vel alterius; loquendo de alieno corpore, nego alterius phantasiam habere vim alterandi illud; neque hactenus ullum probabile experimentum allatum est quod id ostendat; neque ex vi rationis est verisimile, quia actus imaginationis est immanens et non est unde habeat virtutem ad naturaliter alterandum alienum corpus. Si vero sit sermo de proprio corpore ipsius animalis quod imaginatione operatur, dicendum est imaginationem non movere corpus nisi mediante appetitu sensitivo, ad cuius motum excitantur humores et spiritus vitales, quibus mediantibus alteratur corpus; motio autem appetitus per imaginationem non est alteratio, sed vitalis quaedam affectio, de qua inferius dicam. Appetitus autem, cum sit in corde, quod est principium motus animalis et spirituum vitalium, facile poterit huiusmodi motum vel alterationem excitare, nihil agendo immediate in distans, sed mediantibus partibus propinquis; quamvis etiam in illa motione intercedat specialis ratio, eo quod fiat per naturalem sympathiam potentiarum in eadem anima radicatarum, ut infra dicetur et latius traditur in libris de Anima, et in I-II, q. 22, et attingit D. Thomas, q. 26 de Verit., a. 6, ad 11.

Sobre la fascinación

26. A propósito del segundo ejemplo, hay quienes niegan aquel poder de fascinación. Pero no tenemos por qué negar una experiencia comprobada por los filósofos y los médicos y admitida por consentimiento casi común. Reconocemos, pues, que la fascinación ocurre naturalmente; en cuanto a su modo, lo explica Santo Tomás en I, q. 117, a. 3, ad 2, y en III *cont. Gent.*, c. 103. Y, en primer lugar, debe decirse que la fascinación no es producida por el acto de la visión como por un principio en cuya virtud se realiza la alteración sobre otro, ya que —según decimos antes refiriéndonos al acto de la imaginación— el acto inmanente no es esencialmente operativo sobre alguien. En segundo término, hay que afirmar que aquella alteración es producida por alguna cualidad venenosa existente en el ojo o en la disposición interna, en la complexión o en los humores del cuerpo, y esa cualidad venenosa se comunica a los espíritus vitales, que son conmovidos por la imaginación y la atención del alma y llegan a los ojos. Además, de aquí resulta que, por medio de esos espíritus, queda inficionado el aire próximo y la alteración llega hasta una distancia determinada, y por eso daña a otro, aunque esté algo distante. Y quizá ocurre a veces que los mismos espíritus infectos son emitidos hasta aquella persona en la que se fija directamente la mirada, y así dañan con mayor facilidad y vehemencia; y Aristóteles da a entender arriba que, en ocasiones, la fascinación es producida por el aliento corrompido y transmitido hasta otra persona. Consiguientemente, la fascinación puede producirse de manera natural según alguno de estos modos, sin acción inmediata a distancia. Paso por alto (cosa que Santo Tomás advierte más atrás) que algunas veces esta acción nociva obedece a malicia de los demonios, que, en virtud de un pacto oculto, cooperan a infligir semejante daño. Observa asimismo Santo Tomás en el mismo pasaje que esta alteración se da más fácilmente en los niños y muchachos, ya que, por tener un cuerpo tierno, reciben con mayor facilidad cualquier impresión exterior. Pueden leerse muchas consideraciones acerca de esta acción en Plinio, libro VII, c. 2, y lib. XXXIII, c. 10; el Abulense, parad. 4, c. 16; Ricardo, *Quodl. III*, q. 12. Lo mismo hay que afirmar, guardando la debida proporción,

De fascinatione

26. Ad secundum exemplum, sunt qui negent illam vim fascinationis. Sed non est cur experientiam a philosophis et medicis comprobatam, et fere communi sensu receptam, negemus. Fatemur ergo fascinationem naturaliter accidere; modum autem eius declarat D. Thomas, I, q. 117, a. 3, ad 2, et III cont. Gent., c. 103. Et imprimis dicendum est fascinationem non fieri ipso actu videndi tamquam principio quo fit alteratio in aliud, quia actus immanens, ut supra dicebamus de actu imaginationis, non est per se activus in aliquem. Deinde dicendum est alterationem illam fieri ab aliqua qualitate venenifera existente in oculo aut in interna corporis dispositione, complexione aut humoribus, quae communicatur spiritibus vitalibus, qui imaginatione et attentione animi commoventur et ad oculos perveniunt. Rursus hinc fit ut mediis illis spiritibus aer proximus inficiatur et usque ad certam distantiam alteratio perveniat, et sic noceat alteri, quamvis aliquantulum distet. Et fortasse interdum fit ut ipsimet spiritus infecti usque ad illam personam in quam intuitus directe fingitur, emittantur, et ita facilius et vehementius noceant; et Aristoteles supra significat interdum fieri fascinationem ipso flatu corrupto et usque ad aliam personam transmisso. His ergo modis potest naturaliter fieri fascinatio absque immediata actione in distans. Omitto (quod D. Thomas supra advertit) interdum accidere huiusmodi nocumentum ex malitia daemonum, qui ex pacto occulto cooperantur ad huiusmodi damnum inferendum. Advertit etiam ibi D. Thomas hanc alterationem facilius accidere in infantibus et pueris, quia ob tenerum corpus quamlibet externam impressionem facilius patiuntur. Plura de huiusmodi actione legi possunt in Plinio, lib. VII, c. 2, et lib. XXXIII, c. 10; Abulens., paradox. 4, c. 16; Richard., Quodl. III, q. 12. Idem, servata proportione, di-

de cualquier daño inferido por animales venenosos, ya sea por la mirada o por el olfato. E igual ocurre con el tercer ejemplo del pez torpedo, a propósito del cual dice expresamente Plinio que *ataca los miembros con el olor y cierto hálito de su cuerpo;* por consiguiente, no obra a distancia de manera inmediata, sino alterando el medio o bien exhalando algún vapor nocivo. Y nada importa decir que se esconde bajo la arena o el cieno, pues no es preciso que entendamos que está completamente oculto bajo la tierra, de suerte que no deje la cabeza o la boca descubierta para causar daño.

Si el agente puede obrar a distancia más intensamente que de cerca

27. *Por qué el fondo de la caldera está más frío que el agua hirviente que se encuentra más arriba.*— A propósito de los ejemplos cuarto y quinto hay que explicar si sucede, y por qué razón sucede, que un agente obre en una cosa distante con más vehemencia que en el medio próximo, y si en tal caso esa alteración más vehemente se produce inmediatamente a distancia sin cooperación del medio. Aristóteles, sec. 24 *Problem.*, q. 5 y 8, advierte que, cuando se calienta agua en una vasija, al comienzo del calentamiento, mientras el agua todavía está fría, el fondo de la vasija se siente más caliente; pero después, cuando el agua empieza a hervir de manera que quema la mano, el fondo de la vasija está más templado, de suerte que puede sostenerse con la mano. Y da como razón que al principio de la acción, mientras el agua está fría, todo el calor se concentra en el fondo del recipiente y no se le permite ascender; en cambio, cuando el agua ya está más caliente, sucede como si se permitiera al calor respirar y ascender, con lo cual el fondo de la vasija se templa. En el mismo lugar dice que por esta causa los baños son más calientes en invierno que en verano. Y de ahí resulta, consecuentemente, que, cuando la acción va avanzando y el agua se ha calentado mucho, y el calentamiento se ha enrarecido, las partes más calientes suben hacia arriba y las más densas y frías bajan hacia abajo e inhieren en el fondo de la vasija y lo templan, por lo que se estima menos caliente. Mas en este caso, por el nombre de calor no debe entenderse la sola cualidad o accidente del calor, ya que éste no puede ascender ni descender, ni ser detenido para que no ascienda, a no ser por

cendum est de quocumque nocumento quod a venenatis animalibus infertur, vel aspectu vel olfactu. Et idem est de tertio exemplo torpedinis, de qua expresse Plinius ait *quod odore et quadam aura sui corporis afficit membra;* non ergo immediate agit in distans, sed vel alterando medium vel etiam noxium aliquem vaporem spirando. Nec refert quod sub arena aut limo se abscondere dicatur, quia non est necesse ut intelligamus omnino delitescere sub terra, ita ut vel caput vel os non relinquat apertum ad nocendum.

Possitne agens intensius agere in distans quam in propinquum

27. *Fundum lebetis cur frigidius quam ferventi aqua superposita.*— In quarto et quinto exemplo declarandum est an et qua ratione contingat agens vehementius agere in rem distantem quam in medium propinquum, et an tunc illa vehementior alteratio fiat immediate in distans sine cooperatione medii. Et quidem Aristoteles, sect. 24 Probl., q. 5 et 8, advertit, cum aqua in vase calefit, in initio calefactionis, dum aqua adhuc est frigida, fundum vasis sentiri calidius; postea vero iam aqua fervescente ita ut manum urat, fundum vasis esse magis temperatum, ita ut manu sustineri possit. Rationem vero assignat, quia in principio actionis, dum aqua frigida est, totus calor concluditur in fundo vasis neque ascendere permittitur; at vero quando aqua iam est calidior, quasi permittitur respirare calor et ascendere, et inde fit ut fundum lebetis temperetur. Ob quam causam dicit ibidem balneas calidiores esse hyeme quam aestate. Atque inde consequenter fit ut, actione procedente et aqua nimium calefacta, et calefactione rarefacta, calidiores partes sursum ascendant et crassiores ac frigidiores descendant deorsum et inhaereant fundo vasis et illud temperent, et ideo minus calidum censeatur. Hic autem nomine caloris non est intelligenda sola qualitas aut accidens caloris; hic enim neque ascendere aut descen-

razón del sujeto, sino que deben entenderse las exhalaciones o vapores calientes que se excitan por la acción del fuego. Tampoco puede explicarse ese ascenso o descenso en sentido exclusivamente metafórico, o sea, diciendo que se impide al calor ascender sólo porque el paciente ofrece resistencia a que el calentamiento avance más hacia la parte superior. Porque así entendida, no tendría valor ninguno la razón, a saber, que el fondo de la caldera está caliente al principio porque entonces se impide al calor que ascienda más; pues el hecho de que la acción avance más no impide, de suyo, que aquella parte inferior del agua permanezca caliente, como es evidente por sí mismo. Por tanto, es preciso entenderla propiamente de algunas exhalaciones calientes que, mientras están detenidas por razón de un cuerpo próximo, demasiado frío y denso, hacen que el calor de aquella parte sea mayor y se sienta con más vehemencia; en cambio, cuando el cuerpo próximo se ha calentado y, por consiguiente, se ha enrarecido, y se permite que aquellas exhalaciones asciendan, se siente menos calor en esa parte ínfima; sobre todo, porque en los poros, donde se encontraban dichas exhalaciones, éstas son sustituidas por las partes más frías del agua, las cuales, siendo más pesadas, naturalmente descienden más, y por esta razón también se templa más aquel calor.

28. Pero se comprende fácilmente que, explicada esta razón del Filósofo en el sentido indicado, de esta experiencia no resulta que el agente obre de cerca más intensamente que a distancia a no ser transmitiendo algún agente proporcionado que produzca de manera próxima esa intensidad. Porque, en el ejemplo citado, cuando al principio de la acción el fondo de la vasija se calienta mucho, ello proviene del fuego vecino y de las exhalaciones ígneas o calientes incluídas en los mismos poros del fondo; en cambio, cuando la acción progresa y las partes superiores del agua parecen más calientes, eso procede no sólo del fuego remoto —aunque su acción ayude en gran medida—, sino también de los vapores más calientes que ascienden y penetran en la misma agua y que, por esta razón, la calientan con mayor vehemencia. Se añade también que el agua, cuando cerca del fondo de la vasija comienza a calentarse más, inmediatamente asciende por haberse hecho más ligera, y desciende la que, estando arriba, era más pesada

dere potest, neque detineri ne ascendat nisi ratione subiecti; sed intelligendae sunt exhalationes seu vapores calidi qui actione ignis excitantur. Neque enim potest ille ascensus vel descensus metaphorice tantum declarari, id est, quod dicatur calor impediri ne ascendat solum quia passum resistit ne calefactio ulterius progrediatur versus superiorem partem. Nam hoc sensu nullius momenti esset ratio, nimirum, fundum lebetis in principio esse calidius quia tunc calor impeditur ne ultra ascendat; nam quod actio ultra progrediatur per se nil impedit quominus illa pars inferior aeque calida maneat, ut per se notum est. Oportet ergo intelligi proprie de aliquibus exhalationibus calidis, quae dum detinentur ratione proximi corporis, nimium frigidi et densi, faciunt ut calor illius partis et maior sit et vehementius sentiatur; dum vero, calefacto proximo corpore, et consequenter rarefacto, ascendere permittuntur, minor calor in illa infima parte sentitur; maxime quod in poris, ubi illae exhalationes erant, loco illarum succedunt frigidiores partes aquae, quae, ut sunt graviores, ita naturaliter magis descendunt, et ex eo capite magis etiam temperatur ille calor.

28. Ex hac vero ratione Philosophi sic exposita facile intelligitur ex hac experientia non haberi agens intensius agere in propinquum quam in distans, nisi transmittendo aliquod agens proportionatum quod illam intensionem proxime efficiat. Nam in dicto exemplo, dum in principio actionis fundum vasis nimium calescit, id provenit ex igne vicino et ex ignitis vel calidis exhalationibus in ipsismet poris fundi inclusis; dum vero, procedente actione, superiores partes aquae calidiores videntur, id provenit non solum ab igne remoto, quamvis eius actio multum iuvet, sed etiam ex vaporibus calidioribus ascendentibus et penetrantibus aquam ipsam, et ob hanc causam vehementius illam calefacientibus. Accedit etiam quod aqua ipsa, dum incipit prope fundum vasis magis calefieri, statim ascendit levior effecta; descendit autem quae superius erat gravior et frigidior, et ita fit ut pars distantior aquae sit calidior, non quia,

y fría, y así resulta que la parte más distante del agua es más caliente, no porque, estando a esa distancia, se haya calentado más, sino porque primeramente estuvo más próxima y allí se calentó más. Pero en ningún caso el agua que se halla próximamente situada sobre el fondo de la vasija se calienta con mayor vehemencia que ésta o su fondo, mediante el cual se transmite la acción, a no ser quizá al final de la acción, cuando el agua ya ha sido superada por completo, de suerte que toda ella se exhale y corrompa. Y esto obedece a que, por razón de su humedad, se transforma con mayor facilidad en aire o en algún mixto imperfecto. Además, porque, siendo menos densa que la vasija, los vapores o exhalaciones calientes que suben penetran en el agua más fácilmente. También ayuda el aire ambiente, si hay alguno. Y, de esta manera, toda la acción y su intensificación es producida siempre a través de algún medio.

29. *Por qué el papel está menos caliente que el aceite puesto sobre él.— Por qué se inflama una estopa sin que se inflame el aire situado entre ella y el fuego.*— De igual manera debe hablarse con respecto a las experiencias semejantes aducidas anteriormente, en concreto acerca del aceite, que parece calentarse con mayor vehemencia que el papel a través del cual se calienta. En efecto, el aceite, en seguida que empieza a calentarse, también se enrarece más fácilmente y es penetrado por los vapores ascendentes y, por su parte, habiéndose hecho más sutil y ligero, asciende inmediatamente; en cambio, las partes más densas y húmedas descienden; y, de esta manera, en el presente ejemplo sucede lo mismo que en el anterior. En cambio, el de la estopa que se inflama a través del aire interpuesto sin que éste se inflame no resulta tan evidente por la experiencia; porque quizá se inflama primero el aire, aunque no se perciba por los sentidos de igual modo que la inflamación de la estopa, a causa de la densidad de ésta. Y lo mismo puede decirse a propósito del ejemplo sobre la raíz de la hierba *aproxis* y sobre el betún *nafta.*

30. *Respuesta a una objeción.*— Mas podría responderse en sentido distinto admitiendo lo que se supone en el argumento: que a veces se inflama la materia remota sin que se inflame la próxima, y afirmando que ello proviene de la disposición de la materia sin una acción del fuego más intensa a distancia que de cerca. Esto se explicará fácilmente si suponemos que no es necesario

ita distans, magis sit calefacta, sed quia prius fuit propinqua, et ibi magis calefacta. Nunquam vero illa pars aquae quae proxime insidet fundo vasis, vehementius calefit quam ipsummet vas seu fundum eius, per quod actio transmittitur, nisi fortasse in fine actionis, quando iam omnino superatur aqua, ita ut contingat totam exhalari et corrumpi. Quod inde provenit, quod ratione suae humiditatis facilius in aerem vel in aliquod mixtum imperfectum commutatur. Item, quia cum sit minus densa quam vas, facilius eam penetrant vapores seu exhalationes calidae ascendentes. Iuvat etiam si quis est aer circumfusus. Atque ita semper tota actio et intensio eius fit per aliquod medium.

29. *Papyrus cur minus calida quam oleum superimpositum.— Stupa cur inflammatur, aere inter ipsam et ignem iacente non inflammato.*— Ad eumdem modum dicendum est ad similes experientias supra adductas, nimirum de oleo quod vehementius videtur calere quam papyrus qua mediante calefit. Nam oleum statim ac incipit calefieri facile etiam rarefit et penetratur a vaporibus ascendentibus, et ipsum etiam, subtilius et levius effectum, statim ascendit; crassiores autem et humidiores partes descendunt; atque ita idem accidit in hoc exemplo quod in superiori. De stupa autem, quod inflammetur per interpositum aerem, ipso aere non inflammato, non ita est manifestum experientia; fortasse enim aer inflammatur prius, licet non ita sensu percipiatur sicut in stupa, propter huius densitatem. Atque idem dici potest ad exemplum de radice herbae *aproxis* et de bitumine *naphtae.*

30. *Obiectioni respondetur.*— Posset vero aliter responderi admittendo quod in argumento assumitur: inflammari aliquando materiam remotam non inflammata proxima, et dicendo id provenire ex dispositione materiae absque intensiori actione ignis in remotum quam in propinquum. Quod declarabitur facile si supponamus non esse

que en alguna materia se dé primero un calor máximo para que se inflame, sino que basta que preceda un calor intenso en tal grado que la forma de la estopa, por ejemplo, no pueda conservarse con él, y, si se le une la sequedad suficiente, disponga suficientemente a la introducción de la forma de fuego. De esta manera, por tanto, puede ocurrir que el aire intermedio tenga un calor de siete grados y no se inflame por falta de sequedad, mientras que la estopa se inflama en seguida que llega a ese grado; y así, la acción del fuego que calienta nunca fue más intensa en la materia remota que en la próxima, sino que produjo un efecto distinto por causa de la distinta disposición del paciente. Se objetará: aquella materia, en el instante en que se inflama, ya tiene un calor de ocho grados. Respondo: si sucede así (porque no es cierto referido al primer instante), ello, empero, no obedece a la sola acción del fuego distante, sino que se da por resultancia natural de la forma ya concebida. Y esta resultancia, si no queda alguna resistencia en la materia, se produce en un momento; y ha de afirmarse que ocurre así, si mantenemos que en la corrupción perecen todos los accidentes. No obstante, si puede permanecer algún grado de la cualidad contraria, intervendrá alguna sucesión, aunque brevísima e imperceptible, porque la resistencia es mínima y la actividad grande. Pero ¿qué acontece con la acción de la misma forma sustancial, que se realiza en una materia distante, y no en el medio? Por lo común se afirma que tiene lugar por resultancia natural, supuesta una disposición suficiente, o que es producida por las disposiciones accidentales que allí existen, en virtud de la sustancia. Nosotros, empero, debemos responder, de acuerdo con la primera conclusión, o que la forma de fuego, juntamente con su virtud, puede llegar hasta allí e influir simultáneamente a la educción de aquella forma, o, al menos, que si la forma sustancial no posee este poder, es necesario que ese concurso sea suplido por alguna causa superior, como sucede cuando, si una cosa se calienta por el movimiento hasta el punto de inflamarse, la introducción de dicha forma se atribuye a alguna causa universal.

31. *Otra manera de explicar los experimentos aducidos.*— Cabe otro modo de responder a estas experiencias, admitiendo que el agente pueda producir al-

necessarium ut in aliqua materia summus calor antecedat ut inflammetur, sed sufficere ut antecedat calor intensus in eo gradu cum quo et forma stupae, verbi gratia, conservari non possit, et si illi sit adiuncta sufficiens siccitas, satis disponat ad introductionem formae ignis. Sic ergo fieri potest ut aer medius sit calidus ut septem et non inflammetur ex defectu siccitatis, stupa vero statim ac pervenit ad illum gradum inflammetur; atque ita actio ignis calefacientis nunquam fuit intensior in materia remota quam in propinqua, sed habuit alium effectum propter aliam passi dispositionem. Dices: in illo instanti in quo inflammatur illa materia, iam est calida ut octo. Respondeo: si ita est (non est enim certum de primo instanti), tamen id non provenit ex sola actione ignis distantis, sed est per naturalem resultantiam a forma iam concepta. Quae resultantia, si non superest aliqua resistentia in materia, in momento fit; atque ita fieri dicendum est si ponamus omnia accidentia in corruptione perire. Si tamen manere potest aliquis gradus contrariae qualitatis, interveniet aliqua successio, brevissima tamen et imperceptibilis, quia resistentia est minima et activitas magna. Sed quid de actione ipsius formae substantialis, quae fit in distanti materia, non in medio? Communiter dicitur fieri per naturalem resultantiam, supposita sufficienti dispositione, vel fieri a dispositionibus accidentalibus ibi existentibus, in virtute substantiae. Nobis autem respondendum est, iuxta primam assertionem, vel formam ignis simul cum virtute sua posse illuc attingere et simul influere ad eductionem illius formae, vel certe, si hanc vim non habet substantialis forma, necessarium esse ut per aliquam superiorem causam ille concursus suppleatur, sicut quando contingit rem aliquam per motum ita calefieri ut inflammetur, introductio illius formae alicui causae universali tribuitur.

31. *Alius modus explicandi adducta experimenta.*— Alius modus respondendi ad has experientias esse potest admittendo posse agens intensius facere aliquam qualita-

guna cualidad en el paciente distante con mayor intensidad que en el cercano, mas no obrando inmediatamente a distancia, sino a través del medio. Y este modo de obrar puede entenderse en doble sentido. Primero, que el medio no contribuya como coeficiente instrumental o parcial para obrar en lo remoto, al menos en lo que respecta a aquel mayor grado de intensidad que se produce en la parte remota. Pero este modo de hablar no es bastante consecuente con la opinión que defendemos; pues se sigue abiertamente que aquella acción, en cuanto es una intensificación en un grado determinado, es producida por el agente remoto inmediatamente en el paciente distante, sin acción alguna sobre el medio o a través del medio; porque la acción remisa que se produce en el medio próximo de suyo no contribuye ni tiene continuidad con la acción a distancia, a no ser, como máximo, hasta un grado semejante; luego esa mayor intensidad que se produce en lo distante es una acción inmediata sobre él sin el medio. De igual manera que si todo el medio y el paciente distante tuviesen primero un calor de cuatro grados sin acción del fuego, y después, aplicado el fuego, intensificase inmediatamente dicho calor en el paciente distante sin intensificarlo en el medio, sin duda esa acción se daría inmediatamente a distancia; luego lo mismo ocurrirá aunque el calor de cuatro grados haya sido producido por el mismo fuego. Consiguientemente, puede entenderse de otra manera que el agente, valiéndose de la virtud impresa en el medio, produzca en el paciente remoto una cualidad más intensa que en el mismo medio, por causa de la mayor capacidad o disposición y de la menor resistencia. Ahora bien, esta virtud puede ser, unas veces, una cualidad de naturaleza diversa de aquella otra que se intensifica, y entonces no resulta difícil la cuestión; así, en el ejemplo arriba indicado del espejo y el aire calentados por el sol, habida cuenta de que tal calentamiento se produce mediante la luz, puede ocurrir que, mediando la luz del aire como virtud activa, el sol caliente un espejo distante, u otra cosa semejante, con mayor vehemencia que al aire próximo, por la mayor capacidad y disposición del paciente; y en ello no veo contradicción. Efectivamente, así como una causa que obra por una virtud difundida puede producir en lo remoto algún efecto que no produce en lo próximo —según conceden todos, y de manera especial Santo Tomás, *In II*, dist. 15, q. 1, a. 2, ad 6, y el Comentador, IX de

tem in passum distans, quam in propinquum, non tamen immediate agendo in distans, sed per medium. Hic tamen modus actionis dupliciter concipi potest. Primo, ut medium non deserviat tamquam coefficiens instrumentale aut partiale ad agendum in remotum, saltem quoad illum gradum maioris intensionis qui fit in parte remota. Hic tamen dicendi modus non est satis consequens ad opinionem quam defendimus; nam plane sequitur illam actionem, quatenus est intensio in tali gradu, fieri ab agente remoto immediate in passum distans absque ulla actione circa medium vel per medium; quia actio remissa quae fit in medio propinquo per se non confert nec continuatur cum actione in distans, nisi ad summum usque ad similem gradum; ergo illa intensio maior quae fit in distans, est actio immediata in illud sine medio. Sicut, si totum medium et passum distans prius essent calida ut quatuor absque actione ignis, et deinde ignis applicatus immediate intenderet illum calorem in distante passo et non in medio, sine dubio illa actio esset immediate in distans; ergo idem erit etiamsi calor ut quatuor factus sit ab eodem igne. Alio ergo modo intelligi potest quod agens per virtutem impressam in medio efficiat intensiorem qualitatem in passo remoto quam in ipso medio, propter maiorem capacitatem seu dispositionem et minorem resistentiam. Haec autem virtus esse potest aliquando qualitas diversae rationis ab alia quae intenditur, et tunc non est res difficilis; ut in exemplo supra posito de speculo et aere calefactis a sole, quia illa calefactio fit medio lumine, accidere potest ut, mediante lumine aeris ut virtute agendi, vehementius sol calefaciat speculum distans vel aliam rem similem quam aerem propinquum, ob maiorem passi capacitatem et dispositionem; et in hoc non video repugnantiam. Sicut enim potest causa agens per virtutem diffusam aliquem effectum habere in remotum quem non habet in propinquum, ut omnes concedunt, et signatim D. Thomas, In II, dist. 15, q. 1, a. 2, ad 6,

la *Física*, y lib. II *De caelo*, com. 34—, así también puede, con mayor razón, alterar más intensamente la parte remota que la próxima. Por último, cabe entender, en un sentido distinto, que esto tenga lugar merced a una cualidad de igual naturaleza, como, por ejemplo, que el sol, mediante el aire débilmente iluminado, ilumine con mayor intensidad un espejo distante, de modo que la luz del aire intermedio, aun cuando en sí sea más débil, en cuanto unida al primer agente concurra instrumental o parcialmente a la producción de la luz en el espejo, incluso en lo que atañe al mayor grado de intensidad. Y este modo resulta más difícil de creer, porque supone que una cualidad remisa, al menos en cuanto unida al agente anterior, puede concurrir a la intensificación de una cualidad de igual especie precisamente en aquel grado en que es desemejante a ella y superada por ella; en cuanto a la posibilidad de que esto suceda, la examinaremos en la sección siguiente, donde haremos abundantes consideraciones en torno al ejemplo del espejo y de su acción refleja.

Por qué el agente obra más eficazmente en línea recta

32. A las otras experiencias aportadas en confirmación de aquel segundo argumento, respondo que abonan con bastante probabilidad la segunda parte de la última afirmación. Y no se me ocurre ninguna otra respuesta o evasiva probable; efectivamente, no entiendo por qué la presencia del sol en línea recta con respecto a esta parte del aire conduce a una mayor iluminación de la misma, a no ser porque el sol influye, simultáneamente con el aire que tiene más cerca, sobre ella, mientras que en otra parte del aire, no situada tan enfrente, sino al lado —por ejemplo, de una ventana— no puede influir tanto, aunque con respecto a un mismo medio esa parte se encuentre igualmente próxima. Quizá diga alguno que la luz recibida en el medio obra por virtud del sol en la otra parte del aire opuesta al sol en línea recta, pero que en la otra orientada lateralmente sólo obra por su propia virtud, por lo cual

et Comment., IX Phys., et lib. II de Caelo, com. 34, ita maiori ratione potest intensius alterare partem remotam quam propinquam. Alio denique modo intelligi potest hoc fieri per qualitatem eiusdem rationis, ut, verbi gratia, quod sol, per aerem remisse illuminatum, intensius illuminet speculum distans, ita ut lumen aeris medii, etiamsi sit in se remissius, ut coniunctum primo agenti concurrat sive instrumentaliter sive partialiter ad lumen in speculo efficiendum, etiam quoad maiorem gradum intensionis. Et hic modus est difficilior creditu, quia supponit qualitatem remissam, saltem ut coniunctam priori agenti, posse concurrere ad intensionem qualitatis eiusdem speciei in eo gradu in quo illi est dissimilis et ab illa exceditur; quod an possit accidere, examinabimus sectione sequenti, ubi plura dicemus de illo exemplo speculi de eiusque actione reflexa.

Cur agens per lineam rectam efficacius operetur

32. Ad experientias alias quae in confirmationem illius secundi argumenti afferuntur, respondeo satis probabiliter persuadere secundam partem ultimae assertionis. Nec mihi occurrit aliqua alia probabilis responsio aut evasio; non enim video cur praesentia solis per lineam rectam respectu huius partis aeris remoti conducat ad maiorem illuminationem eius, nisi quia ipse sol cum aere sibi propinquiori simul in illam influit, in aliam vero partem aeris non ita e regione propositam, sed ad latus, verbi gratia, fenestrae, non potest ita influere, etiamsi respectu ipsius medii illa pars sit aeque propinqua. Dicet fortasse aliquis lumen receptum in medio agere in virtute solis in alteram partem aeris per lineam rectam obiectam soli, in aliam vero cadentem ad latus solum agere virtute propria, et ideo

ilumina más a aquella parte que a ésta. Pero, además de que esto se afirma de modo meramente gratuito y arbitrario, no puede entenderse cuál sea la realidad expresada bajo esas palabras ni en qué consista esa diferencia, si el sol no influye actualmente por sí mismo en ninguna de dichas partes. Porque, esto supuesto, ¿qué es obrar en virtud de otro sino obrar como virtud difundida por él y ejerciendo su función? Mas la virtud recibida en el medio es una e idéntica; luego, con respecto a cualquier parte del medio, obra en calidad de virtud difundida por el sol y en lugar de éste; luego igualmente obra en virtud del sol. Ni hay posibilidad de explicar en qué contribuye esa posición situal (por así decirlo) o presencia del sol para que por tal motivo se diga que obra por virtud del sol en una parte y no en la otra, si en razón de dicha aplicación el sol no obra por sí mismo en mayor medida.

33. Finalmente, confirmo y declaro lo mismo del siguiente modo: cuando un accidente obra en virtud de otro sin influjo actual de éste, si tal accidente se conserva sin el otro en cuya virtud se dice que obra, puede realizar la misma acción. Esto se patentiza en la gravedad o en el ímpetu que mueve en virtud del generante o del que imprime el ímpetu; y lo mismo sucede con el calor del agua, si se afirma que el calor calienta en virtud del fuego; más aún, incluso quienes dicen que un calor máximo produce de la manera indicada la forma de fuego en virtud del fuego y sin que éste ejerza otro influjo actual, afirman, consecuentemente, que el calor puede, lo mismo separado que unido al fuego, producir en virtud de éste la forma de otro fuego. Así, pues, en el presente caso, si la luz recibida en la parte del aire que está más próxima al sol produce, de la manera dicha, luz en otra parte por virtud del sol, entonces si esa luz se conservase en una parte, eliminado el sol iluminaría de igual modo la misma parte que ahora ilumina. Pero el consecuente es totalmente falso; porque, de lo contrario, también ahora iluminaría igualmente la parte de aire que le es próxima y que no está enfrente del sol, ya que ahora el sol no se halla, con referencia a aquella parte, a distancia mayor ni igual de la que lo separaría de la otra, si fuese eliminado por completo, ya también porque consta por experiencia lo contrario acerca del fuego y del calor, como se ha propuesto en la misma confirmación que tratamos. Consiguientemente, parece necesario afirmar que el sol

magis illuminare illam partem quam hanc. Sed hoc et mere gratis ac voluntarie dictum est et intelligi non potest quae res subsit illis vocibus neque in quo consistat illud discrimen, si sol ipse in neutram illarum partium per sese actualiter influit. Nam, hoc supposito, quid est agere in virtute alterius nisi agere ut virtutem diffusam ab illo et vicem eius habentem? Sed illa virtus recepta in medio est una et eadem; ergo respectu cuiuscumque partis medii agit ut virtus diffusa a sole et vice illius; ergo aeque agit in virtute solis. Neque explicari potest quid conferat illa situalis positio (ut ita dicam) vel praesentia solis ut ob eam causam dicatur agere in virtute solis in unam partem et non in aliam, si ratione illius applicationis sol ipse per se non magis influit.

33. Quod tandem sic confirmo ac declaro, nam quando accidens agit in virtute alterius absque actuali influxu eius, si tale accidens conservetur sine alio in cuius virtute agere dicitur, eamdem potest habere actionem. Hoc patet in gravitate vel impetu movente in virtute generantis vel imprimentis, et idem est de calore aquae, si calor dicatur calefacere in virtute ignis; immo et qui aiunt calorem summum efficere dicto modo formam ignis in virtute ignis sine alio actuali influxu eius, consequenter aiunt calorem separatum aeque ac coniunctum igni posse in virtute ignis efficere formam alterius ignis. Itaque in praesenti, si lumen receptum in parte aeris viciniori soli efficit dicto modo lumen in alia parte in virtute solis, ergo si illud lumen conservaretur in una parte, ablato sole de medio, eodem modo illuminaret eamdem partem quam nunc illuminat. Consequens autem est plane falsum, tum quia alias etiam nunc aeque illuminaret partem aeris sibi vicinam non obiectam soli, quia non magis neque ita abest nunc sol ab illa parte quam abesset ab alia, si omnino tolleretur, tum etiam quia in igne et calore experimento constat oppositum, ut in eadem confirmatione quam trac-

influye en acto con la parte próxima del medio para iluminar a otra que está directamente opuesta a él, pero no puede influir igualmente en la otra parte situada al lado, aunque se encuentre igualmente próxima al aire intermedio, y de ahí proviene el que dichas partes no se iluminen o calienten en la misma medida.

Sobre la acción del imán y otras semejantes

34. En el tercer argumento sobre el movimiento local, la primera y principal experiencia es la del imán; acerca de él, y también de otros muchos experimentos que ahora tratamos, acumulan eruditamente abundantes consideraciones los Conimbricenses, lib. VII *Phys.*, c. 2, q. 1. Por nuestra parte, y sucintamente, admitimos —en lo que concierne a la cuestión presente— que la referida atracción es producida efectivamente por el imán. Porque Alejandro, lib. II *Quaestionum naturalium*, c. 3, estimó que el hierro sólo es atraído por el imán como por su fin, y que es él mismo el que, merced a una virtud interna e innata, se mueve, como por su peso natural, hacia el imán. Esto, empero, es rechazado por Alberto, II *Metaph.*, tract. III, c. 6; Santo Tomás, VII de la *Física*, lect. 3, texto 10; y Galeno, lib. *De facultatibus naturalibus*, c. último. En primer lugar, porque el movimiento natural procedente de una virtud intrínseca se lleva a cabo desde cualquier distancia, como es patente en la tierra y en el fuego; ahora bien, el hierro no tiende al imán desde cualquier distancia, sino desde una determinada y definida; consiguientemente, no tiende a él, sino que es atraído por él. En segundo término, porque el hierro no se mueve hacia el imán a no ser que ambos se encuentren en la debida proporción cuantitativa; porque una masa grande de hierro no será atraída por un imán pequeño; luego eso ocurre por causa de la acción, que no se sigue cuando hay proporción de desigualdad menor. En tercer lugar, porque se dice que consta experimentalmente que si el imán se unta con sangre de macho cabrío, o con jugo de ajo o de cebolla, no puede atraer el hierro; ello obedece, por tanto, a que en tales casos queda debilitado su poder de atracción.

35. A esto debe añadirse que el imán imprime al hierro alguna cualidad motriz, para atraerlo hacia sí. Tal es la doctrina de todos los autores; pues, de

tamus propositum est. Igitur necessario dicendum videtur solem actu influere cum parte proxima medii ad illuminandam aliam directe sibi obiectam, non vero aeque posse influere in aliam partem a latere existentem, etiam si ipsi aeri medio aeque propinqua sit, et inde provenire ut illae partes non aeque illuminentur vel calefiant.

De actione magnetis et similibus

34. In tertio argumento de motu locali prima ac praecipua experientia est de magnete; de quo, sicut de multis aliis experimentis quae hic tractamus, multa erudite congerunt Conimbricenses, lib. VII Phys., c. 2, q. 1. Breviter tamen, quantum ad rem praesentem spectat, admittimus attractionem illam fieri effective a magnete. Alexand. enim, lib. II Quaestionum naturalium, c. 3, existimavit ferrum non trahi a magnete nisi ut a fine, ipsumque interna et innata virtute quasi naturali pondere se movere ad magnetem. Hoc tamen reiiciunt Albertus, II Metaph., tract. III, c. 6; D. Thomas, VII Phys., lect. 3, text. 10; et Galenus, lib. III de Facultatibus naturalibus, c. ultimo. Primo, quia motus naturalis a virtute intrinseca ex quacumque distantia fit, ut in terra et igne patet; ferrum autem non tendit ad magnetem ex quacumque distantia, sed ex certa ac definita; non ergo ad ipsum tendit, sed trahitur. Secundo quia ferrum non movetur ad magnetem nisi in debita proportione quantitatis existant; moles enim ferri non trahetur a parvo magnete; ergo id est propter actionem, quae non sequitur a proportione minoris inaequalitatis. Tertio, quia dicitur experientia constare, si magnes perungatur sanguine hirci aut succo alii aut cepae, non posse attrahere ferrum; ergo id est quia virtus eius attractiva inde debilitatur.

35. Addendum subinde est magnetem imprimere ferro aliquam qualitatem motivam qua illud ad se trahat. Ita docent omnes auctores; nam, sicut proiectio fit per

igual modo que el lanzamiento se produce merced a una cualidad impresa, así también la tracción; hay, sin embargo, una diferencia, ya que el impulso se imprime por un contacto cuantitativo inmediato, pero esta cualidad atractiva no; la razón es que han sido establecidas por la naturaleza para producir efectos contrarios. Efectivamente, por el impulso queda el móvil separado del motor que está en contacto con él; en cambio, por la tracción es atraído el móvil hacia el motor, a veces hasta establecer contacto con él. Además, esta atracción del imán es tal que no se limita únicamente a atraer el hierro hacia sí, sino que además comunica al hierro una participación de su virtud; porque el hierro atraído atrae otro hierro hacia sí, y éste a otro, de suerte que con ellos se forma como una cadena, según refiere San Agustín, XXI *De Civitate Dei*, c. 4, y también hemos experimentado nosotros en alguna ocasión; consiguientemente, esto es una señal palmaria de que el imán imprime al hierro una cualidad que tiene la facultad de mover al mismo hierro y de producir otra semejante por la que atrae hacia sí al hierro.

36. Por último debe añadirse, para responder al argumento propuesto, que el imán no imprime al hierro esa cualidad sino a través del medio, a saber, alterando el medio hasta llegar al hierro; en efecto, si bien esta alteración del medio no se percibe por experimentos sensibles, sin embargo, como puede realizarse fácilmente, de otros experimentos y razones colegimos que también en dicha alteración se observa el modo natural de obrar de la causa eficiente. Pues no constituye obstáculo el hecho de que el medio no sea atraído hacia el imán; porque no es preciso que la cualidad difundida a través del medio produzca en éste el mismo efecto que produce en el paciente distante; en este sentido, se ha dicho más arriba que, debido a una diversa disposición del paciente, sucede que la virtud propagada a través del medio produce en un cuerpo distante una cualidad nueva, o una intensificación de cualidad, que no produce en el medio. Por consiguiente, de igual modo puede ocurrir en el presente caso: o que la cualidad difundida por el medio no tenga igual naturaleza que aquella otra que

qualitatem impressam, ita et tractio; est tamen differentia, quia impulsus imprimitur per immediatum contactum quantitativum, non vero haec qualitas attractiva; et ratio est quia institutae sunt a natura ad contrarios effectus. Nam per impulsum separatur mobile a movente quod illud tangit; per tractionem vero trahitur mobile versus motorem vel etiam donec contingat illum. Praeterea, talis est haec attractio magnetis ut non solum per se ferrum ad se trahat, sed etiam ipsi ferro participationem eius virtutis communicet; nam ferrum attractum aliud ferrum ad se trahit et illud attrahit aliud, ut quasi catena ex eis conficiatur, quemadmodum Augustinus refert, XXI de Civit., c. 4, et nos etiam aliquando experti sumus; hoc ergo est signum apertum imprimere magnetem ferro qualitatem quae et vim habet movendi ipsum ferrum et efficiendi aliam similem qua ferrum ad se trahat.

36. Ultimo addendum est, ut argumento proposito respondeamus, magnetem non imprimere eam qualitatem ferro nisi per medium, alterando, scilicet, illud usque ad ferrum; quamvis enim haec alteratio medii sensibili experimento non percipiatur, tamen, cum facile fieri possit, ex aliis experimentis et rationibus colligimus in illa etiam alteratione servari naturalem modum agendi efficientis causae. Neque enim obstat quod medium ipsum non trahatur ad magnetem; quia necesse non est ut qualitas diffusa per medium eumdem effectum habeat in medio quem habet in distanti passo; sicut in superioribus dictum est ob diversam passi dispositionem accidere ut virtus diffusa per medium efficiat in distans corpus novam qualitatem aut qualitatis intensionem, quam non facit in ipsum medium. Sic ergo accidere potest in praesenti, vel ut qualitas diffusa per medium non sit eiusdem rationis cum

se imprime al hierro, o ciertamente que, aun siendo en sí de la misma especie, no produzca en el medio el mismo efecto de atracción que produce en el hierro, a causa de una peculiar proporción o disposición del hierro.

37. Sólo puede oponerse otra experiencia, por la cual consta que el imán produce una inmutación en el hierro aun cuando se interponga un medio denso, como se percibe asimismo experimentalmente y refiere San Agustín arriba diciendo que, puesto el hierro sobre plata y el imán debajo de ella, el hierro se mueve, conforme va moviéndose el imán, *con rapidísimos avances y retrocesos, a medida que el imán es agitado por alguno, sin que nada padezca* (dice) *la plata intermedia*. Porque no parece verosímil que el imán pueda alterar y penetrar totalmente un medio tan denso. A pesar de todo, cuando San Agustín dice *sin que nada padezca la plata* lo entiende abiertamente de aquella pasión sensible cual era la moción y agitación del hierro; pero San Agustín, en el lugar citado, nada discute acerca de una alteración invisible. Y no es tan difícil de creer que el imán penetre con su alteración el cuerpo intermedio, ya porque sea poroso —como ocurre con la madera—, ya porque tenga poca profundidad, como quizá sería aquella plata que San Agustín mencionó; porque también de este modo los influjos celestes penetran incluso cuerpos densísimos y a gran distancia, por razón de su gran poder activo. En efecto, se cree que esta fuerza del imán es una cierta participación de una propiedad celeste, como dice Santo Tomás en la q. 5 *De Verit.*, a. 10, ad 5, y en *Quaest. unica de anima*, a 1. Quizá pueda ocurrir también que dicha acción, aun cuando no penetre todo el cuerpo denso, llegue de manera continua hasta el hierro por intervención del aire ambiente. Y de igual modo debe juzgarse a propósito del ámbar, que eleva la paja, y lo mismo acaece con el mercurio, que arrastra partículas de oro, y de cualquier otra cosa semejante o de una raíz medicinal o hierba que tenga poder de atraer algo o de expulsarlo.

38. *De qué modo detiene a una nave la rémora.*— En cuanto a la retención producida por la rémora, aunque por otra parte sea un sorprendente efecto de la naturaleza, resulta dificilísimo explicar con qué virtud pueda un animal tan pequeño retener una mole tan grande; sin embargo, en el presente caso no

ea quae imprimitur ipsi ferro, vel certe quod, licet sit in se eiusdem speciei, non habeat eumdem effectum trahendi in medio quem habet in ferro, propter peculiarem proportionem aut dispositionem ferri.

37. Solum potest obstare alia experientia, qua constat magnetem immutare ferrum, etiam interposito medio denso, ut experimento etiam percipitur et Augustinus supra refert dicens, posito ferro super argentum et magnete subtus, moveri ferrum ad motum magnetis, *concitatissimo cursu ac recursu, prout magnes ab aliquo agitatur, argento* (inquit) *medio nihil patiente*. Neque enim videtur verisimile posse magnetem tam densum medium totum alterare et penetrare. Sed nihilominus, cum Augustinus ait *argento nihil patiente*, plane intelligit de passione illa sensibili, qualis erat motio et concitatio ferri; de alteratione autem invisibili, Augustinus ibi nihil disputat. Neque est adeo difficile creditu quod magnes penetret corpus intermedium sua alteratione, vel quia porosum est, ut est lignum, vel quia parvam habet profunditatem, quale fortasse erat argentum illud, cuius meminit Augustinus; sicut etiam influentiae caelestes penetrant corpora etiam densissima et in magna distantia, propter magnam vim agendi. Haec enim vis magnetis existimatur esse quaedam participatio caelestis proprietatis, ut dicit D. Thom., q. 5 de Verit., a. 10, ad 5; q. unica de Anima, a. I. Forte etiam contingere potest ut illa actio, licet non penetret totum corpus densum, interventu circumfusi aeris, continue perveniat usque ad ferrum. Atque ad eumdem modum iudicandum est de succino elevante paleas, et idem est de argento vivo trahente particulas auri, et de quacumque alia re simili, vel medicinali radice aut herba, quae vim habet trahendi aliquid aut etiam expellendi.

38. *Remora qui navem retardet.*— Quod vero spectat ad retentionem echeneidis, quamvis alioqui ille sit mirabilis naturae effectus, est difficillimum explicatu qua virtute possit tam parvum animal tam vehementem molem retardare; tamen in prae-

origina dificultad alguna, pues Plinio dice expresamente que *eso lo hace sin ningún trabajo suyo, no por retención ni de otro modo que por adhesión;* consiguientemente, no obra nada a distancia. Qué es lo que imprime a la nave para detenerla, lo trata por extenso Escalígero contra Cardano, exercit. 218, y contra él los Conimbricenses, en el lugar antes citado, a. 5. Por mi parte, estimo que es una cosa muy oculta, que debe referirse necesariamente a alguna virtud de naturaleza superior, que tenga tal poder para resistir al impulso de la nave, y tan grande, que no pueda ser debilitado por dicho impulso. Ahora bien, si este animal produce el efecto indicado imprimiendo a la nave alguna cualidad que debilite la fuerza de aquel ímpetu, o sólo adhiriéndose a ella por una virtud que le sea innata, de igual manera que un hombre detiene una piedra de tamaño proporcionado para que no caiga, o, finalmente, si este pez posee tal poder de detenerse a sí mismo y como fijarse a su lugar que ni siquiera pueda ser arrastrado o alejado por el que impulsa la nave, no lo sé con certeza. Sin embargo, sea cual fuere el modo según el cual sucede esto, no hay duda de que procede de una virtud maravillosa y oculta, que quizá sea ayudada por algún especial y connatural influjo celeste. Es más, añade Ambrosio, lib. V *Hexaem.*, c. 10, al final, imitando a Basilio, hom. VII *Hexaem.*, que *por munificencia y poder del creador un animal tan pequeño ha recibido una virtud tan grande.*

Sobre la acción de la fantasía y otras semejantes

39. Se esfuerzan por resolver la cuarta dificultad quienes estiman que la noticia existente en la fantasía concurre efectivamente, por su propio influjo físico, al acto del apetito. Por eso algunos colocan ambas potencias, ya en el cerebro, ya en el corazón, para que sean vecinas y puedan obrar mutuamente, mientras que la doctrina más verdadera sostiene que la fantasía se halla en el cerebro y el apetito en el corazón, como se demostrará más por extenso en otro lugar. Otros afirman que el cerebro, mediante el acto de la fantasía, difunde no sé qué cualidades hasta el corazón para que inmuten al apetito. Mas esto es semejante a una ficción, ya que dichas cualidades ni son especies del objeto o del acto de la fantasía —pues resultarían inútiles, habida cuenta de que el apetito no puede emplear especies—, ni pueden ser unas cualidades que realicen como una traslación de la noticia del objeto, que se encuentra en la fantasía, hasta la potencia apetitiva, porque ésta nunca percibe tal noticia; ni la noticia de una potencia puede manifestarse a otra, ni formal ni objetivamente, a no ser por medio de otra especie o noticia de sí misma. Finalmente, otros, convencidos por el argumento, reconocen que la noticia existente en el cerebro influye en el apetito con una acción inmediata, a través de su propia eficiencia. Y no opinan que esto represente inconveniente, ya que esas dos facultades se encuentran unidas en la misma alma, que es principio principal de dicha acción; efectivamente, así como la virtud principal puede cooperar con su virtud instrumental, aun cuando se haya difundido hasta un lugar distante, de igual modo, a la inversa, una virtud instrumental podrá cooperar con su virtud principal, incluso en un lugar distante, si la virtud principal se ha difundido hasta ese lugar, con tal de que también en la parte donde se realiza la acción haya otro instrumento más propio y proporcionado para esa acción. Esta réplica, supuesto el primer fundamento indicado, es la menos improbable de todas; y suele aducirse a propósito de los instrumentos divinos, diciendo que pueden llegar inmediatamente hasta lo distante, porque la virtud principal se encuentra allí presente. Sin embargo, de manera absoluta no satisface (sea lo que fuere de las acciones milagrosas), porque ya se admite una eficiencia procedente de alguna forma, cualidad o acto, que salva la distancia como por un salto, sin continuidad de acción a través del medio.

40. Por eso, nosotros escaparemos más fácilmente a estas dificultades negando que la noticia concurra de manera activa al acto del apetito; sólo es una condición representativa del objeto, puesta la cual el apetito produce su acto por simpatía natural entre estas potencias. Y constituye una excelente ayuda para esto la radicación de dichas facultades en una misma alma; porque ella, o el supuesto mediante ella, es quien principalmente obra y se vale de estas facultades, por lo cual, mientras por medio de una percibe el objeto que le es conveniente, por medio de la otra lo apetece; no es que por medio de una obre en la otra, sino que, merced al objeto aprehendido mediante una, es exci-

senti nihil infert difficultatis, nam Plinius expresse ait *id facere nullo suo labore, non retinendo aut alio modo quam adhaerendo;* non ergo quidquam agit in distans. Quid vero imprimat navi ad detinendam illam, tractat late Scaliger contra Cardanum, exercit. 218, et contra eum Conimbricens. supra, a. 5. Ego vero censeo rem esse occultissimam, quae necesario reducenda est in aliquam virtutem superioris rationis, quae vim habeat talem ac tantam ad resistendum illi impulsui navis ut ab eo debilitari non possit. An vero id fiat ab hoc animali imprimendo aliquam qualitatem navi debilitantem vim illius impetus, vel solum adhaerendo per virtutem sibi innatam, sicut homo detinet lapidem proportionatum ne cadat, vel denique an hic piscis vim talem habeat sistendi seipsum et quasi adhaerendi loco suo ut etiam ab impellente navim rapi aut dimoveri non possit, mihi incertum est. Quocumque tamen horum modo eveniat, non dubium est quin ex virtute mirabili et occulta proveniat, adiuvante fortasse speciali aliqua et connaturali influentia caelesti. Immo addit Ambrosius, lib. V Hexaem., c. 10, ad finem, imitatus Basilium, hom. VII Hexaem., *ex munere et potentia creatoris tam parvum animal tantam accepisse virtutem.*

De actione phantasiae et similibus

39. In quarta difficultate solvenda laborant qui existimant notitiam existentem in phantasia effective concurrere proprio influxu physico ad actum appetitus. Unde quidam utramque potentiam vel in cerebro vel in corde collocant, ut vicinae sint et inter se agere possint, cum tamen verior doctrina habeat phantasiam in cerebro et appetitum in corde esse, ut alibi latius ostendendum est. Alii nescio quas qualitates dicunt diffundi a cerebro, medio actu phantasiae, usque ad cor ut immutent appetitum. Sed hoc figmento simile est, quia illae qualitates nec sunt species obiecti aut ipsiusmet actus phantasiae: essent enim inutiles, cum appetitus non possit speciebus uti; nec possunt esse qualitates aliquae quasi deferentes ad potentiam appetitivam notitiam obiecti, quae est in phantasia; quia potentia ipsa appetitiva nunquam percipit illam notitiam; neque notitia unius potentiae potest alteri manifestari, aut formaliter aut obiective, nisi mediante alia specie aut notitia sui. Alii denique, convicti argumento, fatentur notitiam existentem in cerebro immediata actione influere per propriam efficientiam in appetitum. Neque putant id esse inconveniens, eo quod illae duae facultates in eadem anima coniungantur, quae est principium principale illius actionis; nam, sicut virtus principalis potest cooperari suae virtuti instrumentali, etiamsi usque ad locum distantem diffusa sit, ita e contrario virtus aliqua instrumentalis poterit cooperari virtuti principali, etiam in loco distanti, si usque ad illum virtus ipsa principalis diffusa sit, dummodo in illa etiam parte, ubi fit actio, sit aliud instrumentum magis proprium et proportionatum tali actioni. Quae responsio, supposito illo primo fundamento, est inter reliquas minus improbabilis, et de instrumentis divinis adhiberi solet, quod attingere possint immediate ad distantes, quia virtus principalis ibi adest. Absolute tamen (quidquid sit de miraculosis actionibus) non satisfacit, quia iam admittitur efficientia ab aliqua forma aut qualitate seu actu, quae transilit ad distans quasi per saltum absque continua actione per medium.

40. Et ideo nos facilius has angustias evademus negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantum ut conditionem repraesentantem obiectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima; illa enim, seu suppositum per illam, est quod principaliter operatur et utitur his facultatibus, et ideo, dum per unam percipit obiectum sibi conveniens, per aliam illud appetit; non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex obiecto per unam apprehenso exci-

tada a obrar mediante la otra, excitación que no tiene lugar por una inmutación real y efectiva, sino metafórica o final, no exigiendo, por tanto, proximidad local, sino anímica, por así decirlo. Y lo mismo hay que decir, proporcionalmente, acerca del apetito y la potencia motriz; porque, aun cuando pueda afirmarse que toda moción se incoa en el corazón, y por medio de los espíritus y los nervios avanza hasta la parte donde se ejerce o aparece el movimiento, sin embargo —en cuanto atañe a la cuestión presente—, la aplicación de la potencia motriz por medio del apetito no se realiza por acción propia y física de una potencia sobre otra, sino por subordinación de las potencias en la misma alma; de este modo también el entendimiento y el sentido se aplican a la operación por medio de la voluntad y el apetito, sobre lo cual tratan los filósofos en los libros *De anima,* y los teólogos en I-II. Por lo que hace a la eficiencia de las especies sensibles en los sentidos internos mediante los externos, la razón es otra, y muy diversa, pues en este caso se da verdaderamente auténtica eficiencia, que debe realizarse a través del medio, a la manera como se dice que las espcies visibles se dirigen desde el ojo hasta el sentido común a través del nervio óptico; porque esta acción de tales especies no es propiamente vital o inmanente, sino que procede del exterior mediante esos instrumentos, por lo cual se propaga propiamente a través del medio, como las otras acciones naturales.

Sobre la acción de una realidad espiritual en un cuerpo

41. Hasta ahora se ha hablado de los agentes y pacientes corporales entre sí; pero en el quinto argumento se trata de la acción de las cosas espirituales sobre los cuerpos y entre sí. En cuanto a la primera parte, acerca de la acción de los espíritus sobre los cuerpos, hablando consecuentemente debe decirse que es necesaria la inmediata proximidad de la inteligencia al cuerpo para que pueda moverlo localmente; porque supongo que un espíritu creado no puede ejercer ninguna otra acción sobre un cuerpo, cosa que demostraré después al ocuparme de las inteligencias. Por eso, si un ángel, para mover un cuerpo, puede imprimir un impulso mediante otro cuerpo sin mover localmente a éste, entonces para mover localmente un cuerpo bastará que se halle presente en él con inmediación de virtud; pero será preciso que se encuentre presente con inmediación de supuesto a aquel cuerpo en el que comenzó a imprimir primeramente dicha virtud. No obstante, si un ángel no puede (lo cual me parece más probable) imprimir esa virtud a través de cuerpos intermedios no movidos, será preciso que el ángel que mueve esté próximamente presente, con inmediación de supuesto, al cuerpo al que mueve inmediatamente. Y los filósofos dicen que cada una de las inteligencias que mueven el cielo tiene este modo de presencia con respecto al orbe que mueve. Y en este sentido también afirman los teólogos que los ángeles están supositalmente presentes a los cuerpos que asumen y en los cuales se aparecen. Y siempre que la Escritura dice que un ángel mueve o traslada a algún hombre, significa que se encuentra sustancialmente presente en él o que se mueve con la realidad a la que mueve. Mas esto no sería necesario si no fuera preciso que el ángel estuviese presente donde mueve. Esto es lo que abiertamente supone Santo Tomás en I, q. 52, 53 y 55, a. 2, ad 3, y q. 113, a. 6, ad 3, y con mayor claridad en los lugares que se han de citar más adelante.

tatur ad operandum per aliam, quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam seu finalem, et ideo non requirit localem propinquitatem, sed animalem, ut sic dicam. Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu et potentia motiva; quamquam enim dici posset omnem motionem inchoari ex corde, et mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem in qua exercetur vel apparet motus, tamen, quod ad praesens attinet, applicatio potentiae motivae per appetitum non est per actionem propriam et physicam unius potentiae in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima; quo modo etiam intellectus et sensus applicantur ad operandum per voluntatem et appetitum, de quo latius philosophi in libris de Anima, et theologi in I-II. De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio et longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quae per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum; haec enim actio talium specierum non est proprie vitalis aut immanens, sed est proveniens ab extrinseco mediis illis instrumentis, et ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliae actiones naturales.

De actione rei spiritualis in corpus

41. Hactenus dictum est de agentibus et patientibus corporalibus inter se; in quinto vero argumento agitur de actione rerum spiritualium in corpora et inter se. Et quoad priorem partem de actione spirituum in corpora, consequenter loquendo, dicendum est necessariam esse immediatam propinquitatem intelligentiae ad corpus ut illud possit movere localiter; suppono enim spiritum creatum nullam aliam actionem posse in corpus exercere, quod infra ostendam de intelligentiis disputando. Unde, si angelus ad movendum corpus potest imprimere impetum medio alio corpore quod non localiter moveat, sic quidem ad movendum localiter aliquod corpus sufficiet illi adesse immediatione virtutis; necessarium tamen erit ut immediatione suppositi sit praesens illi corpori in quo primo incepit illam virtutem imprimere. Si tamen (quod probabilius censeo) non potest angelus illam virtutem imprimere per intermedia corpora non mota, necessarium erit ut angelus movens proxime adsit immediatione suppositi ei corpori quod immediate movet. Et hoc modo aiunt philosophi unamquamque intelligentiam moventem caelum adesse ei orbi quem movet. Sic etiam theologi dicunt angelos suppositaliter adesse illis corporibus quae assumunt et in quibus apparent. Et quoties Scriptura dicit angelum movere vel deferre aliquem hominem, significat ibi angelum substantialiter adesse aut cum re, quam movet, moveri. Quod non esset necessarium, nisi oporteret angelum adesse ubi movet. Atque hoc plane supponit D. Thomas, I, q. 52 et 53, et 55, a. 2, ad 3, et q. 113, a. 6, ad 3, et clarius in locis infra citandis.

42. Y no obsta que la realidad espiritual no tenga sitio, ya que tiene una definida presencia sustancial y real, según la cual es necesario que se una al paciente cuando obra en él. Y no discuto ahora si la operación es la razón de esa presencia, cosa que parecen sostener algunos teólogos, o, por el contrario, si esa presencia, en sí misma considerada, es anterior o independiente de la operación, como defienden muchos y yo tengo por más probable; únicamente afirmo que para la operación es necesaria la presencia sustancial, a la que quizá llamó *contacto espiritual con el cuerpo* Santo Tomás, q. 6 *De potentia,* a. 7, ad 12; y más claramente, en q. 16 *De malo,* a. 1, ad 15, dice que un ángel no obra inmediatamente en un cuerpo distante de sí, y cita al Damasceno, que dice: *el ángel obra allí donde está.* Puede consultarse este último en lib. I *De fide,* c. 16 y 17, y lib. III, c. 2.

43. Tampoco es obstáculo el que un ángel mueva por el entendimiento y la voluntad, pues, como diré posteriormente en su lugar, no mueve mediante estas

42. Neque obstat quod res spiritualis non habeat situm; habet enim substantialem et realem praesentiam definitam, secundum quam necesse est passo coniungi quando agit in illud. Nec modo disputo an operatio sit ratio illius praesentiae, quod theologi aliqui asserere videntur, vel, e converso, an praesentia illa secundum se sit prior vel etiam independens ab operatione, quod plures affirmant et mihi probabilius videtur; sed assero ad operationem necessariam esse praesentiam substantialem, quam fortasse vocavit *tactum spiritualem ad corpus* D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 7, ad 12; et apertius q. 16 de Malo, a. 1, ad 15, dicit quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, et affert Damascenum dicentem: *Angelus ubi est, ibi operatur.* Qui videndus est lib. I de Fide, c. 16 et 17, et lib. III, c. 2.

43. Neque etiam obstat quod angelus moveat per intellectum et voluntatem, quia, ut inferius suo loco dicam, non movet per

potencias en cuanto próximas realizadoras del movimiento, sino dirigiendo y aplicando la potencia ejecutiva, la cual es preciso que esté unida al paciente. Insinúa esta respuesta Santo Tomás en el lugar que acabamos de citar del *De potentia;* efctivamente, habiendo objetado en el argumento 12 que *el motor y lo movido deben estar en simultaneidad,* y que el ángel no se encuentra en simultaneidad con el cuerpo por el hecho de querer moverlo, responde: *El imperio del ángel requiere la ejecución de la virtud; por eso es necesario que haya cierto contacto espiritual con el cuerpo al que mueve;* y en el *Quodl. VI,* a. 2, ad 2, en un caso semejante, responde que la acción del ángel está radicada en su esencia, de la cual procede la virtud y la operación, por lo que es necesario que su sustancia se una de algún modo a las cosas que mueve, ya que el motor y lo movido deben encontrarse en simultaneidad. Y se explica, además, porque si la eficacia en mover ha de apreciarse por el modo como la voluntad alcanza su objeto, de igual manera que la voluntad del ángel puede querer indistintamente lo próximo y lo distante, por mucho que lo esté, así también podría mover con la misma eficacia un cuerpo próximo y uno que se hallase a cualquier distancia; pero el consecuente es absurdo por completo, ya que, poseyendo el ángel una virtud finita, no es verosímil que pueda obrar igualmente sobre una cosa cualquiera que sea la distancia a que se encuentre, sino que tiene un límite en su esfera de actividad. Por consiguiente, así como la potencia motriz se compara con el sujeto de distinta manera que la voluntad con el objeto, así también es distinta en la condición absoluta de proximidad y distancia; en efecto, la potencia motriz obra de manera real y transeúnte sobre el sujeto al que mueve, y por ello es preciso que sea realmente indistante de él; mas no sucede así con la voluntad en cuanto versa sobre un objeto en el que no obra realmente y al que no inmuta.

Sobre la acción de los espíritus entre sí

44. La segunda parte de aquel argumento se refería a la acción de un ángel sobre otro o sobre el alma separada, acción que puede ser también locución o moción local. Esta se explica de igual modo que la moción del cuerpo; y no

has potentias ut proxime elicientes motum, sed dirigendo et applicando potentiam exsequentem, quam oportet esse coniunctam passo. Quam responsionem insinuat D. Thomas, loco nuper citato de Potentia; cum enim obiecisset in argumento 12 *movens et motum debere esse simul,* angelum autem non esse simul cum corpore ex eo quod velit illud moveri, respondet: *Imperium angeli requirit exsecutionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet;* et Quodl. VI, a. 2, ad 2, quod erat simile, respondet actionem angeli radicari in essentia eius, a qua procedit virtus et operatio, et ideo necessarium esse substantiam eius aliqualiter coniungi rebus quas movet, quia movens et motum debent esse simul. Et declaratur praeterea. quia si efficacia in movendo pensanda esset ex modo quo voluntas attingit suum obiectum, sicut voluntas angeli indifferenter velle potest propinquum et distans quantumvis, ita eadem efficacitate posset movere corpus propinquum et distans quacumque distantia; consequens autem est plane absurdum, quia, cum virtutem habeat finitam, non est verisimile posse aeque operari in rem quantumcumque distantem, sed habere terminum in sphaera activitatis suae. Sicut ergo aliter comparatur potentia motiva ad subiectum quam voluntas ad obiectum, ita etiam in absoluta conditione propinquitatis et distantiae; potentia enim movens agit realiter et transeunter in subiectum quod movet, et ideo oportet ut sit realiter indistans ab illo; secus vero est de voluntate ut versatur circa obiectum in quod realiter non agit neque ipsum immutat.

De actione spirituum inter se

44. Altera pars illius argumenti erat de actione unius angeli in alium vel in animam separatam, quae actio etiam esse potest aut locutio aut motio localis. De hac eadem est ratio quae de motione corporis; nec video

veo una razón de diferencia que pueda asignarse. Por eso Santo Tomás, en el lugar recientemente citado, dice de manera general que la sustancia del ángel debe estar unida a las cosas que mueve; efectivamente, no dijo *a los cuerpos,* sino *a las cosas,* para indicar que la doctrina es general. Supongo que se trata del caso en que un ángel mueve a otro produciendo en él un movimento verdadero y físico, pues si lo mueve sólo moralmente por imperio, requiere únicamente aquella presencia que basta para el imperio, el cual se explica de igual modo que la locución, ya que el imperio se lleva a cabo por locución.

45. *Modalidad de la locución mutua de los ángeles.*— No podemos ocuparnos aquí *ex professo* de la locución de un ángel a otro, por ser una cuestión teológica y difícil de explicar; hablando, empero, en sentido general, en ella puede procederse de una de las dos maneras siguientes. Una, que el ángel que habla no obre nada en aquel a quien habla, y así resulta fácil la respuesta en el presente caso, ya que el ángel a quien habla otro no se compara con éste como el sujeto o paciente con el agente, sino sólo como el objeto con el acto inmanente, y por eso no es de extrañar que la locución pueda hacerse inmediatamente a un ángel, por muy distante que esté. En consecuencia con esta manera de hablar, debe responderse al argumento aducido que la locución de uno y la excitación de otro no se lleva a cabo por una acción transeúnte de uno a otro, sino como por cierta simpatía natural; porque cuando un ángel quiere que otro perciba su acto o concepto, inmediatamente ese otro se vale de la especie que poseía de aquel acto o concepto para atender al que habla. Y no comprendo de qué otro modo pueda explicarse aquella sentencia; pero inmediatamente se descubre la gran dificultad en ella implicada, a saber, que unas facultades radicadas en esencias o sustancias diversas tengan entre sí una natural simpatía y conexión y una concomitancia en el obrar, no causal, pero infalible y esencial, sin acción de una sobre otra. A esta dificultad se añade otra; si un ángel tiene especies innatas de los actos de otro, ¿por qué no puede, si quiere, intuirlos inmediatamente que existen, aunque el otro no lo excite y como aplique por su or-

rationem differentiae quae assignari possit. Unde D. Thomas, in loco proxime citato, generaliter ait substantiam angeli debere coniungi rebus quas movet; non enim dixit *corporibus;* sed *rebus,* ut indicaret doctrinam esse generalem. Suppono autem sermonem esse quando unus angelus movet alium vere ac physice efficiendo in illo motum, nam si tantum moveat moraliter per imperium, illam tantum requirit praesentiam quae ad imperium sufficit, de quo eadem est ratio quae de locutione, nam imperium locutione fit.

45. *Qualiter angeli mutuo colloquantur.*— De locutione autem unius angeli ad alium non possumus hic ex professo dicere, nam est res theologica et ad explicandum difficilis; in genere tamen loquendo, altero e duobus modis in illa procedi potest. Unus est angelum loquentem nihil agere in eum cui loquitur, et sic facilis est in praesenti responsio, quia is angelus cui alius loquitur non comparatur ad illum ut subiectum vel passum ad agens, sed tantum ut obiectum ad actum immanentem, et ideo mirum non est quod locutio possit esse immediate ad angelum quantumcumque distantem. Iuxta hunc autem dicendi modum, ad argumentum factum respondendum est locutionem unius et excitationem alterius non fieri per actionem transeuntem ab uno in alium, sed quasi per quamdam sympathiam naturalem; quia dum unus angelus vult ut alius percipiat suum actum vel conceptum, statim alter utitur specie quam habebat illius actus vel conceptus ut attendat loquenti. Nec video quo alio modo possit illa sententia explicari; statim vero inde apparet quanta in ea sit difficultas, quod, nimirum, facultates radicatae in diversis essentiis vel substantiis habeant inter se naturalem sympathiam et connexionem ac concomitantiam in agendo, non causalem [1], sed infallibilem ac per se, sine actione unius in aliam. Cui difficultati accedit alia, si angelus habet innatas species actuum alterius, cur non possit illos intueri statim ac sunt, si velit, etiamsi alius ipsum non excitet et quasi applicet per ordinationem seu voluntatem suam? Rur-

[1] Otras ediciones traen «casualem» en vez de «causalem», que es lo que se lee en la de Vivès. Consideramos esta lectura más en consonancia con el contexto. (N. de los EE.)

denación o voluntad? Se suma también la dificultad acerca de la iluminación por la que un ángel no sólo habla, sino que incluso enseña a otro; la indicada simpatía parece no bastar, aun cuando se admita, para tal iluminación. Por último, sea lo que fuere de la locución en sentido riguroso, la dificultad puede extenderse a cualquier acción de la especie inteligible; en efecto, es probable que un ángel, en cuanto objeto inteligible en acto, pueda —en lo que de él depende— imprimir una especie de sí mismo o de sus actos a otro ángel que carezca de dicha especie. Y, suceda lo que suceda con los ángeles entre sí, esto es más admitido acerca del alma separada del cuerpo; consiguientemente, si se pone la acción indicada, la dificultad permanece íntegra, a no ser que la acción quede impedida por la distancia.

46. Cabe, pues, otra interpretación admitiendo alguna acción intelectual de un espíritu sobre otro por afección real de una especie inteligible, o de una intensificación o modificación de la especie. Esto supuesto, todavía se puede responder de dos maneras a la dificultad señalada. Primero, exceptuando esta acción de la regla general establecida. Santo Tomás insinúa este modo en la citada *Quaest. de anima*, y en el *Quodl. VI*, a. 10. En ambos lugares expresa la razón: el orden es, para los ángeles, lo mismo que el sitio para los cuerpos; por consiguiente, la acción puramente intelectual no depende del sitio o del medio, sino del orden natural. Y en I, q. 107, a. 4, añade que la operación del entendimiento abstrae del lugar y del tiempo, por lo cual la locución que se lleva a cabo mediante ella no es impedida por la distancia. Y puede confirmarse esto porque parece increíble que un ángel no tenga posibilidad de hablar a otro si no son indistantes en el supuesto y en la sustancia, ya que tal acción no puede ser transmitida a través de un medio. Pero esta opinión, en verdad, parece poco consecuente con todo lo dicho, pues desvirtúa en gran medida el principio establecido y toda su razón. Además, aunque los ángeles no tengan sitio, tienen presencia sustancial; luego la diferencia señalada es nula en orden a excluir la necesidad de tal presencia para la acción en cuestión; de lo contrario, tampoco sería necesaria la indistancia entre los ángeles para que uno moviese localmente o detuviese a otro. Asimismo, en congruencia con esa razón, Dios,

sus accedit difficultas de illuminatione qua unus angelus non solum loquitur, sed etiam docet alium; ad quam, etiamsi illa sympathia admittatur, non videtur sufficere. Tandem, quidquid sit de locutione in rigore sumpta, extendi potest difficultas ad omnem actionem speciei intelligibilis; est enim probabile unum angelum, quatenus est obiectum actu intelligibile, posse, quantum est de se, imprimere speciem sui vel suorum actuum in alium augelum, si tali specie careat. Et quidquid sit de angelis inter se, respectu animae quae separatur a corpore, id est magis receptum; posita ergo tali actione manet integra difficultas, si illa non impeditur per distantiam.

46. Alter ergo dicendi modus esse potest admittendo aliquam actionem intellectualem unius spiritus in alium per realem affectionem alicuius speciei intelligibilis, vel alicuius intensionis aut modificationis eius. Qua supposita, potest adhuc dupliciter responderi ad difficultatem tactam. Primo, excipiendo hanc actionem a generali regula tradita. Quem modum insinuat D. Thomas in citata quaestione de Anima, et in Quodl. VI, a. 10. Et rationem utroque loco significat, quia idem est in angelis ordo quod in corporibus situs, et ideo actio pure intellectualis non pendet ex situ aut medio, sed ex ordine naturae. Et in I, q. 107, a. 4, addit operationem intellectus abstrahere a loco et tempore, et ideo locutionem quae per illam fit non impediri ob distantiam. Et potest hoc confirmari, nam incredibile videtur non posse unum angelum loqui ad alium nisi sint indistantes supposito et substantia, nam per medium non potest deferri illa actio. Haec vero sententia revera videtur parum consequens ad omnia dicta, quia valde enervat principium positum totamque rationem eius. Item, quamvis in angelis non sit situs, est tamen praesentia substantialis; ergo differentia assignata nulla est ad excludendam necessitatem huius praesentiae ad dictam actionem; alias neque esset necessaria indistantia inter angelos ut unus localiter moveret vel detineret alium. Item, iuxta illam

en virtud de la acción por la que crea o ilumina a un ángel, no estaría íntimamente presente en él por esencia, sino sólo por inmensidad, lo cual es contrario a Santo Tomás y a la doctrina más verdadera, según veremos después. La consecuencia es evidente, puesto que Dios obra en un ángel de igual modo que un espíritu obra en otro; luego acerca de El es válida la misma razón. Atendido esto, pues, será probable la última manera de expresarse, en el sentido de que también para esta acción y para la locución angélica, si requiere tal acción, resultará necesaria la indistancia. De entre estas opiniones, dejo a los demás el juzgar cuál sea absolutamente más probable; me limito a afirmar que esta tercera es más consecuente con la cuestión que ahora investigamos, a no ser que se elija la primera, cuyas dificultades son dificilísimas de resolver.

Sobre la esfera de actividad

47. La última dificultad propuesta en el sexto argumento se resuelve con toda facilidad a base de las partes segunda y tercera de la última aserción, cuya probabilidad defiende, sin demostrar nada contra las afirmaciones anteriores. Efectivamente, aunque concedamos que cada agente posee una natural esfera de actividad dotada de magnitud determinada, en la cual pueda obrar esencialmente y por propia virtud y acción, no se sigue que tenga posibilidad de obrar inmediatamente en la parte remota de dicha esfera sin obrar en la próxima, ya que sólo puede operar con acción continuada, incoándola en el paciente que le es próximo e indistante y propagándola sin solución de continuidad a través de toda la esfera; porque éste es el modo de obrar que se establece a sí misma cualquier causa eficiente. Y no constituye inconveniente el hecho de que todas las causas, aun siendo desiguales en virtud, determinen igualmente para sí esta proximidad del paciente, porque esto no proviene sólo de la limitación o imperfección en la virtud, sino de la naturaleza de tal causalidad; en cambio, la limitación en la esfera procede de la limitación en la virtud, por lo cual, y siendo iguales las demás condiciones, según la desigualdad de virtud será también la desigualdad de esfera. Ahora bien, el argumento aducido parece demostrar legítimamente que los agentes naturales no se limitan a obrar esencialmente y por su propia virtud

rationem, Deus ex vi actionis qua creat vel illuminat angelum non esset intime praesens in illo per essentiam, sed solum ratione immensitatis; quod est contra D. Thomam et veriorem doctrinam, ut infra videbimus. Sequela patet, quia etiam Deus agit in angelum ut spiritus in spiritum; ergo est eadem ratio de illo. Erit ergo propter haec probabilis ultimus dicendi modus, quod ad hanc etiam actionem et ad locutionem angelicam, si illam actionem requirit, necessaria sit indistantia. Inter quas sententias aliis relinquo iudicium quae simpliciter probabilior sit; solum assero hanc tertiam esse magis consequentem ad rem quam nunc tractamus, nisi eligatur prima, cuius difficultatibus satisfacere difficillimum est.

De sphaera activitatis

47. Ultima difficultas proposita in sexto argumento facillime solvitur ex secunda et tertia parte ultimae assertionis, quas probabiliter suadet, et contra superiores assertiones nihil probat. Quamvis enim demus habere unumquodque agens naturalem sphaeram activitatis certae magnitudinis, in quam possit per se et propria virtute actioneque agere, non sequitur posse immediate agere in partem remotam illius sphaerae non agendo in propinquam, quia non potest agere nisi continuata actione, inchoando illam a passo sibi propinquo et indistanti, et continue diffundendo illam per totam sphaeram; hunc enim modum agendi determinat sibi quaecumque causa efficiens. Neque est inconveniens quod causae omnes, etiamsi sint virtute inaequales, aeque determinent sibi hanc passi propinquitatem, quia hoc non provenit solum ex limitatione vel imperfectione virtutis, sed ex natura huius causalitatis; limitatio autem sphaerae provenit ex limitatione virtutis, et ita iuxta inaequalitatem virtutis erit etiam inaequalis sphaera, si caetera paria sint. Recte autem videtur probare argumentum illud non limitari agentia naturalia ad agendum per se et per

en la sola superficie última del cuerpo que les es contiguo, sino dentro de un espacio determinado, hasta el cual pueden llegar con su virtud, aunque —por un posible o un imposible— una parte del medio no obre en otra, cosa que afirmamos en la última conclusión.

48. Pero dicho argumento no prueba (aunque dé la impresión de que también tiende a ello) que sea imposible tal modo de obrar mediante la parte próxima en la remota a través de todo el espacio, de suerte que, por muchas divisiones en partes proporcionales que establezcamos entre la parte próxima y la remota, e incluso entre la superficie próxima y el resto de la magnitud, el efecto siempre pueda pasar a lo remoto a través de lo próximo, ya que tal modo de obrar no implica contradicción alguna, porque la cualidad recibida en el medio o en cualquier parte del medio o en la superficie puede ser activa y el paciente es asimismo apto para recibir tal cualidad, y la parte remota se encuentra, con respecto a la más próxima, en la proporción debida para poder recibir algo de ella; pues la acción se desarrolla en sentido uniformemente variado desde el principio hasta el final de la esfera; luego pueden concurrir todas las condiciones necesarias para que la acción se realice siempre de lo próximo a lo remoto. Y no puede ser obstáculo la infinidad de partes proporcionales, ya que tal infinidad se da en la sucesión de la acción. Consiguientemente, no afirmamos que este modo sea imposible, sino que, en primer lugar, no es preciso que todo agente exija la proximidad e indistancia del paciente en el que obra primeramente; y que no basta para definir la esfera de actividad del agente por sí en razón de la cantidad y limitación de su virtud. En segundo lugar, afirmamos que, aun cuando la acción se despliegue, del modo indicado, de la parte próxima a la remota, no se realiza así de una parte a otra sin que el agente obre simultánea y actualmente con todas dentro de su esfera de actividad y, por lo mismo, la acción efectuada en la parte remota a través de la próxima, sea más eficaz que si la parte próxima sola obrase en la remota por la virtud recibida en sí misma. Ambas afirmaciones quedan sentadas en la última conclusión, y parecen suficientemente demostradas por todo lo que se dice y contiene en aquella última dificultad.

suam propriam virtutem in solam superficiem ultimam corporis sibi contigui, sed intra aliquod certum spatium, quod possunt sua virtute attingere, etiamsi per possibile vel impossibile una pars medii non agat in aliam; quod in ultima conclusione asseruimus.

48. Non probat autem argumentum illud (quamvis ad hoc etiam tendere videatur) esse impossibilem illum modum agendi per partem propinquam in remotam per totum spatium, ita ut quantumvis per partes proportionales dividamus partem remotam a propinqua, immo et superficiem proximam a reliqua magnitudine, semper possit effectus active procedere ad remotum per propinquum, quia in hoc modo agendi nulla involvitur repugnantia, quia qualitas recepta in medio aut in qualibet parte medii, vel in superficie, potest esse activa, et passum est etiam aptum ad recipiendam talem qualitatem, et pars remota est in debita proportione respectu propinquioris ut ab illa pati possit; quia actio procedit uniformiter difformiter a principio sphaerae usque ad finem; ergo concurrere possunt omnia necessaria ut actio semper fiat per propinquum in remotum. Neque enim obstare potest infinitas partium proportionalium, quia similis infinitas est in successione actionis. Non ergo asserimus hunc modum esse impossibilem, sed asserimus imprimis non esse necessarium ut omne agens requirat propinquitatem et indistantiam passi in quod primo agit. Neque etiam sufficere ad definiendam sphaeram activitatis agentis per se ex vi quantitatis ac limitationis virtutis eius. Asserimus deinde, etiam quando actio illo modo procedit per partem propinquam in remotam, non ita fieri ab una parte in aliam quin agens simul et actualiter cum omnibus agat intra sphaeram suae activitatis, et ideo efficacior sit actio in partem remotam per propinquam quam si sola pars propinqua per virtutem in se receptam ageret in remotam. Et utrumque horum assertum est in ultima conclusione, et videtur sufficienter probari ex omnibus dictis et contentis in illa ultima difficultate.

SECCION IX

SI LA CAUSA EFICIENTE EXIGE, PARA OBRAR, UN SUJETO PASIVO DESEMEJANTE A ELLA, Y EN QUÉ PROPORCIÓN

1. *Poderosos motivos de duda.— Primero.—* La razón de la dificultad puede tomarse, en primer lugar, de lo dicho en la sección 4, donde se ha mostrado que hay ocasiones en que un agente obra en sí mismo, incluso según una misma parte; ahora bien, una cosa no puede ser desemejante a sí misma según una misma parte; luego no es preciso que el paciente sea siempre desemejante al agente. Quizá se diga que cuando algo obra en sí mismo, siempre opera por una virtud de distinta naturaleza que la forma que produce en sí, y que, en este sentido, al principio de la acción es desemejante a sí mismo, en cuanto no posee dicha forma formalmente, sino sólo virtualmente.

2. *Segundo.—* Mas contra esto argumento, en segundo lugar, que a veces una cosa obra en sí misma incluso por una cualidad formalmente idéntica; en efecto, el calor o el frío de un cuerpo, cuando está rodeado por un agente contrario, suele intensificarse y como fortalecerse a sí mismo para resistir o vencer al otro, como es patente en el calor del ventrículo, que por esta razón es más fuerte en invierno, según muestra la experiencia y atestigua Hipócrates, en el aforismo 15. Lo mismo consta con claridad acerca del aire existente en las cavernas o lugares profundos, el cual es más caliente en invierno. Y no puede atribuirse esto al agente extrínseco, porque éste es contrario y no tiene posibilidad de intensificar una cualidad que le es opuesta. Tampoco puede atribuirse a dimanación natural a partir de una forma intrínseca; porque ésta, de suyo, siempre es la mayor posible, por ser meramente natural, y no tiene por qué aumentarse por razón de un circundante contrario, antes bien más propiamente debería quedar impedido por ese motivo; y, además, porque tal modo de obrar no se encuentra sólo en los sujetos naturales, sino también en los preternaturales; porque también el agua de los pozos se vuelve más caliente en invierno.

3. *Tercero.—* En tercer lugar hay un argumento semejante: a veces, una cosa obra en otra semejante a ella en cualidad e intensidad, aunque la acción

SECTIO IX

UTRUM CAUSA EFFICIENS AD AGENDUM REQUIRAT PASSUM SIBI DISSIMILE, ET IN QUA PROPORTIONE

1. *Dubitandi difficiles rationes.— Prima.—* Ratio difficultatis primo sumi potest ex dictis sectione 4, ubi ostensum est interdum agens agere in seipsum etiam secundum eamdem partem; non potest autem idem sibi esse dissimile secundum eamdem partem; ergo non est necesse ut semper passum sit agenti dissimile. Dicetur fortasse, quando aliquid in se agit, semper operari per virtutem alterius rationis a forma quam in se agit, et ita in principio actionis esse sibi dissimile, quatenus non habet formaliter illam formam, sed tantum virtualiter.

2. *Secunda.—* Sed contra hoc argumentor secundo, nam interdum aliquid agit in seipsum etiam per eamdem qualitatem formaliter; calor enim vel frigus alicuius corporis, quando circumdatur ab agente contrario, solet seipsum intendere et quasi fortificare ad resistendum vel debellandum aliud, ut patet in calore ventriculi, qui hac ratione tempore hyemis fortior est, ut experientia ostendit, et testatur Hippocrates, aphorismo 15. Idem patet in aere existente in cavernis vel locis infimis, qui tempore hyemis calidior est. Nec potest hoc tribui extrinseco agenti, cum illud contrarium sit et non possit qualitatem sibi oppositam intendere. Neque etiam potest tribui dimanationi naturali ab intrinseca forma, tum quia haec ex se semper est maxima quae esse potest, cum sit mere naturalis; neque est cur augeatur propter circumstans contrarium, immo inde potius deberet impediri; tum etiam quia non solum in naturali, sed etiam in praeternaturali subiecto invenitur ille modus actionis, nam etiam aqua in puteis calidior fit tempore hyemis.

3. *Tertia.—* Tertio est simile argumentum, quia interdum una res agit in aliam sibi similem in qualitate et intensione, etiam-

se realice por una misma cualidad. La razón aducida es evidente por el ejemplo vulgar del hierro, el cual, aunque no posea un calor máximo, sino como de seis grados, por ejemplo, intensifica un calor semejante en la paja o en la estopa, de suerte que la abrasa. De igual modo, el calor y la luz del medio suele intensificarse por reflexión del calor o de la luz existente en un cuerpo muy distante, aunque dicho cuerpo no sea, de suyo, más cálido o lúcido intensivamente; así, cuando el sol calienta directamente el aire y la tierra, el calor del aire se intensifica por reflexión de la tierra, y de manera semejante se intensifica la luz del aire por reflexión en un espejo, etc., y, sin embargo, ni el calor en la tierra ni la luz en el espejo pueden ser más intensos que en el aire por la acción del sol, ya que se encuentran, con respecto a éste, a mayor distancia que el aire.

4. *Cuarto.*— En cuarto lugar, si esta desemejanza fuera necesaria por alguna causa, lo sería sobre todo para que el agente superase en virtud activa al paciente; pero por esta causa no es necesaria, no sólo porque puede suceder que esa virtud superior tenga otra procedencia —a saber, una mayor densidad, u otras condiciones del sujeto—, sino también, y principalmente, porque no siempre parece necesaria esa superioridad por parte del agente, pues de lo contrario el paciente nunca podría reaccionar sobre su agente. En efecto, o es superado por éste en virtud, o no; si no es superado, y a pesar de ello recibe algo de él, ya no se requiere exceso de virtud por parte del agente; si es superado, y no obstante reacciona sobre él, luego para reaccionar no se requiere la superioridad de virtud; ahora bien, la reacción es una auténtica y verdadera acción y causalidad efectiva; luego para ella no es siempre necesario el exceso de virtud; luego tampoco la desemejanza en la forma o razón de obrar. Por último, cabe la posibilidad de que la acción sea coeva con el agente, como la iluminación lo es con respecto al sol, pero entonces nunca se da desemejanza entre el agente y el paciente, porque siempre fueron semejantes.

Observaciones en orden a resolver la cuestión

5. *La desemejanza entre el agente y el paciente debe considerarse al principio de la acción.*— Ha de advertirse que cuando preguntamos si la causa efi-

si actio per eamdem qualitatem fiat. Assumptum patet communi exemplo de ferro, quod licet in se non habeat summum calorem, sed ut sex, verbi gratia, intendit similem calorem in palea vel stupa, ita ut illam comburat. Et ad eumdem modum calor et lumen medii intendi solet per reflexionem a calore vel lumine corporis extreme distantis, etiamsi illud in se calidius vel lucidius non sit intensive; ut cum sol directe calefacit aerem et terram, calor aeris intenditur ex reflexione terrae, et similiter intenditur lumen aeris ex reflexione speculi, etc., cum tamen nec calor in terra nec lumen in speculo potuerit esse intensius quam in aere ex actione solis, cum magis distent a sole quam aer.

4. *Quarta.*— Quarto, si ob aliquam causam esset necessaria haec dissimilitudo, maxime ut agens superet in virtute agendi passum; sed ob hanc causam non est necessaria, tum quia fieri potest ut aliunde proveniat illa superior virtus, nimirum ex maiori densitate aut ex aliis conditionibus subiecti; tum maxime quia non semper videtur necessarius ille excessus ex parte agentis, alioqui nunquam passum posset reagere in suum agens. Quia vel superatur ab illo in virtute, vel non; si non superatur, et nihilominus ab illo patitur, iam in agente non requiritur excessus virtutis; si vero superatur, et nihilominus in illud reagit, ergo ad reagendum non requiritur excessus virtutis; at vero reactio vera ac propria actio est et causalitas effectiva; ergo ad hanc non semper est necessarius excessus virtutis; ergo nec dissimilitudo in forma seu ratione agendi. Tandem fieri potest ut actio sit coaeva agenti, ut illuminatio soli; tunc autem nunquam intercedit dissimilitudo inter agens et patiens, quia semper fuerunt similia.

Notationes ad resolutionem quaestionis

5. *Dissimilitudo inter agens et passum pro initio actionis attendenda.*— Advertendum est, cum inquirimus an efficiens re-

ciente requiere un paciente desemejante a ella no nos referimos al final de la acción, sino al comienzo, es decir, a la disposición y proporción que debe existir entre el agente y el paciente con anterioridad a la acción, ya que ahora investigamos las condiciones requeridas para obrar, no las que son consecuencia de la acción. Además, porque al final de la acción se comparará el efecto con la causa más bien que el paciente con el agente. De aquí resulta que la desemejanza en el término de la acción no puede pertenecer al concepto de causa eficiente, antes al contrario la intención del agente es hacer al paciente semejante a sí mismo. Y si en alguna ocasión no lo consigue por completo, proviene de una imperfección del efecto, la cual tiene su origen unas veces en la débil virtud del agente, que no puede vencer la resistencia del paciente; otras, en la incapacidad del paciente y más perfecta virtud del agente, que es universal o causa equívoca que obra mediante una forma de orden superior, que el efecto no puede recibir según la misma razón, por lo cual se hace semejante según cierta analogía o razón común, pero no perfecta.

6. *La acción puede tener igual duración que el agente.*— Hay que observar además que, cuando investigamos la desemejanza que debe darse previamente entre el paciente y el agente, no hablamos de una prioridad temporal o en duración, sino en orden de naturaleza y causalidad; pues la primera, aunque se dé muchas veces, no es absolutamente necesaria, como rectamente demuestra el último argumento sentado al principio. Ni debe dudarse que una acción pueda tener igual duración que el agente, cuando tal acción no exige sucesión y se produce sin resistencia. Por eso, si dicha acción es natural y por su naturaleza es tal que puede hacer al paciente perfectamente semejante al agente, realizará por completo esa semejanza desde el principio; en efecto, el agente natural, inmediatamente que existe, obra cuanto puede; por ello, si obra sin resistencia, produce desde el principio un efecto perfecto; luego, atendida la duración real, el paciente nunca es desemejante al agente en tal acción. No obstante, atendido el orden natural, puede entenderse como desemejante porque, de suyo, y prescindiendo de la acción del agente, tal paciente no tendría semejanza con él. En este sentido, la acción en cuestión no se ejerce sobre un paciente en cuanto ya

quirat passum sibi dissimile, non esse sermonem de fine actionis, sed de initio, seu de dispositione et proportione quae antecedere debet inter agens et passum ad actionem, quia hic inquirimus conditiones requisitas ad agendum, non eas quae consequuntur actionem. Et praeterea, quia in fine actionis non tam comparabitur passum ad agens quam effectus ad causam. Quo fit ut dissimilitudo in termino actionis non possit esse de ratione causae efficientis, cum potius intentio agentis sit reddere passum sibi simile. Quod si id interdum perfecte non assequitur, provenit ex imperfectione effectus, et haec aliquando oritur ex debili virtute agentis, quod non potest vincere resistentiam passi; aliquando ex incapacitate passi et nobiliori virtute agentis, quod universale est seu causa aequivoca agens per formam superioris ordinis, quam effectus non potest secundum eamdem rationem recipere, et ideo fit similis secundum aliquam analogiam vel rationem communem, non vero perfectam.

6. *Rei quae agit actio potest esse coaeva.*— Rursus observandum est, cum inquirimus dissimilitudinem quae antecedere debet inter passum et agens, non esse sermonem de antecessione in tempore aut duratione, sed ordine naturae et causalitatis; illa enim prior, licet saepe intercedat, per se necessaria non est, ut recte convincit ultimum argumentum in principio factum. Neque enim dubitandum est quin possit actio esse coaeva agenti, quando illa successionem non requirit et absque resistentia fit. Unde, si illa sit actio naturalis et ex sua specie talis sit ut possit reddere passum perfecte simile agenti, a principio perficiet illam similitudinem; nam agens naturale, statim ac est, agit quantum potest; et ideo si agit sine resistentia, a principio producit effectum perfectum; ergo secundum realem durationem in ea actione passum nunquam est dissimile agenti. Nihilominus tamen ordine naturae intelligi potest dissimile, quia tale passum ex se, seclusa actione agentis, non haberet similitudinem cum illo. Et ita actio illa non fit circa pas-

es semejante, sino más bien lo hace semejante; por ello, formalmente se hace de algo desemejante.

Solución de la cuestión

7. *Cualquier cosa obra sobre otra que le es desemejante en la forma y semejante en la materia.*— Consiguientemente, explicado así el sentido de la cuestión, es fácil resolverla; en efecto, hay que decir que la causa eficiente no puede obrar en un paciente sino en cuanto le es desemejante en la forma o término de la acción. Este principio tiene categoría de primero en filosofía; Aristóteles lo enseña en I *De generat.*, c. 7, texto 46, donde dice que la mayor parte de los antiguos afirmó con entera unanimidad que ninguna cosa puede padecer nada de otra semejante, *porque una de ellas no es de ningún modo más agente o pasible que la otra.* Y en el texto 48 lo confirma, pues de lo contrario por idéntica razón una cosa sería afectada por sí misma. Explica esto a continuación diciendo que tal desemejanza es necesaria según la forma o especie, ya que en la materia o género subyacente se requiere más bien semejanza entre el agente y el paciente, cosa que esclareceremos poco después. Aristóteles supone el mismo principio en el citado lib. *De generat.*, c. 9, al afirmar que *el agente obra en cuanto está en acto y el paciente padece en cuanto está en potencia.* También lo enseña así en todo el lib. I de la *Física*, y en el lib. III, al principio, y en el VII, a partir del texto 35, y en el VIII, desde el principio. En general, los expositores son de igual opinión en estos lugares, aunque algunos no lo expliquen rectamente a propósito de ciertas acciones particulares, como veremos en las respuestas a las dificultades.

8. *Razón de la conclusión.— Absurdos derivados de lo opuesto a la conclusión.*— La razón, ya insinuada, es la siguiente: el agente obra en cuanto está en acto, y para obrar requiere un paciente que se halle en potencia; ahora bien, lo que está en potencia, en cuanto tal, es desemejante de aquello que está en acto, en cuanto tal; luego. La mayor es evidente en su primera parte, ya que obrar es comunicar o dar el ser, por lo cual es preciso suponer que dicho ser se encuentra actualmente en la causa, de manera ya formal, ya eminente, de acuerdo con el

sum ut iam simile, sed potius reddit illud simile; atque ita formaliter fit ex dissimili.

Resolutio quaestionis

7. *Agit quidque in dissimile in forma, et in materia simile.*— Sic igitur explicato quaestionis sensu, facile est eius resolutio; dicendum est enim causam agentem efficere non posse in passum, nisi quatenus est sibi dissimile in forma seu termino actionis. Hoc est veluti primum principium in philosophia; tradit illud Arist., I de Generat., c. 7, text. 46, ubi ait maximam partem veterum summa animi consensione affirmasse rem nullam similem a simili quidquam pati, *quod alterum nihil magis agens aut patibile altero sit.* Et text. 48 idem confirmat, quia alias eadem ratione idem a seipso afficeretur. Quod in sequentibus declarat dicens hanc dissimilitudinem necessariam esse secundum formam seu speciem, nam in materia seu genere subiecto potius requiritur similitudo inter agens et patiens, quod paulo inferius declarabimus. Idem principium supponit Aristoteles eodem I lib. de Gener., c. 9, dum ait *agens agere quatenus est actu, pati vero passum ut est in potentia.* Quod etiam docet toto lib. I Phys., et lib. III, in principio, et lib. VII, a text. 35, et lib. VIII, a principio. Et expositores his locis generatim ita sentiunt, quamvis nonnulli in aliquibus particularibus actionibus non recte id declarent, ut respondendo ad difficultates videbimus.

8. *Conclusionis ratio.— Absurda ex opposito conclusionis.*— Ratio autem tacta est quia agens agit quatenus est in actu, et ad agendum requirit passum quod sit in potentia; sed id quod est in potentia, ut sic, est dissimile ei quod est in actu, ut sic; ergo. Maior quoad priorem partem constat, quia agere est communicare seu dare esse, et ideo necesse est ut tale esse supponatur actualiter in causa, vel formaliter vel eminenter, iuxta modum et dignitatem agentis;

modo y la dignidad del agente; porque nadie puede dar lo que no tiene en sí de alguna manera. Y por una razón casi idéntica se demuestra la segunda parte de la misma proposición; efectivamente, cuando el agente comunica su ser al paciente, hace que éste pase de la potencia al acto; luego el paciente, en cuanto sometido a tal acción, se supone en potencia. Por eso, en I de la *Física*, se incluye la privación entre los principios necesarios para la generación por parte de la materia; estos principios son proporcionalmente necesarios en cualquier mutación o acción que se realiza a partir de un sujeto. También Aristóteles dio una excelente confirmación a la conclusión basándose en los inconvenientes, pues de lo contrario no habría razón alguna para que, de dos cosas semejantes, una obrase en la otra más bien que al contrario. Además, porque una cosa podría intensificarse a sí misma. Además, porque las acciones no tendrían fin, sino que, concluída la pugna entre los contrarios, una vez adquirida la victoria y asimilado el paciente, la acción se incoaría de nuevo. Finalmente —como dice Aristóteles—, *de esta manera nada podrá librarse ni de la muerte ni del movimiento.*

Corolarios de la solución anterior

9. De estas razones se sigue, en primer lugar, que la desemejanza esencialmente necesaria entre la causa agente y el paciente es únicamente la que se da entre el hábito y la privación, o entre una cosa constituida en acto y una existente en potencia; efectivamente, si se supone que el paciente tiene capacidad para recibir la forma y el agente posee virtud para producirla, no exige, por parte del paciente, ninguna otra desemejanza sino que carezca de tal forma; pues ni por razón del movimiento o de la acción, ni por otro principio general puede postularse otra con sentido universal. Por eso, el hecho de que en las cosas generales y corruptibles se encuentre no sólo esta desemejanza, sino también una positiva oposición y contrariedad, no se debe a la causa eficiente en cuanto tal, sino a que tales cosas han sido establecidas de manera que puedan mantener entre sí una acción y pugna mutua y generarse y corromperse mutuamen-

nemo enim dare potest quod in se aliquo modo non habet. Et eadem fere ratione probatur altera pars eiusdem propositionis, quia dum agens communicat suum esse passo, reducit illud de potentia in actum; ergo passum, ut tali actioni substernitur, supponitur in potentia. Et ideo in I Phys. privatio ponitur inter principia ad generationem necessaria ex parte materiae, quae principia in omni mutatione vel actione quae fit ex subiecto proportionaliter necessaria sunt. Ab incommodis etiam optime confirmavit conclusionem Aristoteles, quia alias nulla esset ratio cur ex duobus similibus unum potius in aliud ageret quam e converso. Item, quia idem posset seipsum intendere. Item, nullus esset finis actionum, sed post perfectam pugnam inter contraria, et comparata victoria et assimilato passo, tunc denuo inchoaretur actio. Ac denique, ut Aristoteles ait, *hoc modo nihil vindicari poterit neque ab occasu neque a motu.*

Corollaria ex praecedenti resolutione

9. Atque ex his rationibus sequitur primo dissimilitudinem per se necessariam inter causam agentem et patientem solum esse eam quae est inter habitum et privationem, seu inter rem constitutam in actu vel existentem in potentia; nam si in passo supponatur capacitas ad recipiendam formam, et agens habeat virtutem ad producendam illam, nullam aliam dissimilitudinem ex parte passi requirit, nisi quod careat tali forma; quia neque ex ratione motus aut actionis neque ex alio generali principio alia potest in universum requiri. Unde, quod in rebus generabilibus et corruptibilibus inveniatur non solum haec dissimilitudo, sed etiam positiva oppositio et contrarietas, non est ex ratione causae efficientis ut sic, sed ex eo quod tales res ita sunt institutae ut mutuam inter se pugnam et actionem habere possint, et ex se invicem generari et corrumpi secundum speciem. Est autem

te de por sí, según su especie. Ahora bien, debe advertirse que, entre las causas eficientes, unas son unívocas y otras equívocas, términos que ya explicamos arriba; y nos referimos a las causas principales, pues partiendo de ellas es fácil adaptar la doctrina a las instrumentales. Así, pues, en las causas unívocas se da con toda propiedad y formalmente la condición indicada; en efecto, como el agente introduce en el paciente una forma de igual naturaleza que aquella mediante la cual obra, supone que el paciente carece de ella y, consecuentemente, supone una desemejanza formal con él.

10. En cambio, la causa equívoca no introduce en el paciente una forma de la misma naturaleza ni, por tanto, formalmente semejante a su forma mediante la cual obra; en consecuencia, no supone en el paciente una desemejanza formal, es decir, la carencia de aquella forma según la especie que tiene en sí, sino que supone en el paciente una desemejanza en cuanto está sometido a la acción y es perfeccionado por la acción; consiguientemente, también supone en el paciente la carencia de aquella semejanza que puede darse entre una forma considerada formalmente y otra que contenga eminentemente a aquélla. La razón es clara. En primer lugar, la causa equívoca no produce una semejanza formal, sino sólo eminencial (por así decirlo); luego únicamente preexige desemejanza proporcional; porque para la acción sólo se supone de manera necesaria la privación de la forma que es término de la acción del agente. Efectivamente, para la acción no se requiere que el paciente carezca de la forma que se encuentra formalmente en el agente, si no ha de recibir dicha forma formalmente, o sea, de la misma naturaleza; lo único que se requiere es que carezca de la forma que se va a introducir en él y que será término de la acción, aun cuando el agente sólo la posea virtual o eminentemente, ya que la privación requerida para la acción no se opone formalmente a la forma que es principio de la acción, sino a la que va a ser término *ad quem* de la misma, pues dicha privación tiene razón de término *a quo*. Así, pues, no es preciso que la desemejanza necesaria entre tales agente y paciente sea formal, sino que basta con que sea eminencial, según queda explicado. Por esta razón, un cuerpo pesado puede mover a otro hacia abajo, aunque sean semejantes en la gravedad, o aunque se

animadvertendum inter causas efficientes quasdam esse univocas, alias vero aequivocas, quas voces iam supra explicuimus; agimus autem de causis principalibus, nam ex illis facile est doctrinam ad instrumentales accommodare. In causis ergo univocis dicta conditio propriissime et formaliter intercedit; nam cum agens introducat in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit, supponit in passo carentiam eius, et consequenter supponit formalem dissimilitudinem cum illo.

10. At vero causa aequivoca non inducit in passum formam eiusdem rationis, atque adeo formaliter similem suae formae per quam agit, et ideo proprie non supponit in passo formalem dissimilitudinem, id est carentiam illius formae secundum speciem quam in se habet, sed supponit dissimilitudinem inter passum ut actioni supponitur et ut per actionem perficitur, et consequenter etiam supponit in passo carentiam illius similitudinis quae inter formam aliquam formaliter sumptam et aliam quae eminenter continet illam intercedere potest. Et ratio est clara. Primo, causa aequivoca non facit formalem similitudinem, sed eminentialem tantum (ut ita dicam); ergo proportionalem tantum dissimilitudinem praerequirit; nam sola privatio formae quae terminat actionem agentis ad actionem necessario supponitur. Etenim ad actionem non requiritur quod passum careat forma quae est formaliter in agente, si illam non est formaliter seu eiusdem rationis recepturum; sed solum oportet ut careat illa forma quae in ipso est introducenda et futura est terminus actionis, etiamsi in agente solum sit virtualiter seu eminenter, quia privatio ad actionem requisita non opponitur formaliter illi formae quae est principium actionis, sed illi quae futura est terminus ad quem actionis, cum talis privatio habeat rationem termini a quo. Sic igitur dissimilitudo necessaria inter huiusmodi agens et passum non oportet ut sit formalis, sed sufficit eminentialis, ut declaratum est. Et hac ratione unum grave potest movere aliud deorsum,

muevan hacia abajo simultáneamente y sean asimismo semejantes en esto, ya que el término formal de ese movimiento no es la gravedad, sino el «donde» inferior, el cual está, en cierto modo, virtualmente contenido en la gravedad, por lo que resulta necesaria para tal movimiento la privación de él, mas no la de la gravedad. Lo mismo ocurre en todos los casos semejantes, y de manera especial en los actos inmanentes, en los que la acción de la potencia siempre es equívoca, y de ella suele decirse ordinariamente que tiende no tanto a producir algo semejante cuanto a producir algo proporcional, o sea, un acto segundo congruente con el primero y que perfeccione a éste, en el que se halla contenido no formalmente, sino virtual y eminentemente. Por eso, también en dicha acción se supone que entre el principio activo y el pasivo, en cuanto tales, sólo existe la indicada desemejanza eminencial, es decir, que en uno de ellos está contenido eminentemente el acto que el otro no poseerá formalmente hasta que no lo reciba del principio activo; y esta desemejanza se da siempre, independientemente de que los principios se distingan realmente o sólo por la razón, como quedará más claro por la solución del primer argumento.

11. *Por qué motivos se da acción entre dos cosas.— Primero.— Segundo.—* En segundo lugar, de lo dicho se sigue que para la eficiencia se requiere absolutamente que la causa agente tenga poder sobre el paciente y su capacidad, pues de lo contrario sería imposible que se siguiera la acción. Esto es consecuencia de lo ya dicho; efectivamente, por este motivo resulta necesaria la indicada desemejanza entre el agente y el paciente, a fin de que en el agente, en cuanto está en acto, pueda haber fuerza para poner en subordinación con respecto a sí mismo al paciente, que se halla sólo en potencia. Y se confirma porque, así como es imposible que una forma informe a la materia si no tiene poder informativo proporcionado a la materia, de igual manera es imposible que el agente, en su orden, actúe al sujeto si no tiene fuerza sobre él, porque en general el acto segundo requiere un acto primero proporcionado. Sin embargo, para explicar esto con mayor amplitud, debe advertirse que el que entre dos cosas no se siga acción puede obedecer a una cuádruple causa, tratándose de agentes naturales. Primera, que esas cosas no posean virtud activa. Segunda, que una de ellas tenga

etiamsi sint in gravitate similia, vel etiamsi simul deorsum moveantur et in hoc etiam sint similia, quia formalis terminus illius motus non est gravitas, sed Ubi inferius, quod quodammodo continetur virtute in gravitate, et ideo illius privatio, non vero privatio gravitatis, necessaria est ad illum motum. Et idem est de omnibus similibus, praesertim in actibus immanentibus, in quibus semper actio potentiae aequivoca est, de qua communiter dici solet non tam tendere ad producendum simile quam ad producendum proportionale, id est, actum secundum consentaneum primo et qui sit perfectio eius, in quo non formaliter, sed virtute et eminenter continetur. Ideoque in illa etiam actione, inter principium activum et passivum, quatenus talia sunt, supponitur tantum dicta eminentialis dissimilitudo, nimirum, quod in altero contineatur eminenter actus quem alterum non habet formaliter, donec illum recipiat a principio activo, quae dissimilitudo semper reperitur, sive illa principia in re distinguantur sive tantum ratione, ut in solutione ad primum magis constabit.

11. *Ex quibus capitibus inter duo non sit actio.— Primum.— Secundum.—* Secundo sequitur ex dictis ad efficientiam per se requiri ut causa agens habeat vim in passum et circa capacitatem eius, quia alias impossibile esset sequi actionem. Hoc sequitur ex dictis; nam ob hanc causam necessaria est praedicta dissimilitudo inter agens et passum, ut in agente, quatenus est in actu, possit esse vis ad subiiciendum sibi passum, quod est tantum in potentia. Et confirmatur, nam, sicut impossibile est formam informare materiam nisi habeat vim informativam proportionatam materiae, ita neque agens potest in suo genere actuare subiectum nisi habeat vim in illud, quia in universum actus secundus requirit actum primum proportionatum. Ut tamen hoc amplius declaretur, advertendum est ex quatuor capitibus oriri posse ut inter aliqua duo non sequatur actio, loquor de naturalibus agentibus. Primo, si in illis non sit virtus

poder, pero la otra no posea capacidad para aquella forma que la otra puede producir; por esta razón el fuego no puede calentar el cielo; y por ello Aristóteles no estableció como principio de la generación o de la mutación la negación, sino la privación, ya que debe realizarse en un sujeto capaz. Y por esto también afirmó, en I *De generat.*, que entre el agente y el paciente se requiere desemejanza en la forma y semejanza en la materia, merced a la cual el paciente sea capaz de la forma del agente. Esto, empero, no es igualmente verdadero en todos los agentes; porque el cielo obra sobre estas cosas inferiores aunque no convenga con ellas en la materia; y la inteligencia mueve al cuerpo con el que no conviene en la materia. Así, pues, la proposición es absolutamente verdadera con referencia a aquellos agentes que obran con acción unívoca y corruptiva, y de ellos habló propiamente Aristóteles; porque en el mismo lugar afirmó que el agente que coincide con el paciente en la materia también recibe algo de éste, cosa que no ocurre con el agente superior, que no tiene comunidad de materia. Consiguientemente, en los agentes que actúan con acción equívoca sólo se requiere aquella conveniencia según una razón común; porque hablamos de los agentes creados, ninguno de los cuales puede alterar o generar a otro si no tiene con él alguna conveniencia en la materia, por lo menos en la común, pues es preciso que ambos sean materiales. También se advierte lo mismo en el movimiento local, pues el motor y lo movido siempre coinciden de alguna manera en la capacidad receptiva del movimiento que les es proporcionado, ya que ninguna cosa creada puede mover localmente si ella no es también, por su parte, móvil, como resulta claro acerca de los cuerpos, y diremos asimismo en seguida a propósito de las inteligencias. Pero esto es, en cierto modo, extrínseco a la razón de agente; lo intrínseco es que el paciente posea capacidad para aquella forma para cuya producción tiene virtud el agente.

12. *Tercero.*— En tercer lugar, la acción quedará impedida si aquella capacidad ha sido ya actualizada, porque entonces cesa el poder del agente sobre el paciente, pues ya se ha hecho todo lo que él podía hacer; esto coincide con lo dicho hasta ahora, a saber, que nada puede obrar en una cosa que le sea semejante en cuanto tal, lo que es igualmente verdadero si los agentes son unívocos como si son equívocos, hablando de la semejanza proporcional que puede existir entre ellos y sus efectos, según consta por lo anterior. Porque la razón proporcional tiene su origen en esta misma raíz: que ya se ha desplegado toda la virtud de tal causa en tal paciente, por lo cual ya no le queda nada por hacer. Se dirá: aun cuando el paciente esté en acto por una forma o cualidad, todavía puede tener el agente virtud para introducir otra semejante, pues de lo contrario toda esta cuestión se reduciría a aquella otra de si dos accidentes que sólo difieren numéricamente pueden encontrarse en un mismo sujeto. Respondo que no es posible, ya que, una vez agotada la capacidad del sujeto con un acto, ya no permanece en potencia para otro acto semejante, y a este respecto hay una íntima conexión entre esta cuestión y la referente a la pluralidad de accidentes que sólo difieren numéricamente en un mismo sujeto. En efecto, si en una misma materia pudiese haber varias formas sustanciales, específica o numéricamente diferentes, el agente natural podría introducir otra forma en la materia que tuviera una sola; de manera parecida, pues, si el sujeto pudiese tener dos accidentes totalmente semejantes, aun cuando poseyese uno podría recibir el otro de un agente semejante, o también de sí mismo, por lo cual afirmamos anteriormente, en la disp. V, sec. 9, la imposibilidad de que accidentes que sólo difieren en número y son totalmente semejantes se reciban simultáneamente en un mismo sujeto.

13. *Cuarto.*— En cuarto y último lugar, suponiendo que el agente tiene virtud y el paciente capacidad, aunque haya desemejanza y privación, todavía puede quedar impedida la acción por resistencia del paciente. A este respecto debe observarse que la resistencia del paciente no se requiere de manera absoluta para la acción en cuanto tal, de igual modo que dijimos no ser necesaria la contrariedad u oposición positiva; en efecto, la privación en cuanto tal no ofrece resistencia, sino que más bien dispone el camino a la acción; consiguientemente, todo lo que resiste se reduce a la contrariedad positiva o repugnancia, y por ello no se requiere absolutamente para la acción, antes bien, de suyo la impide o retarda. Por ello, el que la acción sea sucesiva, y no instantánea, obedece a la resistencia del paciente, a no ser que intervenga el movimiento local,

activa. Secundo, si in altero sit virtus, in altero vero non sit capacitas illius formae quam aliud agere potest, ob quam causam ignis non potest calefacere caelum; et ideo Aristoteles non posuit negationem principium generationis seu mutationis, sed privationem, quia debet esse in subiecto capaci. Ideo etiam dixit, in I de Gener., requiri inter agens et passum dissimilitudinem in forma et similitudinem in materia, ratione cuius passum sit capax formae agentis. Quod tamen non est eodem modo in omnibus agentibus verum; nam caelum agit in haec inferiora quamvis cum illis in materia non conveniat, et intelligentia movet corpus cum quo non convenit in materia. In agentibus ergo quae agunt actione univoca et corruptiva est simpliciter vera illa propositio, et de illis proprie locutus est Aristoteles; nam ibidem dixit agens quod convenit cum passo in materia, pati etiam ab illo, secus vero esse de agente superiori, quod in materia non communicat. In agentibus ergo actione aequivoca solum requiritur illa convenientia secundum communem aliquam rationem; loquimur enim de agentibus creatis, in quibus nullum potest alterare vel generare aliud nisi aliquo modo conveniant in materia, saltem in communi, quia oportet ut utrumque sit materiale. In motu etiam locali id reperitur, quod movens et motum semper conveniunt aliquo modo in capacitate recipiendi motum sibi proportionatum; nihil enim creatum movere potest localiter nisi ipsum etiam sit mobile, ut de corporibus constat, et de intelligentiis etiam infra dicemus. Sed hoc quodammodo extrinsecum est ad rationem agentis; intrinsecum autem est quod in passo sit capacitas illius formae cuius activa vis est in agente.

12. *Tertium.*— Tertio impedietur actio si illa capacitas iam sit in actum reducta, quia tunc etiam cessat vis agentis in passum, eo quod iam factum sit quidquid ab illo fieri poterat, quod coincidit cum his quae hactenus diximus, nempe nihil posse agere in sibi simile quatenus tale est, quod tam est verum in agentibus univocis quam in aequivocis, loquendo de proportionata similitudine, quae inter ea et effectus eorum esse potest, ut ex superioribus constat. Ratio enim proportionalis ex hac eadem radice oritur, scilicet, quia iam tota vis talis causae expleta est in tali passo, et ideo nihil ei superest agendum. Dices: etiamsi passum sit in actu per unam formam vel qualitatem, adhuc manere posse in agente vim ad introducendam aliam similem, alioqui tota haec quaestio reducetur ad illam, an, scilicet, duo accidentia solo numero differentia possint esse in eodem subiecto. Respondeo non posse, quia postquam subiecti capacitas uno actu completa est, iam non manet in potentia ad alium similem actum, et quoad hoc verum est esse valde coniunctam hanc quaestionem cum illa de pluribus accidentibus solo numero differentibus in eodem subiecto. Nam si in eadem materia possent esse plures formae substantiales, vel specie vel numero differentes, posset naturale agens inducere alteram formam in materiam quae tantum unam haberet; ergo similiter, si subiectum posset habere duo accidentia omnino similia, quamvis haberet unum, posset aliud recipere a simile agente, vel etiam a seipso, et ideo diximus supra, disp. V, sect. 9, non posse accidentia solo numero diversa et omnino similia simul recipi in eodem subiecto.

13. *Quartum.*— Quarto tandem, supposita virtute ex parte agentis et capacitate in passo, cum dissimilitudine et privatione, adhuc potest impediri actio ob resistentiam passi. In quo est observandum ad actionem ut sic per se non requiri resistentiam in passo, sicut etiam diximus non esse necessariam contrarietatem vel oppositionem positivam; nam privatio ut sic non resistit, sed potius parat viam ad actionem; quidquid ergo resistit reducitur ad positivam contrarietatem vel repugnantiam, et ideo per se non requiritur ad actionem, quin potius ex se impedit vel retardat actionem. Unde, quod actio sit successiva, et non instantanea, ex resistentia passi provenit, nisi in-

al que pertenece intrínsecamente tal sucesión, como consta por la filosofía y diremos más abajo, al tratar de la acción y la pasión. De aquí resulta, por tanto, que cuando, además de la desemejanza del paciente, se da resistencia, si ésta es tan grande que supera o iguala la virtud del agente, la acción queda impedida; en esto se basa una máxima corriente entre los filósofos, que viene a tener categoría de primer principio: para obrar se necesita una proporción de mayor desigualdad, es decir, en la que la virtud del agente sea mayor que la resistencia del paciente. Está tomado de Aristóteles en los lugares citados, y se pone de manifiesto fácilmente, ya que el agente en cuanto agente vence al paciente, al menos en aquello que produce; luego es necesario que, de acuerdo con esa razón, lo aventaje también en poder; de lo contrario, ¿cómo podría vencerlo? Por otra parte, esto se explicará mejor en la solución del cuarto argumento.

Soluciones a los argumentos

14. Nos falta, pues, dar cumplida respuesta a los argumentos. Por lo que hace al primero, ya hemos contestado bien en aquel lugar, y queda explicada la respuesta por todo lo dicho, aunque puede ampliarse la explicación. Efectivamente, una misma cosa puede encontrarse simultáneamente, y según una misma parte, en acto primero y en potencia para el acto segundo, cosa que otros expresan con las fórmulas acto virtual y potencia formal; así, atendidos esos dos puntos de vista —ya sean distintos realmente, ya sólo racional y relativamente—, tiene con respecto a sí mismo cierta desemejanza, no propia y formal, sino eminencial y virtual, pero que basta para la acción, como hemos dicho.

Sobre la antiperístasis

15. En el segundo argumento se acomete la conocida dificultad de la antiperístasis, que es meramente física y suele tratarse *ex professo* en I *De generat.*, c. 7, por lo cual haré unas breves consideraciones necesarias en este lugar. Pues bien, dicen algunos, a propósito de aquella razón, que, aun cuando una cualidad no pueda intensificarse a sí misma por acción directa, puede, empero, hacerlo

terveniat motus localis, cui est intrinseca talis successio, ut ex philosophia constat, et inferius, in tractatu de actione et passione, attingemus. Hinc ergo fit ut, quando ultra dissimilitudinem passi intervenit etiam resistentia, si tanta sit ut vel superet vel aequet virtutem agentis, impediatur actio; et ideo est commune philosophorum axioma et quasi primum principium, ad efficiendum necessariam esse proportionem maioris inaequalitatis, id est, in qua maior sit virtus in agente quam resistentia in passo. Quod sumptum est ex Aristotele citatis locis, et patet facile, quia agens ut agens vincit passum, saltem quantum ad id quod agit; ergo necesse est ut secundum eam rationem viribus illud superet; alias quomodo vincere posset? Atque hoc in solutione quarti argumenti amplius declarabitur.

Argumentorum solutiones

14. Superest igitur ut argumentis satisfaciamus; et ad primum quidem recte ibi responsum est, et ex omnibus quae diximus, declarata est responsio, et potest amplius declarari. Nam idem potest simul et secundum eamdem partem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum, quod alii dicunt in actu virtuali et potentia formali; et ita secundum eas duas rationes, sive re sive ratione tantum et habitudine distinguantur, habet ad se quamdam dissimilitudinem, non propriam et formalem, sed eminentialem et virtualem, quae satis est ad actionem, ut diximus.

De antiperistasi

15. *Quorumdam opinio.*— In secundo argumento petitur vulgaris difficultas de antiperistasi, quae pure physica est, et in I de Generat., c. 7, solet ex professo tractari, et ideo pauca attingam huic loco necessaria. Dicunt ergo quidam ad rationem illam, quamvis eadem qualitas non possit seipsam intendere directa actione, tamen reflexa pos-

por acción refleja, que, en tal caso, se produce —dicen— del siguiente modo: una cosa caliente, por ejemplo, asediada por su contrario, envía a éste ciertas especies, que son como instrumentos para obrar en él; mas, como el contrario ofrece resistencia a dichas especies, éstas retornan a su agente, y de este modo lo intensifican. Así lo enseñan Marsilio, I *De generat.*, q. 17 y 18; Alberto de Sajonia, q. 15; Véneto, en *Summa de Gener.*, c. 23, y en *Summa Meteor.*, c. 3, y otros. Pero esta sentencia, además de afirmar cosas increíbles, no resuelve la dificultad. Efectivamente, en primer lugar inventa sin fundamento unas especies intencionales. Después, las hace instrumento de una alteración material, lo cual es inaudito. Además, sostiene que esas especies van y vuelven, siendo accidentes; a no ser que diga que son corpúsculos, lo cual es más increíble, o que ese retorno es metafórico por reacción; que esto no puede ser cierto se patentizará después al demostrar el segundo miembro, o sea, que no resuelve la dificultad. Esto se pone de manifiesto, en primer lugar, porque tales especies, sean lo que fueren, son instrumentos del agente, del que emanan; por tanto, obran en virtud de él; luego no pueden, en su operación, superar la virtud del agente; entonces, ¿cómo pueden intensificarlo, aun cuando vuelvan a él? En segundo lugar, esta acción se lleva a cabo muchas veces sin ninguna propagación o acción a través del medio, como sucede cuando los agentes contrarios se encuentran muy cerca, y la virtud del otro se refuerza en sí misma; porque en tal caso no hay especies que puedan volver a él, ya que, según se supone, ni siquiera son recibidas en el contrario, puesto que a causa de la resistencia que éste ofrece se dice que vuelven a su principio, ni tampoco en el medio, porque no existe. Por último, hay ocasiones en que dicha acción se ejerce sobre un sujeto con el que resulta incompatible tal cualidad, como ocurre con el agua de los pozos; consiguientemente, no puede ser por acción refleja del mismo.

16. *Opinión de otros.— Impugnación.*— Afirman otros que un contrario, rodeado por otro más fuerte, obedeciendo a su apetito natural de propia conservación, se concentra y se une, y vuelve hacia sí su propia acción, a fin de defenderse. Añade Nifo, en I *De generat.*, texto 195, in recognit. dub. 2, que un contrario tiene esencialmente fuerza para obrar a través de una esfera determi-

se, quam aiunt eo casu intervenire in hunc modum, quod res calida, verbi gratia, a suo contrario obsessa, quasdam species in illud immittit, quae sunt veluti instrumenta ad agendum in illud; cum autem ipsum contrarium illis speciebus resistat, illae in suum agens reflectuntur, atque ita illud intendunt. Ita docent Marsil., I de Gener., q. 17 et 18; Albertus de Saxon., q. 15; Venetus, in Summa de Gener., c. 23, et in Summa Meteor., c. 3, et alii. Sed haec sententia dicit incredibilia et non solvit difficultatem. Primo enim fingit species intentionales sine fundamento. Deinde facit illas instrumentum alterationis materialis, quod inauditum est. Rursus facit illas euntes et redeuntes, cum tamen sint accidentia, nisi fortasse dicat esse aliqua corpuscula, quod incredibilius est; vel nisi dicat illum reditum esse metaphoricum per reactionem, quod verum esse non posse iam patebit probando alterum membrum, scilicet, non solvi difficultatem. Quod patet primo quia illae species, quidquid illae sint, sunt instrumenta agentis a quo manant; agunt ergo in virtute illius; ergo non possunt excedere in agendo virtutem eius; quomodo ergo possunt illud intendere, etiamsi ad illud revertantur? Secundo, haec actio saepe fit absque diffusione aliqua seu actione per medium, ut quando agentia contraria sunt proxime vicina, et alterius virtus roboratur in se; tunc enim nullae sunt species quae redire ad ipsum possint, quia nec recipiuntur in contrario, ut supponitur; nam propter resistentiam eius dicuntur redire ad suum principium; neque etiam in medio, quia nullum est. Denique interdum haec actio fit circa subiectum cui talis qualitas repugnat, ut in aqua puteali; non ergo potest esse per actionem reflexam eius.

16. *Aliorum sententia.— Impugnatur.*— Alii ergo dicunt[1] unum contrarium, a fortiori circumdatum, ex naturali appetitu suae conservationis sese colligere et unire suamque actionem in se convertere, ut se tueatur. Additque Niphus, I de Gener., text. suo 195, in recognit. dub. 2, unum contrarium

[1] Vide Tolet., I de Gener., q. 14.

nada, y como el contrario que lo asedia le impide difundirla fuera de sí, la vuelve hacia sí, con lo cual se intensifica. Pero esta opinión también es falsa y no resuelve la dificultad. Se demuestra, porque ya admite no sólo que una cosa obra sobre otra semejante, sino incluso que una cosa obra sobre sí misma según la misma cualidad formal. No importa la afirmación de que esto acontece por causa del contrario circundante y como por miedo a él; porque, o la misma cualidad intrínseca tiene virtud natural para dicha acción, o no; si la tiene, entonces realizará desde el principio y siempre tal acción e intensificación, sin ocasión del contrario, ya que la virtud natural ejerce naturalmente todo su poder sin necesidad de otra ocasión, con tal de que no esté impedida. En cambio, si la cosa no tiene virtud suficiente para esa acción, no la realizará, aunque el contrario la urja. Se hará un argumento semejante preguntando si aquella mayor intensidad es natural a esa cosa y a esa cualidad, o no. Porque si es natural, la tendrá siempre manando de su naturaleza intrínseca, y no esperará, para producirla, la necesidad de defenderse de un contrario. Y si es preternatural, no puede proceder intrínsecamente de la misma cualidad.

17. Además, pregunto si esa mayor intensidad, adquirida intrínsecamente con ocasión de un contrario circundante, persevera en la cosa o no, una vez eliminado el contrario antes de que la intensidad disminuya. Porque si persevera, es indicio de que es natural y que, de suyo, se hubiera dado desde el principio y siempre sin ocasión del agente contrario, de no haber ningún impedimento. Si no persevera, entonces nunca pudo ser producida *ab intrinseco;* porque una perfección que procede intrínsecamente no queda eliminada sin un agente extrínseco. Por último, resulta casi ininteligible la significación de aquellas expresiones según las cuales el agente se concentra y se une más, o vuelve hacia sí su propia acción. Porque, o significan que se condensa y reduce todas sus partes a un lugar menor, lo cual se impugna fácilmente con los argumentos aducidos, aplicados proporcionalmente; en efecto, ese movimiento o condensación es na-

per se habere vim ad agendum per aliquam sphaeram, et quia a contrario obsistente impeditur ne diffundat illam extra se, eam in se convertere et ita se intendere. Sed haec etiam opinio et falsa est et difficultatem non solvit. Probatur, quia iam admittit non solum simile agere in simile, sed etiam idem in seipsum secundum eamdem formalem qualitatem. Nec refert si dicatur hoc accidere ob circumstans contrarium et quasi ex metu illius; nam vel ad illam actionem est in ipsa qualitate intrinseca virtus naturalis, vel non; si est, ergo a principio ac semper efficiet in se illam actionem et intensionem absque occasione contrarii, quia naturalis virtus naturaliter exsequitur totam vim suam absque alia occasione, dummodo non sit impedita. Si vero non est in re virtus sufficiens ad illam actionem, non efficiet illam, etiamsi contrarium eam urgeat. Simile argumentum fiet inquirendo an illa maior intensio sit naturalis tali rei et qualitati vel non. Nam si est naturalis, habebit illam semper ab intrinseca natura dimanantem, neque expectabit necessitatem tuendi se a contrario ut illam faciat. Si vero est praeternaturalis, non potest ab intrinseco ex ipsamet qualitate provenire.

17. Rursusque inquiram an illa maior intensio occasione instantis contrarii ab intrinseco acquisita, ablato contrario antequam diminuat [1], perserveret in re, an non. Nam si perseverat, signum est esse naturalem, et a principio ac per se semper fuisse futuram absque occasione contrarii agentis, si nullum fuisset impedimentum. Si vero non perseverat, ergo nunquam potuit ab intrinseco fieri; nam perfectio quae ab intrinseco manat non tollitur absque extrinseco agente. Denique vix intelligi potest quid significent illa verba, quod agens sese colligit et magis unit, aut quod ad se actionem convertit. Aut enim significant quod sese condensat et omnes partes suas in minorem locum redigit, et hoc facile improbatur argumentis factis, applicando illa proportionaliter, quia vel ille motus aut condensatio est naturalis,

[1] La sustitución de *diminuat* por *dimanat*, que ofrece la edición Balleoniana, nos parece totalmente desacertada. (N. de los EE.)

tural, o no lo es; si es natural, siempre lo poseerá, hablando en absoluto; si no lo es, no se producirá *ab intrinseco* por causa de un contrario circundante. Así lo confirma también la experiencia, la cual nos atestigua que este movimiento no se da en todas las cosas que sufren algo de sus contrarios; ahora bien, si obedeciese naturalmente a la fuerza del apetito de defenderse de un contrario, sería preciso que se diese en todos los casos. Lo que se añadía, a saber, que el agente vuelve su propia acción hacia sí porque se ve impedido para difundirla, no ofrece ninguna verosimilitud, ya que el agente, por el hecho de dejar de obrar en otro, no se hace capaz de obrar en sí ni de intensificarse más. De lo contrario, una cosa existente en el vacío se intensificaría por la sola razón de no poder obrar en otro. Además, porque esa producción de una mayor intensidad excede la propia virtud; luego, aunque el agente quede impedido para proyectar fuera de sí una acción que le sea proprocionada, no por ello puede producir en sí mismo una acción que exceda su propia virtud.

18. Otros, no encontrando la manera de explicar esta acción, niegan que se dé en las cosas; a las experiencias aducidas responden que no son verdaderas, sino aparentes, y asignan arbitrariamente a tal apariencia diversas causas que son ficticias y opuestas al sentido; aunque Galeno, lib. III *De simplicium medicam. facult.*, c. 3, se inclina a esta opinión.

19. *Dos modos de explicar la acción por antiperistasis.— Por qué los baños y el ventrículo de los animales están más calientes en invierno.— Por qué lo está el agua de los pozos.—* Así, pues, debe afirmarse que sólo de dos maneras se intensifica una cualidad con ocasión de un contrario circundante: o por un agente extrínseco, que con tal ocasión queda encerrado y detenido allí, o inversamente porque con dicha ocasión se aparta un agente extrínseco corrumpente, e inmediatamente la cosa se reduce de manera intrínseca a su estado natural, que exige esa mayor intensidad; y de este modo resulta que la cualidad nunca se intensifica a sí misma. Hemos aludido al primer modo en la sección anterior, donde dijimos, apoyándonos en Aristóteles, que los baños están más calientes en invierno porque, en virtud de un medio más frío, el calor queda encerrado en ellos e impedido de salir fuera, cosa que hemos explicado a propósito de las

vel non; si est naturalis, semper inerit, per se loquendo; si non est naturalis, non fiet ab intrinseco propter instans contrarium. Id quod etiam confirmat experientia, non enim experimur in omnibus rebus quae a suis contrariis patiuntur huiusmodi motus; oporteret autem in omnibus fieri, si id naturaliter proveniret ex vi appetitus se tuendi a contrario. Quod autem addebatur, nempe convertere agens actionem in se, quia impeditur ne illam diffundat, nullam habet verisimilitudinem, quia, ex eo quod cesset agens ab actione in aliud, non fit capax actionis in se, nec maioris intensionis. Alias, res existens in vacuo hoc ipso se intenderet quod non potest agere in aliud. Item, quia illa effectio maioris intensionis excedit propriam virtutem; ergo, licet agens impediatur ne in actionem sibi proportionatam prodeat, non ideo potest efficere in se actionem quae propriam superet virtutem.

18. Alii ergo, non invenientes viam ad declarandam hanc actionem, negant esse in rebus talem actionem, et ad experientias respondent esse apparentes, non veras, et huiusmodi apparentiae variae excogitantur causae quae fictae sunt et sensui repugnant; quamquam Galenus, lib. III de Simplicium medicam. facult., c. 3, in hanc sententiam propensus sit.

19. *Duplex modus declarandi actionem per antiperistasim.— Balneae et animalis ventriculum cur hieme calidiores.— Idem de aqua puteali.—* Dicendum est ergo duobus tantum modis intendi qualitatem aliquam occasione circumdantis contrarii, scilicet, vel ab extrinseco agente, quod ea occasione ibi includitur ac detinetur, vel, e converso, quia per eam occasionem recedit extrinsecum corrumpens, et statim res ab intrinseco se reducit ad naturalem statum, qui illam maiorem intensionem postulat; et ita fit ut nunquam qualitas intendat seipsam. Priorem modum tetigimus sectione praecedenti, ubi ex Aristotele diximus balneas in hieme esse calidiores quia a medio frigidiori calor in eis includitur atque impeditur ne foras erumpat, quod de calidis exhalationibus declara-

exhalaciones cálidas. Así también el vientre de los animales es más caliente en invierno porque los espíritus animales quedan retenidos dentro, debido a que la frialdad del aire estrecha la piel y los poros, según observó Galeno al declarar el citado aforismo de Hipócrates, y elegantemente Aristóteles, sec. 2 *Problem.*, q. 29, donde aduce otros ejemplos. Y de la misma causa proviene —en mi opinión— el que el agua de los pozos esté más caliente en invierno, a saber, porque algunas exhalaciones cálidas que se han engendrado en los lugares profundos de la tierra se ven impedidas para ascender porque hay un medio más denso y craso, a causa de la mayor frialdad.

20. Hay, empero, en esta experiencia dos dificultades. Una, el origen de tales exhalaciones. Otra, cómo es posible que obren en el agua, que es frigidísima, siendo ellas tan tenues. No obstante, a la primera hay que decir que estas exhalaciones se generan de la tierra por virtud del sol y de otras influencias celestes, ya que la tierra, por su densidad y sequedad, que —hablando en absoluto— es mayor en las partes inferiores, constituye una materia apta para que de ella se produzcan tales exhalaciones. Y es probable que muchas de ellas, engendradas allí durante la época estival, queden detenidas posteriormente durante largo tiempo, por la causa antes indicada. Ahora bien, por ser más sutiles que el agua, se mezclan fácilmente con ella cuando intentan ascender, y así podrán con facilidad templar la frialdad del agua, al menos reaccionando sobre ella de manera continuada. También puede ocurrir que el aire encerrado en las cavernas o en los poros de la tierra, siendo cálido por su naturaleza, sea más caliente por la misma causa y ayude a dicha acción. El otro modo de esta acción se explica con distintos ejemplos; es el primero el del agua de los pozos, que en verano está más fría; efectivamente, las exhalaciones cálidas que podrían calentarla no están detenidas allí, sino que ascienden con mayor rapidez, pues el medio, por ser más cálido y raro, no ofrece impedimento, y, además, porque en esa época dichas exhalaciones son más sutiles a causa de la influencia del sol, que tiene mayor vehemencia. Y así, apartado el agente contrario, el agua se hace más fría de manera intrínseca, pero no más de lo que exige su naturaleza, sino más de lo que era antes cuando sufría una acción mayor de sus contrarios. También de este modo sucede que, si el agua fría se pone durante poco

vimus. Sic etiam venter animalis calidior est in hieme, quia animales spiritus intus retinentur, eo quod frigiditas aeris cutem et poros stringit, ut Galenus notavit, declarans citatum aphorismum Hippocratis, et eleganter Aristot., sect. 2 Problem., q. 29, ubi alia exempla adducit. Et ex eadem causa (opinor) provenit quod in hieme aqua putei sit calidior, quia, nimirum, aliquae exhalationes calidae in cavernis terrae generatae impediuntur ne ascendant existente medio densiori et crassiori propter maiorem frigiditatem.

20. In qua tamen experientia duo sunt difficilia. Unum, unde sint ibi tales exhalationes. Aliud, quomodo possint, cum sint tenuissimae, agere in aquam, quae frigidissima est. Ad primum vero dicendum est, virtute solis et aliarum influentiarum caelestium generari huiusmodi exhalationes ex terra, quae ob densitatem suam et siccitatem, quam, per se loquendo, maiorem habet in inferioribus partibus, apta materia est ut ab ea huiusmodi exhalationes excitentur. Et fortasse plurimae ex his aestivo tempore ibi generatae, postea diutius ibi detinentur ob causam supra dictam. Illae autem, cum sint subtiliores aqua, illi facile miscentur dum ascendere conantur, et ita facile poterunt eius frigiditatem temperare, saltem continue in illam reagendo. Fortasse etiam aer inclusus in cavernis vel poris terrae, cum natura sua calidus sit, ob eamdem causam calidior est et ad illam actionem iuvat. Alter modus huius actionis declaratur aliis exemplis: primum est de aqua puteali, quae tempore aestatis est frigidior; nam exhalationes calidae, a quibus calefieri posset, ibi non consistunt, sed celerius ascendunt, tum quia medium, eo quod sit calidius et rarius, non impedit, tum etiam quia eo tempore illae exhalationes subtiliores sunt propter vehementiorem solis influentiam. Atque ita remoto agente contrario, aqua ab intrinseco frigidior fit, non quam natura eius postulet, sed quam antea esset dum a contrariis suis plus pateretur. Hoc etiam modo evenit ut aqua frigida soli in aestate aliquantulum obiecta,

tiempo al sol en verano, se hace más fría; porque el calor extrínseco produce en el medio, o en la superficie externa del agua, o en la vasija que la contiene, cierta disminución de la densidad, y entonces, si había algún vapor cálido alrededor del agua o mezclado con ella, se evapora más fácilmente, de donde resulta que el agua vuelve más a su estado natural; y quizá también se condensa en mayor medida, no sólo por la causa indicada, sino asimismo para evitar el vacío; y también por esta razón aumenta el frío. Véase Aristóteles, sec. 24 *Problem.*, q. 13, y I *Meteor.*, c. 12. Así, pues, todas las experiencias semejantes pueden explicarse de uno de estos dos modos, de suerte que nunca sea preciso admitir que una cosa se intensifica a sí misma según la misma cualidad; porque cuando dicha intensificación procede *ab intrinseco* por dimanación natural, se atribuye al generante.

Si la pluralidad de agentes o la densidad de materia de uno solo contribuye a la intensidad de la acción

21. *Opinión afirmativa de algunos.*— En el tercer argumento se acometen dos dificultades: una, si la cualidad existente en un sujeto más denso puede intensificar, en otro menos denso, otra semejante a ella y que supere su grado; o —lo que es igual— si varios agentes parciales o varias partes de un mismo agente, por razón de una mayor aplicación a un mismo paciente que les es semejante en cualidad e igual en grado, pueden intensificar la cualidad de éste. En efecto, así lo afirman muchos, como Marsilio, I *De Gener.*, q. 19; Soto, II *Phys.*, q. 2; Nifo, I *De Generat.*, en su texto 195, dub. 2, q. 2. La razón en que se apoyan es que la virtud del agente crece no sólo según la intensidad, sino también según la pluralidad de la forma, pues Aristóteles dice en el lib. VIII de la *Física*, texto 80, que hay mayor virtud en una magnitud mayor; consiguientemente, si toda aquella virtud se aplica más a un mismo paciente, como ocurre cuando el agente es más denso, producirá también un efecto mayor. Y se confirma por el ejemplo común, aducido arriba, del hierro candente; y por el de dos focos luminosos iguales y aplicados por igual a una misma parte del aire.

frigidior fiat; nam calor extrinsecus efficit in medio vel in externa superficie aquae, aut in vase quod illam continet, aliquam raritatem, et tunc si quid vaporis calidi aquam circumdabat, vel ei permixtum erat, evaporatur facilius, et inde fit ut aqua ad naturalem statum magis se reducat; et fortasse etiam condensatur amplius non solum ob dictam causam, sed etiam occasione vitandi vacuum; atque ex hoc etiam capite frigus crescit. Legatur Aristoteles, sect. 24 Problem., q. 13, et I Meteor., c. 12. Altero ergo ex his duobus modis possunt omnes experientiae similes declarari, ut nunquam necesse sit admittere idem intendere seipsum secundum eamdem qualitatem; nam quando illa intensio est ab intrinseco per naturalem dimanationem, tribuitur generanti.

An multitudo agentium, seu densitas materiae unius, conferat ad intensionem actionis

21. *Quorumdam sententia affirmans.*— In tertio argumento duae petuntur difficultates: una est an qualitas existens in densiori subiecto possit in alio rariori intendere sibi similem ultra suum gradum; seu, quod idem est, an plura agentia partialia vel plures partes eiusdem agentis propter maiorem applicationem ad idem passum sibi simile in qualitate et aequale in gradu, possint intendere qualitatem eius. Multi enim ita affirmant, ut Marsilius, I de Gener., q. 19; et Soto, II Phys., q. 2; et Niphus, I de Generat., suo text. 195, dub. 2, q. 2. Ratio eorum est quia virtus agentis non solum crescit ex intensione formae, sed etiam ex multitudine, dicente Aristot., VIII Phys., text. 80, in maiori magnitudine maiorem virtutem existere; ergo si tota illa virtus magis applicetur eidem passo, ut fit quando agens est densius, maiorem etiam effectum faciet. Et confirmatur communi exemplo supra posito de ferro candenti, et de duobus luminosis aequalibus et aeque applicatis eidem parti aeris. Item de actibus aequalibus

También por el de los actos iguales multiplicados, que intensifican el hábito, y por el de las gotas iguales que caen igualmente y terminan por horadar la piedra. Se confirma, en segundo lugar, porque el aire, en invierno, congela el agua, ya que intensifica la frialdad de ésta por encima del grado de frialdad que posee en sí; pues si él, por su parte, fuese tan frío, también se condensaría y convertiría en agua.

22. Los autores citados piensan que esta opinión suya no es contraria a la doctrina establecida sobre la desemejanza que se requiere entre la causa eficiente y el paciente, antes bien, dicen que, así como una cosa obra sobre otra semejante en forma, con tal de que sea desemejante en grado, igualmente aquello que es semejante en forma y en grado podrá obrar sobre otro semejante, a condición de que sea desemejante en virtud y potencia; pero esto es lo que ocurre en el presente caso; efectivamente, una cosa cálida como de cuatro grados y muy densa, aunque no supere en grado al aire ni a la mano, igualmente cálidos, los sobrepasa en virtud y poder. Porque éstos no se miden sólo por la intensidad, según queda dicho. Se explica, además, porque aquella cosa cálida y densa tiene fuerza para producir en otra toda la forma que posee en sí; en consecuencia, puesto que no puede multiplicarla en un paciente menos denso, dada la incapacidad de éste, la aumenta intensivamente.

23. *Se rechaza la opinión expuesta.— Solución de la cuestión.—* Considero que esta sentencia es falsa y contraria al principio establecido, el cual debe entenderse en el sentido de que ninguna cosa puede obrar nada en otra que le sea semejante por lo que se refiere a aquella forma en la que son semejantes, ni puede añadirle perfección o intensidad, si se supone que son perfectamente semejantes, esto es, no sólo en especie, sino también en grado de intensidad, cosa que Aristóteles expresa en el lugar citado *De Generat.* con las palabras *si son totalmente semejantes.* Por eso, al argumento aducido debe decirse que la pluralidad de formas dotadas de igual intensidad, ya sea en un solo agente muy denso, ya en varios —cualquiera que sea la medida en que se aplique—, no basta para que se intensifique en otro una forma semejante por encima del grado que dicha forma posee en el agente. Esta es la opinión más común, defendida por Pablo Véneto en *Sum. de Gener.*, c. 23; Alberto de Sajonia, I *De Generat.*, q. 15, y Astudillo, q. 21; y de manera excelente por Victoria, en la relección *De augmento charitatis.*

multiplicatis, qui intendunt habitum, et de guttis aequalibus aeque cadentibus, quae tandem cavant lapidem. Et confirmatur secundo, nam aer in hieme congelat aquam, quia, nimirum, intendit frigiditatem eius ultra eum gradum frigiditatis quem in se habet; nam si ipse esset tam frigidus, etiam condensaretur et fieret aqua.

22. Neque existimant hi auctores hanc suam sententiam esse contrariam doctrinae traditae de dissimilitudine requisita inter causam efficientem et passum, sed aiunt, sicut simile agit in simile secundum formam, si sit dissimile in gradu, ita etiam posse id quod est simile in forma et gradu agere in aliud simile, si sit dissimile in virtute et potentia; ita vero in praesenti accidere; nam calidum ut quatuor valde densum, licet non excedat in gradu aerem, neque manum aeque calidam, excedit in virtute et potestate. Quia haec non commensuratur soli intensioni, ut dictum est. Et declaratur praeterea, quia illud calidum densum habet vim producendi in alio totam formam quam in se habet; quia ergo in passo rariori non potest illam multiplicare ob incapacitatem eius, auget illam intensive.

23. *Reiicitur sententia relata.— Resolutio quaestionis.—* Hanc sententiam existimo falsam et contrariam principio posito, quod hoc sensu accipiendum est, scilicet, nullam rem posse quippiam agere in aliam sibi similem secundum eam formam in qua similes sunt, neque ei posse addere perfectionem seu intensionem, si supponantur esse perfecte similes, id est, non tantum in specie, sed etiam in gradu intensionis, quod Aristoteles citato loco de Generat. dicit, *si sint omnino similes*. Quocirca ad argumentum factum dicendum est multitudinem formae cum aequali intensione, sive in uno agente valde denso, sive in multis quantumcumque applicatis, non sufficere ut intendat in alio similem formam ultra illum gradum quem talis forma habet in agente. Haec est communior sententia, quam tenet Paulus Venetus, in Sum. de Gener., c. 23; Albertus de Saxonia, I de Generat., q. 15; et Astudillo, q. 21; et optime Victoria, in relect. de Augmento charitatis.

24. La razón *a priori* ya queda indicada, y es que el agente, con su acción, trata de asimilarse el paciente y, conseguido este fin, cesa su acción; pero si el paciente se ha hecho semejante en forma y en grado, ya es perfectamente semejante; por lo tanto, la acción no sigue adelante. Y no puede decirse que todavía no se haya logrado una perfecta semejanza porque el paciente no haya alcanzado tan gran pluralidad de formas como hay en el agente, pues la pluralidad o escasez de formas no pertenece al concepto de la forma o cualidad misma, sino que proviene del sujeto o de la cantidad, y por ello no se trata de una desemejanza en la forma, sino de una desigualdad en la cantidad; en efecto, no se dirá que una cosa blanca sea desemejante a dos cosas blancas por el hecho de que no es una pluralidad como son ellas, sino se dirá que es desigual; ahora bien, mediante la acción no se busca esa igualdad, sino la semejanza en la forma. Además, porque dicha semejanza, o más bien igualdad, es imposible supuesta la capacidad del sujeto raro o denso, o —lo que es igual— supuesto que el paciente sea uno solo y los agentes varios. Tampoco es cierto que esa desigualdad pueda compensarse con una mayor intensidad, no sólo porque son cantidades o perfecciones de diversos órdenes, sino también porque aquella mayor intensidad produciría más bien una nueva desemejanza en grado, siempre que permaneciese idéntica la desigualdad en la pluralidad de formas.

25. La segunda razón es que una forma poco intensa, por más que se multiplique en muchos y diferentes sujetos, o en muchas partes de un mismo sujeto, no tiene poder suficiente para producir una intensidad mayor en una forma semejante; luego. El antecedente es manifiesto, porque, en primer lugar, allí no se encuentra formalmente tal poder, ya que tal intensidad no se da formalmente en esa forma. Supongo, en efecto, que la intensidad no es una agregación de varios grados semejantes en una misma parte del sujeto, sino un aumento propio y esencial de una misma cualidad en una misma parte del sujeto, aumento que no se produciría, por ejemplo, como de ocho grados aunque se pusiesen en la misma parte del sujeto dos calores de cuatro grados, de lo cual me

24. Ratio a priori est iam tacta, quia agens actione sua intendit assimilare sibi passum, quo fine consecuto, cessat eius actio; sed si passum factum est simile in forma et gradu, iam est perfecte simile; igitur non ultra progreditur actio. Nec dici potest nondum esse perfectam similitudinem factam, quia passum non est assecutum tantam formae multitudinem quanta est in agente: tum quia multitudo vel paucitas formae non pertinet ad rationem ipsius formae seu qualitatis, sed provenit ex subiecto seu quantitate, et ideo illa non est dissimilitudo in forma, sed inaequalitas in quantitate; unum enim album non dicetur dissimile duobus albis, quia non est plura sicut illa, sed dicetur inaequale; per actionem autem non intenditur talis aequalitas, sed similitudo in forma. Tum etiam quia talis similitudo vel potius aequalitas est impossibilis, supposita capacitate subiecti rari aut densi, seu, quod idem est, supposito quod passum sit unum et agentia plura. Neque etiam est verum eam inaequalitatem compensari posse maiori intensione, tum quia sunt quantitates seu perfectiones diversarum rationum, tum etiam quia potius per illam maiorem intensionem fieret nova dissimilitudo in gradu, manente eadem inaequalitate in multitudine formae.

25. Secunda ratio est quia in forma remissa, quantumvis multiplicata in multis ac differentibus subiectis, aut in multis partibus eiusdem subiecti, non est virtus sufficiens ad efficiendam maiorem intensionem in simili forma; ergo. Patet antecedens, quia imprimis non est ibi formaliter talis virtus, cum non sit formaliter talis intensio in ea forma. Suppono enim intensionem non esse aggregationem plurium similium graduum in eadem parte subiecti, sed proprium et per se augmentum eiusdem qualitatis in eadem parte subiecti, quod augmentum, verbi gratia, ut octo non esset, etiamsi duo calores

ocuparé más adelante en su lugar oportuno; consiguientemente, mucho menos puede darse formalmente esta perfección en una multiplicación de una forma remisa existente en varios sujetos o en varias partes del sujeto. Tampoco se encuentra allí eminentemente, puesto que aquella forma es, en cuanto a la especie, de igual naturaleza, y en cuanto al grado es de orden inferior en cada una de las partes del sujeto y, consiguientemente, también en todas ellas tomadas de modo simultáneo. Porque en una pluralidad de cosas de la misma naturaleza no existe una virtud más eminente que en cada una de ellas, ya que la eminencia virtual exige una forma o naturaleza de orden superior. Tampoco puede decirse que tal intensidad se encuentre virtualmente en aquella forma por razón de su multiplicidad, pues la continencia virtual, en cuanto se distingue de la eminencial, se atribuye únicamente a la virtud instrumental; ahora bien, la citada intensidad no puede atribuirse de este modo a la multiplicidad de una forma de intensidad menor y de igual naturaleza, puesto que tal forma, cuando produce una semejante a sí misma, se comporta más como principio activo propio que como instrumento, según se dijo arriba; además, porque no puede señalarse un agente principal en cuya virtud se diga que realiza tal efecto; más aún, esa multiplicación de la forma no ha sido establecida esencialmente para ser instrumento de acción alguna, sino que es como una cierta agregación de instrumentos de igual naturaleza.

26. *Absurdos que se derivan de la opinión contraria.*— En tercer lugar, razono basándome en los inconvenientes, ya que de la sentencia opuesta se sigue primeramente que tres cosas cálidas como de cuatro grados pueden hacerse entre sí sumamente cálidas si dos de ellas, unidas simultáneamente, intensifican el calor de la tercera hasta el quinto grado, y ésta, a su vez, hace a las otras semejantes a sí, y continúan de este modo hasta el máximo. En segundo lugar, se sigue de manera parecida que el agua caliente como de cuatro grados puede hacerse más caliente en cualquier grado según todas sus partes; porque, por ejemplo, dos partes extremas obrarán en una intermedia e intensificarán su calor, y ésta actuará a su vez sobre las partes extremas, y así seguirá la acción hasta el máximo. Pero todas estas cosas y otras semejantes son abiertamente falsas y contrarias a la experiencia. Síguese, en tercer lugar, que mediante actos poco inten-

ut quatuor in eadem parte subiecti ponerentur, de quo inferius suo loco dicam; haec ergo perfectio multo minus esse potest formaliter in multitudine formae remissae existente in multis subiectis vel partibus subiecti. Neque etiam est ibi eminenter, cum illa forma secundum speciem sit eiusdem rationis, secundum gradum autem sit inferioris rationis in singulis partibus subiecti, et consequenter in omnibus etiam simul sumptis. Nam in multis rebus eiusdem rationis non est eminentior virtus quam in singulis, cum eminentia virtutis postulet formam seu naturam superioris rationis. Neque etiam potest dici esse virtualiter illa intensio in illa forma ob multitudinem eius, quia continentia virtualis, ut ab eminentiali distinguitur, solum tribuitur virtuti instrumentariae; non potest autem hoc modo attribui illa intensio multitudini formae inferioris intensionis et eiusdem rationis, tum quia talis forma, dum agit sibi similem, non tam se gerit ut instrumentum quam ut propium principium agendi, ut supra dictum est, tum etiam quia non potest signari principale agens in cuius virtute dicatur efficere illum effectum; immo illa multitudo formae per se non est instituta ut sit instrumentum alicuius actionis, sed est quasi aggregatio quaedam instrumentorum eiusdem rationis.

26. *Absurda ex opposita sententia.*— Tertio argumentor ab incommodis, quia ex opposita sententia sequitur primo tres res calidas ut quatuor posse se efficere ad invicem summe calidas, si duae simul iunctae intendant calorem tertiae usque ad quintum gradum, et illa rursus alias reddat sibi similes, et ita procedant usque ad summum. Secundo similiter sequitur aquam calidam ut quatuor secundum omnem partem posse se reddere calidiorem in quocumque gradu; nam duae partes extremae, verbi gratia, efficient in intermedia et intendent eius calorem, et illa rursus efficiet in partes extremas, et sic procedet actio usque ad summum. Haec tamen et similia sunt plane falsa et contra experientiam. Tertio sequitur

sos se intensifica el hábito, de suerte que incline a un acto más intenso, lo cual es también falso, como supongo.

27. Para responder al fundamento de la opinión contraria debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es que la virtud activa aumente a causa de la multiplicación de la forma y otra que aumente en cuanto a la capacidad de producir un efecto más perfecto intensivamente; porque lo primero es más general, y los autores de la opinión referida no proceden rectamente al tomarlo como base para inferir esto último. Por tanto, según el modo indicado, la virtud activa crece de manera no intensiva, sino extensiva, y por eso no aumenta para poder producir un efecto más intenso que la misma forma, que es el principio de operación, sino para poder realizar su efecto adecuado de modo más fácil, más rápido y más enérgico, y a mayor distancia, en igualdad de condiciones. Consiguientemente, cabe decir que aumenta en cuanto al modo de producción, no en cuanto a la cosa que puede producir. Y análogamente, cuando a la multiplicación de la forma se une la densidad de las partes del sujeto, esto contribuye mucho a tal modo de acción, ya que toda esa multiplicidad de la forma se aplica mejor al paciente, y por eso conduce a una acción más rápida; pero no puede conducir por sí sola a un efecto mejor que el contenido en la virtud de la forma, porque dicha aplicación es sólo una condición que, de suyo, no lleva a obrar si no es presuponiendo la virtud.

28. En segundo lugar, debe observarse que se trata de una multiplicación de formas que es totalmente igual, en esencia y en grado, a la forma del paciente; pues si acontece que la cualidad del agente es, en esencia y especie, de naturaleza distinta de aquella que se produce en el paciente y la contiene de manera eminente, aun cuando en su orden sea menos intensa, puede constituir un principio de producir una cualidad inferior intensa en sus grados, como quedó señalado arriba; efectivamente, esa cualidad superior en cualquier grado podría, por razón de su esencia, contener de modo eminente toda la amplitud de la cualidad inferior. Y entonces no obraría lo semejante en lo semejante, aunque una cualidad, por ejemplo, como de un grado, intensificase otra cualidad como de un grado, porque tendrían diversa naturaleza y la primera sería cierta pro-

per actus remissos intendi habitum, ita ut ad intensiorem actum inclinet, quod etiam est falsum, ut suppono.

27. Ut respondeamus fundamento contrariae sententiae, advertendum est primo, aliud esse virtutem agendi crescere ex multitudine formae, aliud crescere quoad vim producendi effectum perfectiorem intensive; illud enim generalius est, et ex illo non recte colligunt hoc posterius auctores illius sententiae. Augetur ergo illo modo virtus agendi non intensive, sed extensive, et ideo non augetur ut possit intensiorem effectum producere quam sit ipsa forma quae est ratio agendi, sed ut suum adaequatum effectum facilius, velocius, fortius, et ad maiorem distantiam, caeteris paribus, possit efficere. Unde dici potest augeri quoad modum faciendi, non quoad rem quam potest facere. Et similiter, quando multitudini formae adiungitur densitas partium subiecti, multum iuvat ad hunc modum actionis, quia tota illa multitudo formae melius applicatur passo, et ideo conducit ad promptiorem actionem; non tamen potest se sola conducere ad meliorem effectum quam in virtute formae contineatur, quia illa applicatio solum est conditio quae per se non conducit ad agendum, nisi supposita virtute.

28. Secundo est observandum sermonem esse de multitudine formae quae omnino aequalis est in essentia et gradu formae passi; nam si contingat qualitatem agentis esse quoad essentiam et speciem alterius rationis ab ea quae fit in passo, et eminenter continere illam, quamvis in suo ordine esset remissa, potest esse principium efficiendi inferiorem qualitatem in suis gradibus intensam, ut in superioribus tactum est; nam illa superior qualitas in quocumque gradu ratione suae essentiae posset eminenter continere totam latitudinem inferioris qualitatis. Neque tunc simile ageret in simile, etiamsi qualitas, verbi gratia, ut unum, qualitatem ut unum intenderet, quia essent diversarum rationum, et illa potius esset quae-

porción más bien que una auténtica semejanza. Además, puede suceder también que la multiplicidad de la forma lleve a un efecto más intenso, cuando el efecto no es adecuado a la intensidad de la forma del agente; así, por ejemplo, cuando una lámpara ilumina el aire, no produce en él una luz tan intensa como la que posee en sí, y por ello puede ocurrir muy bien que dos lámparas, tomadas simultáneamente y de igual intensidad entre sí, produzcan en el aire una luz más intensa de la que podría producir cualquiera de ellas sola; pues entonces pierden su validez las razones aducidas, ya que el paciente no se ha hecho perfectamente semejante al agente; por tanto, habiendo en el agente no sólo una mayor multiplicidad de la forma, sino también una forma más intensa, puede haber en él virtud para intensificar el efecto. Por ello, en cualquiera de esos agentes habrá, de suyo, una forma productiva de toda aquella intensidad; en cambio, el hecho de que un agente no produjese por sí solo toda la intensidad dicha podía provenir ya de indisposición del paciente, ya de la distancia o de otra causa parecida. Y entonces la multiplicación de la forma intensa puede contribuir muy bien a la producción de un efecto más intenso, con tal de que no supere la intensidad de la causa.

29. *Si dos agentes semejantes o desiguales se ayudan mutuamente en orden a la acción.*— La mayor dificultad es si, en caso de que concurriesen al mismo tiempo dos agentes desigualmente intensos, podrían ayudarse para producir un efecto más intenso, que, aun cuando no exceda en absoluto toda la intensidad de la causa, supere, sin embargo, la intensidad de otro agente parcial que posea una forma menos intensa, de suerte que, aunque la cualidad débil, por mucho que se multiplique, no pueda, de suyo, intensificar una cualidad semejante a ella en grado, pueda, no obstante, en unión con una cualidad más intensa, ayudar y cooperar a la intensificación. Porque parece que también en este caso quedan sin fuerza las razones empleadas; en efecto, en ese agente total se da absolutamente una forma más intensa y virtud suficiente en orden a aquel efecto, y los grados inferiores de la cualidad, unidos a los superiores, pueden concurrir a cualesquiera grados de otra cualidad semejante; por ejemplo, cuando una cosa cálida como de ocho grados intensifica el calor como en cuatro, no sólo concurre

dam proportio quam propria similitudo. Deinde contingere etiam potest ut multitudo formae conducat ad intensiorem effectum, quando effectus non adaequat intensionem formae agentis; ut, verbi gratia, quando una lucerna illuminat aerem, non producit in illo tam intensum lumen quam in se habet, et ideo recte fieri potest ut duae lucernae simul sumptae et inter se aequalis intensionis, lumen intensius in aere producant quam quaelibet per se posset; tunc enim cessant rationes factae, quia passum nunquam est factum perfecte simile agenti; cum ergo in agente non solum sit maior multitudo formae, sed etiam intensior forma, potest in eo esse virtus ad intendendum effectum. Unde in quolibet illorum agentium per se erit forma productiva totius illius intensionis; quod autem unum agens per se solum totam illam non produceret provenire poterat vel ex indispositione passi, vel ex distantia vel ex alia simili causa. Et tunc multitudo formae intensae optime conferre potest ad intensiorem effectum producendum, qui tamen non excedat intensionem causae.

29. *Duo similia seu inaequalia agentia, an se mutuo iuvent in actionem.*— Maior difficultas est, si concurrerent simul duo agentia inaequaliter intensa, an possent se iuvare ad producendum intensiorem effectum, qui licet non excedat absolute totam intensionem causae, excedat tamen intensionem alterius partialis agentis habentis formam minus intensam, ita ut licet qualitas remissa, quantacumque in multitudine sit, per se non possit qualitatem sibi similem in gradu intendere, tamen cum consortio intensioris qualitatis possit ad intensionem iuvare et cooperari. Tunc enim videntur etiam cessare rationes factae; nam in tali agente totali est absolute intensior forma et virtus sufficiens ad illum effectum, et inferiores gradus qualitatis coniuncti superioribus possunt concurrere ad quoscumque gradus alterius qualitatis similis; ut, verbi gratia, quando calidum ut octo intendit calorem ut quatuor, non tantum concurrit ad quintum gradum, verbi gratia, per quintum sui caloris vel per superiores, sed per totum suum calorem; sicut e contrario, quando facit primum gradum non id efficit per primum, sed per totum suum calorem. Cuius signum est quia ad efficiendum primum vel quintum gradum maiorem vim habet calidum ut octo quam calidum ut quinque vel ut unum, caeteris paribus, nam et maiorem resistentiam vincet et velocius aget; ergo signum est non agere solum per gradum similem et caeteros se habere concomitanter et quasi per accidens ad illam actionem, sed revera ad illam concurrere. Et ratio est, quia, ut omnes iuvent et concurrant, satis est quod in omnibus et singulis sit essentia caloris, quamvis non sit in singulis gradibus illa peculiaris similitudo quae est inter gradus eiusdem omnino rationis; satis enim est quod illa similitudo sit in tota forma, quae est principium agendi. Sic igitur etiam plures formae remissae, coniunctae intensiori, poterunt concurrere cum illa ad intensiorem effectum producendum. Est ergo hoc probabile, nec rationes factae ita contra illud militant, ut facile ex dictis patet, et potest conferre ad salvandas aliquas experientias, ut in superioribus tactum est et statim etiam videbimus.

30. Non tamen omni difficultate caret; nam si forma remissa, coniuncta intensiori, agit ad intensionem sibi similis, cur non potius aget ad intensionem suiipsius? Item, quia alias calidum ut octo, aeque vicinum duobus calidis ut quatuor, cum uno et per illud ageret ad intensionem alterius, et e converso. Posset tamen responderi ex peculiari dispositione passi aut partialis agentis provenire ut unum partiale agens remissum magis cooperetur intensiori agenti ad intendendam similem formam in alio subiecto quam in se, vel quam aliud simile, ut ex dicendis facilius constabit. Est ergo hoc probabile, de quo plura inferius.

al quinto grado, verbigracia, mediante el quinto grado de su calor o mediante los superiores, sino por medio de todo su calor; así como, por el contrario, cuando produce el primer grado no lo produce mediante su primero, sino mediante todo su calor. Indicio de ello es que, para producir el primero o el quinto grado, tiene mayor fuerza una cosa cálida como de ocho grados que otra cálida como de cinco o de uno, en igualdad de circunstancias, ya que vencerá una resistencia mayor y obrará más rápidamente; luego es señal de que no actúa solamente por medio del grado semejante, comportándose los demás de manera concomitante y cuasi accidental con respecto a esa acción, sino que concurren realmente a ella. La razón es que para que todos ayuden y concurran, basta que en todos y cada uno se encuentre la esencia del calor, aunque no haya en cada uno de los grados esa peculiar semejanza que hay entre los grados pertenecientes a un orden totalmente idéntico; porque es suficiente que esa semejanza se encuentre en toda la forma que es principio de operación. De esta manera, pues, varias formas menos intensas, unidas a otra más intensa, podrán también concurrir con ella para producir un efecto de mayor intensidad. Consiguientemente, esto es probable y las razones aducidas no son tan opuestas a ello —como se patentiza fácilmente por lo dicho— y puede ayudar a salvar algunas experiencias, según se ha indicado arriba y veremos también inmediatamente.

30. Sin embargo, no está por completo exento de dificultades; porque si la forma débil, unida a otra más intensa, obra en orden a la intensificación de una semejante a ella, ¿por qué no actuará más bien en orden a intensificarse a sí misma? Además, porque de lo contrario una cosa cálida como de ocho grados, igualmente próxima a dos cálidas como de cuatro, obraría con y mediante una de ellas para intensificar a la otra, y al contrario. Cabría, empero, responder que se debe a una peculiar disposición del paciente o del agente parcial el que un agente parcial débil coopere con un agente más intenso para intensificar una forma semejante en otro sujeto en mayor medida que en sí mismo, o en mayor medida que cualquier otra cosa semejante, como fácilmente se patentizará por lo que diremos después. Consiguientemente, esto es probable, y de ello nos ocuparemos con amplitud más adelante.

31. *De qué manera engendra fuego el hierro candente.*— Así, pues, por lo dicho queda suficientemente resuelto el fundamento de la opinión contraria. Por lo que hace a la primera experiencia que hemos aducido acerca del hierro candente, el consentimiento y respuesta común de todos los filósofos es que existe algún fuego encerrado en los poros del hierro, aunque oculto para nosotros; de ese fuego incluído en los poros del hierro candente procede aquella mayor intensidad que fácilmente experimentamos mediante los sentidos, si bien la vehemencia y rapidez de la acción proviene de la unión del hierro con su densidad. Ahora bien, la señal de que hay algún fuego encerrado y contenido (según acabamos de decir) en los poros del hierro puede tomarse del brillo que procede siempre del fuego, como dijo Platón en el *Timeo*. Además, esto mismo puede demostrarse con una razón en manera alguna despreciable: el hierro no carece de poros, en los cuales suele haber aire. Luego cuando tenga lugar un calentamiento vehemente, se habrá convertido en fuego por la virtud y eficacia de ese calentamiento tan intenso y enérgico. Por último, nunca se produce un calentamiento tan vehemente en una materia o en un sujeto capaz de él sin que algunas exhalaciones se separen de ella y se inflamen o se conviertan en fuego.

Otros responden con una razón completamente distinta: que existe en el hierro el calor máximo que puede haber, y esto sin la forma de fuego, por causa de otras disposiciones incompatibles con el fuego y que conservan allí la forma de hierro. Pero es difícil de creer que esas disposiciones que existen connaturalmente en el hierro como en un sujeto que les es proporcionado y connatural no impidan también una intensificación tan grande del calor, siendo así que son realmente incompatibles con él.

Por mi parte, he insinuado arriba otra respuesta: que en la materia seca y dispuesta puede engendrarse fuego sin un calentamiento máximo previo, lo cual puede defenderse fácilmente y, una vez establecido esto, no se sigue que en el hierro haya sumo calor. Pero la primera respuesta es suficiente.

32. *Si los actos poco intensos aumentan el hábito.*— A la experiencia aducida sobre los actos poco intensos se responde que más bien demuestra lo contrario, ya que —según la opinión común— no intensifican o aumentan el há-

31. *Ferrum candens qualiter ignem generet.*— Ex his ergo satis est expeditum fundamentum contrariae sententiae. Ad primam vero experientiam a nobis allatam de ferro candenti, communis omnium philosophorum consensus et responsio est in eo esse aliquem ignem inclusum in poris, quamvis nos lateat; a quo igne in candentis ferri poris incluso provenit illa maior intensio quam sensibus facile experimur, quamvis vehementia et celeritas actionis proveniat ex consortio ferri et densitate illius. Signum autem, quod ibi sit aliquis ignis inclusus et contentus (ut modo diximus) in poris ferri, sumi potest ex fulgore qui ab igne semper provenit, ut dixit Plato in Timaeo. Item hoc ipsum ostendi potest ratione neutiquam comtemnenda, quia ferrum non est sine poris, in quibus solet esset aer; ergo cum calefactio vehemens intercesserit, versus erit in ignem vi et efficacia calefactionis tam intensae ac vehementis. Ac denique, nunquam fit tam vehemens calefactio in aliqua materia aut subiecto talis calefactionis capaci quin aliquae exhalationes ab ea secernantur et inflammentur seu in ignem vertantur. Alii respondent longe alia ratione, esse nimirum in ferro summum calorem qui esse potest, et hoc sine forma ignis propter alias dispositiones repugnantes igni et conservantes ibi formam ferri. Sed difficile creditu est illas dispositiones quae in ferro tamquam in subiecto sibi proportionato et connaturali connaturaliter existunt, non impedire etiam tantam intensionem caloris, cum illi etiam repugnent ex natura rei. Aliam responsionem supra ego insinuavi, quod in materia sicca et disposita potest generari ignis absque praevia calefactione summa, quod potest facile defendi, et eo posito non sequitur esse in ferro summum calorem. Prima vero responsio sufficiens est.

32. *Actus remissi an augeant habitum.*— Ad experientiam de actibus remissis adductam respondetur potius probare oppositum, quia iuxta communem sententiam non intendunt aut augent habitum; quamvis hoc longiorem expositionem requirat, quam suo loco magis ex professo trademus. Ad aliam de guttis cadentibus respondetur singulas aliquid agere, quia paulatim disponunt subiectum, quod reddunt aliquantulum mollius; alias si subiectum maneret aeque indispositum, nihil plus agere posset secunda quam prima, nec centessima quam tertia; quaelibet tamen agit in passum dissimile; nam ex se, verbi gratia, erat siccum, et in principio humectari incipit iuxta proportionem et virtutem guttae cadentis; quia vero posteriores inveniunt passum magis dispositum, plus agunt, nulla tamen agit ultra propriam intensionem et virtutem. Ad tertiam de gelu negatur imprimis aerem plus frigefacere aquam quam ipse sit frigidus, sed ad summum potest impedire omnino ne ab extrinseco agente calefiat, et tunc ipsa aqua se reducit ad summam frigiditatem quam natura sua potest habere. Quod si illa frigiditas sufficit ad congelationem, iam non provenit ab aere; si vero non sufficit (ut revera videtur non sufficere, alias aqua in suo naturali statu existens semper esset congelata), etiam tunc quaerenda erit alia causa illius congelationis praeter aerem, quia aer solum dicebatur infrigidare. Existimo autem congelationem provenire ex diminutione humiditatis aquae, atque adeo ex aliqua influentia caelesti exsiccante; nam illa siccitas sic affecta et attemperata cum tali densitate et frigiditate materiae congelationem perficit; nulla ergo qualitas ibi intervenit quae a remissiori qualitate eiusdem rationis intendatur.

bito; aunque esto requiere una exposición más extensa, que haremos más *ex professo* en su lugar. A la otra sobre las gotas que caen se responde que cada una de ellas hace algo, pues poco a poco van disponiendo al sujeto, al que hacen algo más blando; de lo contrario, si el sujeto permaneciese igualmente indispuesto, la segunda no podría hacer más que la primera, ni la centésima más que la tercera; sin embargo, cualquiera de ellas actúa sobre un paciente desemejante; pues de suyo estaba, por ejemplo, seco y comienza a humedecerse al principio según la proporción y virtud de la gota que cae; pero como las siguientes encuentran al paciente mejor dispuesto, hacen más, aunque ninguna actúa excediendo su propia intensidad y virtud. A la tercera sobre el hielo se niega, en primer lugar, que el aire produzca en el agua una frialdad mayor que la que él posee; a lo sumo, puede impedir totalmente que sea calentada por un agente extrínseco, y entonces el agua misma se reduce a la frialdad máxima que puede tener por su naturaleza. Si esa frialdad basta para la congelación, ya no proviene del aire; si no basta (como en verdad parece ocurrir, pues en otro caso el agua en su estado natural siempre estaría congelada), también entonces habrá que buscar, para explicar esa congelación, otra causa distinta del aire, ya que se decía que el aire únicamente enfriaba. Pienso, sin embargo, que la congelación tiene su origen en una disminución de la humedad del agua y, por tanto, en alguna influencia celeste que produce sequedad; porque esa sequedad, así afectada y atemperada con tales densidad y frialdad, lleva a cabo la congelación de la materia; por consiguiente, en este caso no interviene ninguna cualidad que sea intensificada por otra cualidad menos intensa de igual naturaleza.

Sobre la acción refleja

33. La otra duda que se pretendía aclarar en el mismo argumento se tomó de la acción refleja, en la cual algunos admiten que una forma débil puede intensificarse a sí misma, y no sólo a una que le sea semejante. Más atrás hemos rechazado tal opinión tomada en este sentido tan absoluto y universal, y de nuevo diremos algo contra ella en seguida. Otros afirman que mediante la reflexión

De actione reflexa

33. Altera dubitatio in eodem argumento petita est de actione reflexa, in qua fatentur aliqui formam remissam posse intendere seipsam, nedum sibi similem. Quam sententiam ita absolute et universaliter sumptam supra reiicimus, et iterum statim aliquid contra illam addemus. Alii dicunt

se multiplican los rayos solares, por ejemplo, alrededor de una misma parte del medio, pues como de suyo podrían —dicen— avanzar más consiguiendo una esfera mayor, cuando chocan con un cuerpo que impide su propagación vuelven al mismo paciente que los emitió, y así se produce la reflexión. Pero estas cosas, si no se afirman en sentido metafórico, son totalmente falsas y abiertamente contrarias a la razón. En efecto, se finge que los rayos son ciertos corpúsculos que nacen del sol, cosa que Demócrito opinó de todo agente y que fue rechazada por Aristóteles y por todos los filósofos, según hizo notar Santo Tomás de manera general en I, q. 115, a. 1, y especialmente acerca de la luz, en q. 67, a. 2.

34. *Se rechaza el primer modo de explicar la cuestión.*— Así, pues, hay dos modos posibles de entender que la acción sobre el medio sea más intensa por causa de la reflexión. Primero, porque cuando el agente principal obra en una esfera menor, actúa en las partes de ésta más intensamente que si su acción se propagase a una esfera mayor; ciertamente, este principio resulta probable de suyo, pues una virtud finita aplicada a muchas cosas es menor en cada una de ellas; por lo tanto, inversamente, concentrada sobre pocas, obrará con mayor fuerza en cada una; luego también actuará más intensamente, aunque dentro del ámbito de su virtud e intensidad. Así, pues, el fuego que calienta esta habitación, aunque podría calentar simultáneamente una esfera mucho mayor, como su acción queda detenida puertas adentro de la habitación, produce en este aire un calor más intenso del que produciría en otro caso; lo mismo ocurre, proporcionalmente, con la iluminación del sol. Pues aunque en tal caso se dice que la intensidad es mayor por causa de la reflexión, no obstante tal reflexión, expuesta de este modo —por parte del cuerpo en que se realiza—, en verdad sólo es un impedimento para que la acción no avance más. En cambio, por parte del agente principal es una acción más eficaz y una mayor aplicación de su virtud.

35. Pero este modo de explicar la reflexión y la acción mediante ella, aun cuando goce de probabilidad en lo que afirma, no basta por sí solo —según parece— para salvar todo lo que la experiencia manifiesta en tal reflexión. En primer lugar, porque si el cuerpo en que se produce la reflexión sirviese úni-

per reflexionem multiplicari radios solares, verbi gratia, circa eamdem partem medii, nam quia ex se possent (inquiunt) ulterius pertransire, maiorem sphaeram obtinentes, ideo cum corpori occurrunt quod eorum diffusionem impedit, ad idem passum a quo reverberantur redeunt, et ita fit reflexio. Sed nisi haec dicantur per metaphoram, plane sunt falsa et rationi aperte contraria; nam finguntur esse radii corpuscula quaedam quae a sole oriantur, quod de omni agente fuit placitum Democriti, ab Aristotele et omnibus philosophis reiectum, ut generatim notavit D. Thomas, I, q. 115, a. 1, et specialiter de lumine, q. 67, a. 2.

34. *Explicandae quaestionis primus modus improbatur.*— Duobus ergo modis intelligi potest actionem in medium esse intensiorem propter reflexionem. Primo, quia dum agens principale in minori sphaera operatur, intensius agit in partibus eius quam si actio eius ad maiorem sphaeram diffunderetur; quod principium per se quidem apparet probabile, nam virtus finita, ad plura applicata, minor est in singulis; ergo e converso, collecta ad pauciora, fortius aget in singulis; ergo etiam aget intensius, intra latitudinem tamen suae virtutis et intensionis. Sic igitur ignis calefaciens hanc aulam, cum posset multo maiorem sphaeram simul calefacere, quia tamen actio eius intra cancellos aulae detinetur, intensiorem calorem facit in hoc aere quam alias faceret, et idem proportionaliter est de sole illuminante. Quamvis autem tunc dicitur intensio esse maior propter reflexionem, tamen revera illa reflexio sic exposita, ex parte corporis in quo fit, solum est impedimentum ne actio ulterius progrediatur. Ex parte autem principalis agentis est efficacior actio maiorque suae virtutis applicatio.

35. Sed hic modus explicandi reflexionem, et actionem per illam, quamvis in eo quod affirmat probabilis sit, non tamen solus sufficit, ut videtur, ad salvandum omne id quod experientia ostendit in huiusmodi reflexione. Primo quidem, quia si corpus in quo fit reflexio solum deserviret ut diffusio-

camente como impedimento de la propagación, por cuya razón la virtud del primer agente, cuasi unida a una esfera menor, obra más fuertemente en ella, cualquier cuerpo opuesto en el mismo punto y que impidiese por igual la extensión de la esfera produciría una reflexión igual, ya que ofrecería al primer agente una ocasión totalmente igual para que intensificase con mayor fuerza su acción y duplicase —por así decirlo— sus fuerzas; pero el consiguiente es abiertamente contrario a la experiencia; en efecto, una cosa negra, por ejemplo, no produce —en igualdad de circunstancias— una reflexión de la luz igual a la que produce una cosa blanca; ni una cosa blanca la produce igual que un espejo. En segundo lugar, porque si la reflexión sólo se llevase a cabo de la manera indicada, eso debería realizarse en igual proporción a través de toda la esfera; porque aquella más fuerte acción o aplicación de virtud se realiza en igual proporción con respecto a toda ella. Ahora bien, el consiguiente es opuesto a la experiencia manifiesta, ya que se produce una reflexión más fuerte en las partes más próximas al cuerpo que efectúa la reflexión, como es bastante evidente de suyo.

36. *El cuerpo que refleja una acción obra verdaderamente en aquel sobre el cual la refleja.*— Por eso, parece necesario afirmar que, en la reflexión que estamos exponiendo, se da una auténtica eficiencia de aquel cuerpo en el cual se realiza la reflexión; efectivamente, ese cuerpo recibe del primer agente una forma o cualidad activa y, una vez afectado por ella, obra a su vez sobre el paciente que le es próximo y que constituye el mismo medio a través del cual la primera acción del agente llega hasta aquel cuerpo. Por lo mismo, esa primera acción del agente se llama directa, mientras que la otra se denomina refleja. Pero este modo no se demuestra más que por enumeración suficiente y porque, de suyo, es probable y no implica ninguna contradicción, ya que ocurre frecuentemente que una cosa actúe de nuevo mediante una forma recibida extrínsecamente, como el agua caliente por medio del calor. Sin embargo, no carece de dificultades; pues, en primer lugar, cabe preguntar: cuando el medio recibe la misma cualidad del primer agente, ¿por qué no actúa sobre aquel otro, que —según se dice— produce la reflexión, en vez de ser paciente suyo? Se responde que ello proviene de una peculiar disposición o condición de tal cuerpo

nis impedimentum, ratione cuius virtus primi agentis quasi unita ad minorem sphaeram fortius in illam agit, quodlibet corpus obiectum in eodem puncto et aeque impediens extensionem sphaerae, aequalem faceret reflexionem, nam aequalem omnino occasionem praeberet primo agenti ut fortius intenderet actionem suam et vires suas (ut ita dicam) duplicaret; consequens autem est aperte contra experientiam; nam res nigra, verbi gratia, caeteris paribus, non facit aequalem reflexionem lucis ac res alba; nec res alba facit aequalem ac speculum. Secundo, quia si reflexio illo tantum modo fieret, aequa proportione id deberet fieri per totam sphaeram; nam illa fortior actio vel applicatio virtutis aequa proportione ad totam illam fit. Consequens autem est contra manifestam experientiam, nam fortior reflexio fit in partibus propinquioribus corpori a quo fit reflexio, ut per se satis constat.

36. *Corpus quod reflectit actionem vere agit in illud contra quod reflectit.*— Quocirca dicendum necessario videtur in hac dicta reflexione intervenire propriam efficientiam illius corporis in quo fit reflexio; illud enim recipit a primo agente formam seu qualitatem activam, et illa affectum iterum agit in passum sibi proximum, quod est ipsum medium per quod prima actio agentis usque ad illud corpus devenit. Et ideo illa prima actio agentis vocatur directa, altera vero vocatur reflexa. Hic autem modus non aliter probatur quam ex sufficienti enumeratione, et quia per se est probabilis et nullam involvit repugnantiam, quia saepe accidit ut una res per formam extrinsecus receptam iterum agat, sicut aqua calida per calorem. Non tamen caret suis difficultatibus; nam imprimis interrogari potest, cum medium eamdem qualitatem recipit a primo agente, cur non ipsum potius agat in aliud, a quo dicitur fieri reflexio, quam ab illo patiatur. Respondetur id provenire ex peculiari dispositione vel conditione talis corporis et qualitatis; nam lumen, verbi gratia,

y cualidad; porque la luz, por ejemplo, parece que, de suyo, únicamente es activa cuando es recibida en un cuerpo denso y terso; o, por lo menos, no es igualmente activa, como enseña la experiencia; pues por esta razón la luna, iluminada por el sol, ilumina en mayor medida que las restantes partes del cielo, porque es de tal manera lúcida que, al propio tiempo, es densa. Consiguientemente, puesto que la reflexión de la luz se realiza siempre en un cuerpo denso hacia un medio raro, por eso la acción indicada procede de ese cuerpo más bien que de otro. Una cosa semejante sucede en la reflexión del calor, pues ordinariamente es producida por un cuerpo más denso, que actúa con mayor fuerza, según queda dicho arriba, a causa de la multiplicación de la materia.

37. *Respuesta a una duda.*— Mas entonces surge una segunda dificultad, pues aquí se sigue o que el primer agente calienta o ilumina una cosa distante con más intensidad que una próxima por razón de su intensidad, o que aquella cosa distante en la que se produce la reflexión intensifica una cualidad semejante en el medio únicamente por razón de la mayor multiplicación de la materia, siendo así que, en el medio, dicha cualidad es menos o, a lo sumo, igualmente intensa; pero ambas cosas están en contradicción con lo dicho anteriormente. Este es el argumento por el que principalmente se dejan llevar quienes afirman que, en la acción refleja, una cosa semejante en grado es intensificada por otra semejante, o que una cosa se intensifica a sí misma. Ahora bien, esto se ha impugnado parcialmente arriba y, además, puede refutarse con facilidad, ya que la acción refleja es una verdadera acción y no puede producirse sin virtud suficiente, y lo único que tiene de especial es la denominación, pues vuelve hacia el agente, por quien es recibida directamente la forma de la que procede la acción refleja. Por ello podría alguien responder que esta reflexión nunca se lleva a cabo sino mediante una cualidad de diverso orden o con ayuda de alguna cualidad semejante; así, por ejemplo, cuando un espejo calienta mediante la luz con acción refleja se dice que la reflexión es producida mediante una cualidad de diverso orden, y desaparece fácilmente la dificultad indicada, como se ha dicho arriba; porque, aun cuando la luz no tenga, en el espejo, mayor intensidad que en el aire, puede calentar más intensamente por ser una cualidad de orden superior y porque, además, está ayudada por la densidad del sujeto y por la multiplicidad de la forma aplicada. En cambio, cuando la reflexión se

non videtur per se activum nisi in corpore denso ac terso recipiatur; vel saltem non est aeque activum, ut experientia docet; ideo enim luna illuminata a sole plus illuminat quam aliae partes caeli, quia ita est lucida ut sit etiam densa. Quoniam ergo reflexio luminis semper fit in corpore denso ad medium rarum, ideo potius est illa actio a tali corpore quam ab alio. Simile quid reperitur in reflexione caloris; communiter enim fit a corpore densiori, quod fortius agit, ut supra dictum est, propter multitudinem materiae.

37. *Dubio satisfit.*— Sed tunc oritur secunda difficultas, quia hinc sequitur vel primum agens intensius calefacere aut illuminare rem distantem quam propinquam, propter dispositionem eius, aut rem illam distantem in qua fit reflexio intendere similem qualitatem in medio solum ob maiorem multitudinem materiae, cum tamen in illo sit vel minus intensa vel ad summum aequaliter; utrumque autem repugnat dictis in superioribus. Hoc est argumentum quo moventur maxime illi qui dicunt in actione reflexa simile in gradu intendi a simili, vel idem a seipso. Sed hoc partim impugnatum est supra, et praeterea potest facile refutari, quia actio reflexa vera actio est et non potest fieri sine sufficienti virtute nihilque habet speciale nisi denominationem, quia flectitur versus agens, a quo directe recipitur forma, a qua est actio reflexa. Et ideo posset quis respondere hanc reflexionem nunquam fieri nisi vel per qualitatem diversae rationis vel adiuvante aliqua simili qualitate; ut, verbi gratia, cum speculum per lumen calefacit actione reflexa, tunc dicitur reflexio fieri per qualitatem diversae rationis, et cessat facile difficultas tacta, ut supra dictum est; quia, licet lumen non sit intensius in speculo quam in aere, potest intensius calefacere, quia est qualitas superioris rationis, et aliunde iuvatur densitate subiecti et multitudine formae

hace entre las luces mismas, no tiene lugar la respuesta indicada, por lo que en ese caso no faltará quien niegue la existencia real de tal acción refleja, en virtud de la cual se haga mayor la luz del medio, aunque parezca así porque aquel cuerpo terso o blanco mueve la vista con mayor vehemencia. Mas esto no resulta creíble, ya que experimentamos que el mismo aire luce más claramente cuando tiene lugar la reflexión, y que los objetos colocados en él se ven mejor. Podría decirse también que la luz no se intensifica en el medio, sino que, mediante la reflexión, el cuerpo produce una luz nueva, y que no hay inconveniente en que haya a la vez dos luces en una misma parte del aire. Así, cuando se hace la reflexión en un espejo, es probable que se produzca una nueva especie visible del mismo objeto en el medio por la reflexión. Ahora bien, esta multiplicación de las luces, aunque parezca bien a los perspectivistas, no ha sido admitida por los filósofos ni está en congruencia con lo dicho anteriormente sobre la individuación de los accidentes. Por ello puede decirse, en sentido distinto, que la luz recibida en un cuerpo denso es de naturaleza distinta que la luz recibida en el aire, lo cual es difícil de creer. Cabría también decir que es ayudada por alguna cualidad del sujeto; pero todas estas cosas, y otras que fácilmente podrían pensarse, se afirmarían sin fundamento más bien para escapar a la dificultad que para resolverla.

38. Por eso, parece que debe admitirse necesariamente alguno de los consiguientes indicados, con tal de que no se entienda que una cualidad remisa o por sí sola intensifica otra semejante a ella, sino en virtud del agente principal y en unión con él; pues ya queda explicado más arriba que esto es probable. En consecuencia, si decimos que el sol, por ejemplo, a causa de la mayor capacidad del sujeto ilumina un espejo distante más intensamente que al aire intermedio, colaborando dicho medio como instrumento o agente parcial, entonces resulta fácil entender que el espejo así iluminado actúa a su vez sobre el aire que tiene cerca e intensifica la luz; pues tampoco hay inconveniente en que, tratándose de una misma cualidad, unos grados sean producidos por un agente y otros por otro, cuando operan con acciones diversas y de manera no igualmente primaria, sino con cierto orden, como sucede en este caso. En cambio,

magis applicatae. At vero cum fit reflexio inter ipsamet lumina, non habet locum dicta responsio, et ideo tunc non deerit qui neget esse in re talem actionem reflexam qua lumen medii maius reddatur, sed ita apparere, quia corpus illud tersum aut album vehementius movet visum. Sed hoc non apparet credibile, quia experimur ipsum aerem clarius lucere cum fit reflexio, et obiecta in eo posita melius videri. Dici etiam posset non intendi lumen in medio, sed novum fieri a corpore per reflexionem; neque esse inconveniens duo lumina esse simul in eadem parte aeris. Sicut quando fit reflexio in speculo, probabile est novam speciem visibilem eiusdem obiecti causari in medio per reflexionem. Sed haec multiplicatio luminum, licet perspectivis placeat, a philosophis non est recepta, neque est consentanea iis quae supra dicta sunt de individuatione accidentium. Et ideo dici aliter potest lumen receptum in corpore denso esse diversae rationis ab illo quod recipitur in aere, quod difficile creditu est. Aut etiam dici posset iuvari ab aliqua qualitate subiecti; sed haec omnia et alia quae facile excogitari possunt, sine fundamento affirmarentur ad fugiendam potius difficultatem quam expediendam illam.

38. Quocirca necessario videtur admittendum aliquod ex dictis consequentibus, dummodo non intelligatur qualitas remissa, aut se sola intendere sibi similem, sed in virtute et cum consortio principalis agentis; hoc enim esse probabile in superioribus declaratum est. Si ergo dicamus solem, verbi gratia, ob maiorem subiecti capacitatem, intensius illuminare speculum distans quam aerem medium, coadiuvante ipso medio ut instrumento vel partiali agente, tunc facile est intelligere speculum sic illuminatum iterum agere in aerem sibi vicinum et intendere lumen; neque enim est inconveniens ut in eadem qualitate quidam gradus fiant ab uno agente et alii ab alio, quando agunt diversis actionibus et non aeque primo, sed cum aliquo ordine, ut hic contingit. Si vero

si decimos que en la acción directa el espejo remoto no es iluminado con mayor intensidad que el aire intermedio, en tal sentido debe afirmarse que, por ser el espejo más apto que el aire para obrar mediante la luz recibida, inmediatamente que es iluminado se une virtualmente al primer agente y le ayuda, y es ayudado por él a intensificar la luz del aire. Así pueden defenderse con probabilidad estas dos interpretaciones, aunque, bien ponderado todo, parece que, de las dos, la primera es más fácil, explica mejor la acción refleja y evita las dificultades.

Sobre la reacción

39. En el cuarto argumento se aborda la dificultad sobre la reacción y el modo como en ella se salva la mayor proporción necesaria para la causalidad eficiente. Pero dicha dificultad se estudia con gran amplitud en el lib. I *De Generat.* y depende en sumo grado de que se entienda la diferencia existente entre la potencia de obrar y la de resistir, distinción que expondremos más adelante, al tratar de la potencia. Ahora, pues, se dice brevemente que el resistir a algo no es formalmente obrar sobre ello; ya que, a veces, una cosa puede resistir, aunque nada obre sobre otra. De ahí resulta que para obrar no es preciso que la fuerza activa de una cosa sea mayor que la fuerza activa de otra, sino que, de suyo, sólo se requiere que la acción de una venza la resistencia de otra. Y que de ello se sigue que el paciente reacciona sobre su agente aun cuando haya sufrido algo de parte de él con mayor vehemencia, pues, aunque sea superado en actividad, no obstante puede, con su actividad propia, vencer en alguna medida la resistencia del otro, y así no obra en él en cuanto es mayor o igual a él, sino en cuanto, en cierto modo, le es inferior. Pero estas cosas se entenderán mejor una vez que se hayan explicado las razones de potencia activa y potencia resistitiva y las relaciones que hay entre ellas, cometido que realizaremos después. El último argumento se resolvió más arriba.

dicamus in actione directa non illuminari intensius speculum remotum quam aerem medium, sic dicendum est, eo quod speculum est aptius ad agendum per lumen receptum quam aer, statim ac illuminatur coniungi virtualiter primo agenti et iuvare illud ac iuvari ab illo ad intendendum lumen aeris. Atque ita possunt hi duo modi dicendi probabiliter defendi, quamvis, omnibus pensatis, inter hos duos modos prior videatur facilior meliusque declarare actionem reflexam et difficultates vitare.

De reactione

39. In quarto argumento petitur difficultas de reactione et quomodo in illa salvetur maior proportio necessaria ad causalitatem effectivam. Sed haec difficultas latissime tractatur in I lib. de Gener., et pendet maxime ex intelligentia differentiae quae est inter potentiam agendi et resistendi, quam nos infra trademus tractando de potentia. Nunc ergo breviter dicitur resistere alicui formaliter non esse agere in illud; potest enim res interdum resistere, etiamsi nihil agat in aliud. Ex quo fit ut ad agendum non sit necessarium vim agendi unius esse maiorem vi agendi alterius, sed per se solum requiri ut actio unius superet resistentiam alterius. Hinc ergo fieri ut passum reagat in suum agens, etiamsi ab illo vehementius patiatur, quia, licet superetur in activitate, nihilominus potest activitate sua aliquantulum superare resistentiam alterius, et ita non agit in illud quatenus maius vel aequale est ipsi, sed quatenus aliquo modo est inferius. Sed haec intelligentur melius, explicatis rationibus potentiae activae et resistitivae, et proportionibus earum, quod infra praestabimus. Ultimum argumentum superius solutum est.

SECCION X

SI LA ACCIÓN CONSTITUYE LA RAZÓN PROPIA DE LA CAUSACIÓN O CAUSALIDAD DE LA CAUSA EFICIENTE

1. Hemos expuesto los principios y las condiciones que la causa eficiente necesita a fin de ser próximamente apta para causar; falta explicar qué es aquello en virtud de lo cual se constituye como causante en acto; porque a eso lo llamamos razón próxima de causar, o sea, causalidad de cada causa. Como he dicho repetidas veces, no se trata de la relación de causa que se dice resultar una vez producido el efecto; porque es claro que tal relación no es causalidad, ya que más bien supone a la causalidad como razón en que se funda. Se habla, por tanto, de la causalidad en cuanto —según nuestra manera de entender— expresa la razón próxima que sirve de fundamento a la relación, puesto que dicha razón es la que constituye y denomina a la causa en acto, en el sentido en que se dice que tiene prioridad natural sobre su efecto.

Opiniones de algunos

2. Pero hay dificultad en saber si esta causalidad es la acción misma por la que el agente obra o si, por el contrario, es alguna otra cosa distinta de la acción. Porque algunos tomistas niegan que la causalidad del agente sea la acción misma; así, Soncinas, V *Metaph.*, q. 4, y Iavello, también en la q. 4, el cual cita a Herveo, *Quodl. II*, q. 1, y *Quodl. IV*, q. 8. El fundamento puede estar en que la causalidad del agente debe ser distinta del efecto del agente; pues la causalidad no es causada, sino que mediante ella es causado el efecto; ahora bien, la acción es efecto del agente; luego no es su causalidad. La menor se prueba, ya porque la acción no es realmente otra cosa que el efecto en cuanto procede del agente, ya también porque la acción misma, incluso formalmente considerada, nace del agente y de su virtud; luego ella es asimismo efecto del agente y necesita la causalidad por la que sea causada. En segundo lugar, porque transcurrida la acción todavía permanece la verdadera causa eficiente; efectivamente, el sol, después de haber producido el oro, es verdadera causa efi-

SECTIO X

UTRUM ACTIO SIT PROPRIA RATIO CAUSANDI EFFICIENTIS CAUSAE, SEU CAUSALITAS EIUS

1. Declaravimus principia et conditiones necessarias causae efficienti ut sit proxime apta ad causandum; superest ut explicemus quid sit illud quo formaliter constituitur actu causans; illud enim nos vocamus proximam rationem causandi, seu causalitatem uniuscuiusque causae. Et, ut saepe dixi, non est sermo de relatione causae quae resultare dicitur effectu iam producto; quia manifestum est illam non esse causalitatem, cum potius supponat causalitatem tamquam rationem in qua fundatur. Est ergo sermo de causalitate prout, nostro modo intelligendi, dicit proximam rationem fundandi relationem; illa enim ratio est quae constituit et denominat causam in actu, prout dicitur esse prior natura suo effectu.

Aliquorum opiniones

2. Difficultas vero est an haec causalitas sit ipsamet actio qua agens agit, an vero sit aliquid aliud praeter actionem; nonnulli enim thomistae negant causalitatem agentis esse actionem ipsam, ut Soncinas, V Metaph., q. 4, et Iavell., q. etiam 4, qui refert Hervaeum, Quodl. II, q. 1, et Quodl. IV, q. 8. Fundamentum esse potest quia causalitas agentis aliud esse debet ab effectu agentis; nam causalitas non causatur, sed per illam causatur effectus; actio autem est effectus agentis; ergo non est causalitas eius. Probatur minor, tum quia actio nihil aliud in re est quam effectus ut manat ab agente; tum etiam quia ipsa actio, etiam formaliter sumpta, oritur ab agente et a virtute eius; ergo ipsa etiam est effectus agentis et indiget causalitate qua causetur. Secundo, quia transacta actione adhuc manet vera causa efficiens; nam sol, postquam produxit aurum, est causa efficiens eius, et verum est

ciente de éste, y es cierta la afirmación de que el oro depende del sol, a pesar de que la acción no perdura.

3. Si se pregunta a estos autores cuál es la razón de causar de esta causa, sólo responden que la causalidad de la causa eficiente consiste en dar el ser al efecto. Mas como estas palabras son también comunes a otras causas, especialmente a la formal, añaden una explicación diciendo que es dar el ser por efectuación o que consiste en efectuar o producir. Parece que en esto cometen un doble fallo: primero, que explican lo mismo por lo mismo; segundo, que incluso contra su voluntad vienen a caer en la opinión que reprueban, pues ¿qué es efectuar, sino hacer?; ¿y de dónde recibe una cosa la denominación de hacer, sino de la acción? Consiguientemente, tanto vale decir que la causalidad de la causa eficiente consiste en el mismo hacer como afirmar que consiste en la acción; aunque con esta segunda fórmula se declara más formalmente, no sólo por el mismo concreto o por la denominación de agente —que se identifica con la denominación de causa eficiente en acto—, sino también por lo abstracto y por la forma denominante.

4. *Segunda.*— Así, pues, otros, para apartarse enteramente de la opinión expuesta, afirman que la causalidad del agente no puede ser algo exterior al agente, sino que debe ser un modo intrínseco al mismo agente; porque en otras causas la causalidad de cada una es un modo que la afecta intrínsecamente; luego lo mismo ocurrirá en la causa eficiente; ahora bien, la acción propiamente dicha, en cuanto tal, no es modo del agente, sino algo extrínseco a él. Se confirma porque una acción de esta clase, que exista en el efecto, no se da en toda causalidad eficiente, como es claro en la creación, y sin embargo en ella hay verdadera causalidad eficiente; luego la causalidad de la causa eficiente en cuanto tal no consiste en la acción, sino en algo intrínseco al agente mismo, sea lo que fuere. Se confirma en segundo lugar porque una sola causa eficiente, con respecto a un solo efecto adecuado, tiene una sola causalidad y, no obstante, con frecuencia no tiene una sola acción, sino varias; así, el fuego genera otro fuego semejante a él con una sola causalidad y, sin embargo, en tal caso hay una acción por la que transforma a la materia, y otra por la que hace la forma, y otra por la que la une, y otra por la que produce todo el compuesto;

dicere aurum pendere a sole ut ab efficiente, et tamen actio non durat.

3. Quod si interroges ab his auctoribus quae sit ratio causandi huius causae, nihil aliud respondent nisi causalitatem efficientis esse dare esse effectui. Quia vero haec verba communia etiam sunt aliis causis, praesertim formae, addunt explicationem, scilicet, quod sit dare efficiendo seu quod sit efficere seu producere. In quo dupliciter deficere videntur: primo, quia idem per idem dicunt; secundo, quia vel inviti recidunt in opinionem quam reprobant; quid enim est efficere nisi agere?; a quo autem res denominatur agere nisi ab actione? Ergo perinde est dicere causalitatem efficientis causae consistere in ipso agere ac consistere in actione, nisi quod his posterioribus verbis formalius declaratur, non solum per ipsum concretum seu per denominationem agentis, quae eadem est cum denominatione causae efficientis in actu, sed per abstractum et per formam denominantem.

4. *Secunda.*— Alii ergo, ut a praedicta sententia omnino recedant, dicunt causalitatem agentis non posse esse aliquid extra agens, sed debere esse modum intrinsecum ipsi agenti; nam in aliis causis causalitas uniuscuiusque est modus eius intrinsece illam efficiens; ergo idem erit in causa efficienti; actio autem proprie dicta, ut talis est, non est modus agentis, sed aliquid extra ipsum agens. Et confirmatur, nam huiusmodi actio, quae sit in effectu, non intervenit in omni causalitate effectiva, ut patet in creatione, et tamen ibi est vera causa efficiens; ergo causalitas efficientis ut sic non consistit in actione, sed in aliquo intrinseco ipsi agenti, quidquid illud sit. Confirmatur secundo, quia una causa efficiens respectu unius effectus adaequati unam habet causalitatem, et tamen saepe non habet unam, sed plures actiones, ut ignis una causalitate generat ignem sibi similem, et tamen ibi intervenit actio qua transmutat materiam, et alia qua facit formam, et alia qua unit il-

efectivamente, en la generación del hombre pueden distinguirse todas estas acciones, y parece que la misma razón es válida para las demás, pues la misma distinción de respectos y relaciones indica distinción de acciones.

Solución de la cuestión

5. *La causalidad de la causa eficente es la acción misma.*— A pesar de todo, debe decirse que la causalidad de la causa eficiente no puede consistir en ninguna otra cosa más que en la acción. Actualmente sostienen esta opinión doctísimos autores modernos, y es indicada por Santo Tomás en V *Metaph.*, c. 2, con las siguientes palabras: *La causa eficiente es causa de la final en cuanto al ser, porque moviendo lleva al fin a su realización;* y más abajo: *La causa eficiente es causa en cuanto obra.* De igual manera piensa Alberto, II *Phys.*, tract. 2, c. 6. Se demuestra: es causalidad de la causa agente aquello que la constituye o, más bien, la denomina como agente en acto; pero esto es la acción, y no puede ser ninguna otra cosa; luego. La mayor es clara por la exposición de la cuestión que hemos consignado arriba y por los mismos términos, ya que la causa se constituye en razón de causa por la causalidad; ahora bien, ser causa eficiente en acto es lo mismo que ser agente. La menor parece clara también por los términos, pues la causa se constituye como agente en acto por aquello que se entiende como inmediatamente añadido a la potencia activa; efectivamente, mientras se entiende que la causa tiene sólo potencia activa no se entiende que sea agente en acto; por consiguiente, debe haber algo, además de esta potencia, que se requiera esencial y necesariamente dentro del ámbito de esta causa; pero esto no es sino la acción misma, eliminada la cual no puede entenderse la potencia como agente en acto, y puesta la cual necesariamente es agente en acto; por eso dijo Aristóteles —V *Metaph.*, c. 14— que la relación de agente tiene su fundamento próximo en la acción; consiguientemente, ella es la causalidad propia del agente.

6. En segundo lugar, porque la causalidad de cada causa es aquello en cuya virtud llega próximamente hasta el efecto de manera esencial e intrínseca, y en virtud de lo cual, inversamente, el efecto depende de tal causa; porque la cau-

lam, et alia qua producit totum compositum; hae namque actiones omnes in generatione hominis distingui possunt, et videtur eadem esse ratio de reliquis; nam ipsamet distinctio habitudinum et relationum indicat distinctionem actionum.

Resolutio quaestionis

5. *Efficientis causalitas ipsa actio.*— Dicendum nihilominus est causalitatem efficientis causae in nullo posse alio consistere quam in actione. Hanc sententiam docent his temporibus moderni scriptores doctissimi, et significatur a D. Thoma, V Metaph., c. 2, in illis verbis: *Efficiens est causa finis quantum ad esse, quia movendo perducit ad hoc quod sit finis;* et inferius: *Efficiens est causa in quantum agit.* Idem sentit Albert., II Phys., tract. 2, c. 6. Et probatur, nam id est causalitas causae agentis quod illam constituit vel potius denominat actu agentem; sed hoc est actio, nihilque aliud esse potest; ergo. Maior constat ex ipsa quaestionis expositione supra tradita et ex ipsis terminis, quia causa in ratione causae causalitate constituitur; idem autem est esse causam efficientem in actu quod esse agens. Minor ex terminis videtur etiam clara, quia per illud constituitur causa actu agens quod immediate intelligitur adiungi ultra potentiam agendi; nam causa dum intelligitur habere tantum potentiam agendi, non intelligitur actu agens; ergo debet esse aliquid ultra hanc potentiam per se ac necessario requisitum intra latitudinem huius causae; hoc autem non est nisi actio ipsa, qua sublata intelligi non potest potentia ut actu agens, et illa posita necessario est actu agens; propter quod dixit Aristoteles relationem agentis proxime fundari in actione, V Metaph., c. 14; ergo illa est propria causalitas agentis.

6. Secundo, quia causalitas uniuscuiusque causae est id quo proxime per se ac intrinsece attingit effectum et quo, e converso, effectus pendet a tali causa; est enim

salidad es como un camino o tendencia al efecto. Por ello se da entre la causa y el efecto como entre dos términos, ya que mediante la causalidad la causa influye en el efecto y éste procede de la causa. Pero la acción es aquello por lo que la causa eficiente llega actualmente hasta su efecto y por lo que el efecto depende de su causa; porque es la misma dependencia del efecto producido con respecto a la causa producente, como indicaremos en seguida y trataremos con mayor amplitud después, al estudiar la acción; luego.

7. En tercer lugar, por enumeración suficiente, pues para esta causalidad es necesaria la acción, y fuera de ella no es necesaria ninguna otra cosa; más aún, ni siquiera puede pensarse con probabilidad; luego. Doy por supuesto que la mayor es cierta, sobre todo en la materia presente, donde tratamos de las causas creadas; pues sólo podría dudarse de la creación, pero ahora no nos ocupamos de ella, aunque también sea cierta en su caso, según demostraremos más adelante. La menor quedará clara por las soluciones a los argumentos de la sentencia opuesta; ahora se explica brevemente como sigue: si entre la potencia activa y la acción media alguna otra cosa que sea causalidad del agente, o es previa a la acción y, de alguna manera, raíz de ella, o es subsiguiente a la acción y resultante de ella, o es algo que se comporta de modo concomitante; pero no puede afirmarse con probabilidad ninguna de estas cosas. Se demuestra el primer miembro: todo lo que es previo a la acción no pertenece a la actual causalidad de la causa eficiente, sino a la razón de causar por modo de principio *quo* o *quod* o a la condición exigida para obrar; señal de ello es que deteniéndose en todo eso previo y no siguiendo a ello la acción, todavía no se entiende que la causa cause actualmente, ya se haga por precisión intelectual, ya porque, puestos todos los otros requisitos previos, se suspenda realmente la acción, bien de manera sobrenatural, bien por libertad de la causa; por el contrario, en seguida que la acción se entiende puesta en la realidad, es imposible que la causa no cause en acto. El segundo miembro se defiende fácilmente en sentido contrario; en efecto, lo que es consecuencia de la acción es término de ella o algo posterior al término; luego puede pertenecer a la causalidad de la causa primera mucho menos que la acción misma, ya que aquél

causalitas quasi via seu tendentia ad effectum. Unde inter causam et effectum quasi inter duos terminos versatur, quia per causalitatem causa influit in effectum et effectus procedit a causa. Sed actio est id quo causa efficiens actualiter attingit suum effectum et quo effectus pendet a sua causa; nam est ipsamet dependentia effectus facti a causa faciente, ut statim significabimus et latius tractabimus infra disputando de actione; ergo.

7. Tertio a sufficienti enumeratione, quia ad hanc causalitatem necessaria est actio, et praeter illam nihil aliud necessarium est, immo nec probabiliter excogitari potest; ergo. Maiorem suppono ut certam, maxime in praesenti materia, ubi de causis creatis agimus; solum enim de creatione dubitari posset, sed nunc de illa non agimus, quamquam etiam in illa verum habeat, ut infra ostendemus. Minor constabit clare ex solutionibus argumentorum oppositae sententiae; nunc breviter declaratur hoc modo, quia si aliquid aliud mediat inter potentiam agendi et actionem quod sit causalitas agentis, vel illud est praevium ad actionem et aliquo modo radix eius, vel subsequens ad actionem et ex illa resultans, vel aliquid concomitanter se habens; nihil horum probabiliter dici potest. Probatur primum membrum; nam quidquid est previum ad actionem non pertinet ad actualem causalitatem efficientis, sed vel ad rationem causandi per modum principii quo aut quod, vel ad conditionem requisitam ad agendum; cuius signum est quia si sistatur in toto illo praevio et ad illud non sequatur actio, nondum intelligitur causa actualiter causare, sive id fiat per praecisionem intellectus, sive quia in re suspendatur actio, positis omnibus aliis praerequisitis, sive id supernaturaliter fiat, sive ex libertate causae; statim vero ac intelligitur actio in re poni, impossibile est quin causa actu causet. Secundum membrum contrario modo facile suadetur; nam quidquid consequitur ad actionem, est vel terminus eius vel aliquid posterius termino; ergo multo minus pertinere potest ad cau-

es propiamente efecto, primario o secundario, de tal causa. El tercer miembro se prueba asimismo con facilidad, porque si sólo se comporta de manera concomitante, es accidental a la acción; consiguientemente, una vez eliminado puede permanecer la acción; por tanto, también una vez eliminado permanecerá la causalidad del agente; luego esta causalidad no puede consistir en eso. Tanto más cuanto que no es posible entender o explicar qué es eso distinto de la acción y de sus principios, y de todas las condiciones previas a la misma, y que, no obstante, resulta necesario para ella. Tampoco puede aducirse ninguna razón probable de esta necesidad. Por consiguiente, se concluye que sólo la acción puede ser la causalidad del agente.

Solución de los argumentos aducidos en contra

8. *Si la acción puede llamarse efecto del agente.— La acción no se realiza por otra acción.— El agente se constituye en acto por una acción en acto.—* Así, pues, al fundamento de la primera opinión se responde que la acción no es, propia y formalmente, el mismo efecto producido por el agente, sino un modo de dicho efecto, realmente distinto de él; argumento suficiente de ello es que el efecto puede permanecer sin ese modo o habiendo variado la dependencia, lo cual es igual. Efectivamente, ese modo es la emanación o dependencia del efecto con respecto a la causa agente; pero el efecto puede depender de esta causa y después de otra, y así puede variarse en él la dependencia acerca del mismo efecto, y entonces lo único que cambia es la causalidad del agente; de esta distinción entre la acción y el término hemos hecho algunas consideraciones anteriormente y las haremos más abundantes en lo que sigue, parte al tratar de la creación, parte al ocuparnos, más abajo, de la acción y la pasión. Mas si con el nombre de efecto comprendemos no sólo la cosa producida, sino todo lo que emana de la virtud del agente, en ese sentido concedemos que la acción es, de alguna manera, efecto del agente, por ser dependiente —o, más bien, la misma dependencia— de él; pero ser efecto en este sentido amplio no repugna a la causalidad; antes bien, en todas las causas que hemos tratado hasta ahora la cau-

salitatem primae causae quam ipsa actio; nam ille est proprie effectus, vel primarius vel secundarius, talis causae. Tertium item membrum facile probatur, quia si solum concomitanter se habet, ergo est per accidens ad actionem; ergo illo secluso manere potest actio; ergo illo etiam secluso manebit causalitas agentis; ergo non potest in illo consistere haec causalitas. Eo vel maxime quod intelligi aut declarari non potest quid sit illud distinctum ab actione et a principiis eius, et omnibus conditionibus praeviis ad illam, quod nihilominus sit necessarium ad illam. Neque huius necessitatis potest aliqua probabilis ratio reddi. Relinquitur ergo ut sola actio esse possit causalitas agentis.

Solvuntur argumenta obiecta in contrarium

8. *Actio an appellari queat effectus agentis.— Actio non fit per aliam actionem.— Agens in actu constituitur per actionem in actu.—* Ad fundamentum ergo prioris sententiae respondetur actionem proprie ac formaliter non esse ipsum effectum productum ab agente, sed esse modum talis effectus ex natura rei ab illo distinctum; cuius argumentum sufficiens est quod potest manere effectus sine tali modo aut variata dependentia, quod idem est. Est enim ille modus emanatio seu dependentia effectus a causa agente; potest autem effectus nunc dependere ab hac causa et postea ab alia, et ita potest variari in illo dependentia circa eumdem effectum, et tunc nihil aliud variatur quam causalitas agentis, de qua distinctione actionis a termino nonnulla in superioribus tetigimus, et dicemus plura in sequentibus, partim tractando de creatione, partim inferius tractando de actione et passione. Quod si nomine effectus comprehendamus non solum rem productam, sed quidquid a virtute agentis manat, sic concedimus actionem esse aliquo modo effectum agentis, cum sit dependens vel potius ipsamet dependentia ab illo, esse autem effectum hoc lato modo non repugnat causalitati; quin potius in omnibus causis quas hactenus tractavimus, causalitas est effectus causae; unio enim est effectus formae atque

salidad es efecto de la causa; porque la unión es efecto de la forma, y también de la materia en su género, y es causalidad de ambas según relaciones diversas. La razón general es que la causalidad proviene siempre de la causa; por eso, aunque no sea causada por razón de ella misma, sin embargo es concausada y, consiguientemente, hablando en sentido amplio, está comprendida en el efecto. Y no por ello es preciso que la causalidad sea causada por otra causalidad o que la acción sea producida por otra acción, ya que pertenece a la razón de causalidad el tener una referencia inmediata a la causa y el ser como un medio o vínculo entre la causa y el efecto. Y de esta manera se compara la acción con su término y con el principio o causa eficiente de donde emana; pero la acción misma no emana mediante otra acción, pues de lo contrario se procedería hasta el infinito, sino que la acción es la misma emanación; de igual modo que el término del movimiento es producido mediante el movimiento, pero éste no es producido mediante otro movimiento, ya que es el camino mismo hacia el término. De aquí resulta (para responder al segundo argumento) la imposibilidad de que, al cesar o transcurrir la acción, permanezca la causa en acto; puede, ciertamente, perdurar la cosa que fue causa en acto, mas no permanecerá en calidad de causante en acto, ya que actualmente no influye en el efecto; por ello, tampoco puede decirse con verdad que tal efecto depende todavía en acto de tal causa, sino que alguna vez dependió en su realización, dependencia que sólo tuvo por razón de la acción, la cual, a su vez, existió cuando emanó de su causa.

9. *La causalidad del agente no es un modo intrínseco al agente.*— A los argumentos sentados en segundo lugar, negamos que la causalidad del agente deba o pueda ser un modo intrínseco del mismo agente, distinto de la acción que emana del agente y existe en el término mismo o en el paciente. Esto parece claro en los agentes naturales, que obran sólo con acción transitiva, ya que tales agentes no cambian ni adquieren algo por el hecho de obrar. Ni hay necesidad alguna de inventar ese modo, porque la acción es suficiente para que el efecto emane de su agente. En cambio, en los que obran con acción inmanente, si no realizan ninguna cosa distinta del acto inmanente, también es manifiesto que

etiam materiae in suo genere, et est causalitas utriusque secundum diversas habitudines. Et ratio generalis est quia causalitas semper provenit a causa; et ideo, licet non propter se causetur, concausatur tamen, ideoque late loquendo sub effectu comprehenditur. Nec vero propterea necesse est ut causalitas alia causalitate causetur, aut actio alia actione fiat, quia de ratione causalitatis est ut habeat immediatam habitudinem ad causam et sit quasi medium aut vinculum inter causam et effectum. Atque ita comparatur actio ad suum terminum et ad principium seu causam efficientem a qua manat; ipsa vero actio non manat media alia actione, alias procederetur in infinitum, sed actio est ipsamet emanatio; sicut terminus motus fit per motum; ipse autem motus non fit per alium motum, quia est ipsamet via ad terminum. Ex quo fit (ut ad secundum argumentum respondeamus) impossibile esse ut cessante vel transacta actione duret causa in actu; potest quidem durare res quae fuit causa in actu, non tamen durabit in ratione actu causantis, cum actu non influat in effectum; unde nec talis effectus potest vere dici iam actu pendere a tali causa, sed dependisse aliquando in suo fieri, quam dependentiam non habuit nisi ratione actionis, quae tunc etiam fuit quando a sua causa manavit.

9. *Causalitas agentis non est modus agenti intrinsecus.*— Ad argumenta posteriori loco posita, negamus causalitatem agentis debere aut posse esse modum intrinsecum ipsius agentis, distinctum ab actione quae ab agente manat et est in termino ipso vel in passo. Quod in naturalibus agentibus quae agunt sola actione transeunte videtur manifestum, quia illa non mutantur neque aliquid adquirunt ex eo quod agant. Neque est ulla necessitas fingendi talem modum, cum actio sit sufficiens ut effectus manet a suo agente. In his vero quae agunt actione immanenti, si nihil aliud agant quam ipsummet actum immanentem, etiam est manifestum in facultate agente non esse alium in-

en la facultad activa no existe otro modo intrínseco distinto del acto mismo o de la acción inmanente que sea la causalidad de tal acto, pues la misma acción inmanente emana inmediatamente de su principio, y cualquier otra cosa que se añada como medio entre la potencia suficientemente constituida en acto primero y la acción será una ficción gratuita, innecesaria y ajena a toda la doctrina común, que en estas potencias no conoce sino los actos mismos o las acciones y sus principios, que son o especies o hábitos. Y en la voluntad no hay nada actual en lo que se ejerza primeramente la libertad de la voluntad, a no ser la acción realizada por la misma voluntad; consiguientemente, ella es la causalidad eficiente de dicha potencia. Ahora bien, como la cosa producida por tal acción permanece en la misma potencia, por eso tal acción es un modo que afecta a la causa agente, no porque esto pertenezca a la razón de causalidad agente en cuanto tal. Finalmente, en aquellos agentes que realizan algo fuera de sí mediante un acto inmanente, puede parecer que la causalidad por la que dicha causa obra fuera de sí es un acto o movimiento que permanece en ella; no obstante, en realidad de verdad no lo es, ya que el acto que permanece en tal causa no es la causalidad formal que constituye a la cosa como causante en acto fuera de sí, sino que es o un principio próximo de operación o la aplicación del principio próximo, del cual procede la causalidad. Esto puede verse en Dios mismo, que en grado sumo obra *ad extra* por un acto que permanece en El; porque, si bien este acto es, en Dios, eterno e inmutable, sin embargo su causalidad actual se pone en el tiempo, ya que Dios no causa en acto hasta que se produce el efecto, y por ello tal causalidad no puede ser algo en el mismo Dios, incapaz de mutación, sino en la criatura que es producida o que sufre mutación. Por consiguiente, la causalidad del agente nunca es un modo que afecte intrínsecamente al mismo agente en cuanto tal.

10. Y verdaderamente no es preciso que en esto haya semejanza absoluta entre todas las causas, ya que todas no tienen igual naturaleza; porque las causas materiales y formales son intrínsecas, mientras que la eficiente es, por su género, extrínseca. Y comparando entre sí la material y la formal, ésta es en cierto modo más intrínseca, en cuanto es más propia y determina a la materia afec-

trinsecum modum distinctum ab ipso actu vel actione immanenti qui sit causalitas talis actus; nam ipsamet actio immanens immediate manat a suo principio, et quidquid aliud addatur tamquam medium inter potentiam in actu primo sufficienter constitutam et actionem, erit gratis confictum et sine necessitate, et praeter omnem communem doctrinam, quae in his potentiis non cognoscit nisi aut actus ipsos seu actiones et principia earum, quae sunt vel species vel habitus. Et in voluntate nihil est actuale in quo primo exerceatur libertas voluntatis nisi actio elicita ab ipsa voluntate; illa ergo est causalitas effectiva talis potentiae. Quia tamen res quae fit per talem actionem manet in ipsa potentia, ideo talis actio est modus afficiens causam agentem, non quia hoc sit de ratione causalitatis agentis ut sic. In iis denique quae per actum immanentem aliquid extra se agunt videri potest causalitatem qua talis causa extra se agit esse actum vel motum in illa manentem; tamen revera non est, quia ille actus qui manet in tali causa non est formalis causalitas, quae constituit rem actu causantem extra se, sed est aut proximum principium agendi, aut applicatio principii proximi, a quo oritur causalitas. Quod videre licet in Deo ipso, qui maxime agit ad extra per actum in se manentem; nam cum hic actus in Deo sit aeternus et immutabilis, actualis tamen eius causalitas in tempore ponitur, quia Deus non actu causat donec effectus fiat, et ideo talis causalitas non potest esse aliquid in ipso Deo, qui mutari non potest, sed in creatura, quae fit aut mutatur. Nunquam ergo causalitas agentis est modus intrinsece afficiens ipsum agens ut sic.

10. Nec vere necesse est ut in hoc sit omnimoda similitudo inter omnes causas, quia non est omnium eadem ratio; causae enim materiales et formales sunt intrinsecae; causa vero efficiens ex suo genere est extrinseca. Et comparando inter se materiam et formam, haec est quodammodo magis intrinseca, quatenus est magis propria et determinans materiam afficiendo illam. Et ideo

tándola. Por eso, entre las causalidades de estas causas se da cierta desemejanza proporcional. Porque la causalidad de la forma es un modo intrínseco y realmente idéntico a la forma; en cambio, la causalidad de la materia puede llamarse intrínseca en cuanto se halla íntimamente en la misma materia, pero no es un modo tan identificado con ella como con la forma; por su parte, la causalidad del agente es esencialmente extrínseca y tan distinta del agente como el mismo efecto; y si hay ocasiones en que permanece en el agente o no se distingue de él realmente, sino sólo modalmente, ello es accidental a la razón de agente en cuanto tal y proviene o de que el agente es al mismo tiempo paciente, o de que la cosa que se hace no es totalmente distinta del agente, sino un modo suyo.

11. A la primera confirmación se niega el supuesto, porque también en la creación la causalidad consiste en la acción, como demuestra el argumento aducido poco ha, pues siendo temporal esa causalidad, no puede consistir en un modo intrínseco al agente; luego debe consistir en una acción extrínseca; de qué clase sea esa acción, y en qué sujeto se encuentre, lo diremos después.

12. A la segunda confirmación se responde que aquel argumento puede retorcerse en contrario; efectivamente, dondequiera que hay una sola causa formal, esto es, una causación, allí hay una sola acción, e inversamente, donde se multiplican las acciones se multiplican también las causalidades; luego es señal de que esta causalidad consiste en la acción. Por ello, si la generación del fuego se considera en cuanto incluye una alteración precedente y una generación sustancial, reconocemos que aquéllas son dos acciones, aunque en el mismo sentido son dos causalidades; en cambio, si nos referimos a la sola causalidad de la sustancia, negamos que en tal caso haya varias acciones; hay una sola e idéntica, por la cual se hace todo el compuesto y la forma se educe de la potencia de la materia y se une a ella; porque todas estas cosas sólo denotan varias relaciones que una misma acción tiene con respecto a su sujeto o a su término formal o total; sin embargo, en la generación humana se distingue, por una razón peculiar, entre la acción productiva de la forma y la unitiva (digan algu-

inter causalitates harum causarum est quaedam proportionalis dissimilitudo. Nam causalitas formae est modus intrinsecus et in re idem cum forma; causalitas autem materiae potest dici intrinseca quatenus est intime in ipsa materia, non est autem modus ita identificatus illi sicut formae; causalitas autem agentis per se est extrinseca et tam distincta ab agente quam ipse effectus; quod si interdum in agente manet aut ab eo non realiter sed tantum modaliter distinguitur, id est accidentarium ad rationem agentis ut sic provenitque vel ex eo quod agens simul est patiens, vel ex eo quod res quae fit non est omnino distincta ab agente, sed modus eius.

11. Ad primam confirmationem negatur assumptum; nam etiam in creatione causalitas consistit in actione, ut argumentum paulo antea factum ostendit, nam cum illa causalitas temporalis sit, non potest consistere in modo intrinseco agenti; ergo debet consistere in actione extrinseca; qualis autem sit illa actio et in quo subiecto, dicemus postea.

12. Ad secundam confirmationem respondetur argumentum illud retorqueri posse in contrarium; nam ubicumque est una causa formaliter, id est, una causatio, ibi est una actio, et e contrario, ubi multiplicantur actiones, multiplicantur etiam causalitates; signum ergo est hanc causalitatem in actione consistere. Quocirca, si generatio ignis sumatur ut includit alterationem praecedentem et generationem substantialem, fatemur quidem illas esse duas actiones; tamen eodem modo sunt duae causalitates; si vero sit sermo de sola causalitate substantiae, negamus ibi esse plures actiones, sed est una et eadem qua et fit totum compositum et educitur forma de potentia materiae et unitur illi; nam in his omnibus solum denotantur plures habitudines quas eadem actio habet ad suum subiectum vel ad terminum formalem aut totalem; in generatione autem hominis peculiari ratione distinguitur actio productiva formae ab unitiva (quidquid

nos lo que digan), puesto que dicha forma no depende de la materia como de la causa propia de su producción, aunque depende en su unión; pero la acción por la que se une la forma y se hace el compuesto no es distinta, ya que el compuesto no puede hacerse de otra manera que uniendo la forma a la materia.

SECCION XI

Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido

1. Si se considera atentamente el nombre mismo de causa eficiente, no parece significar la causa que quita el ser, sino la que lo da; por ello, en todo lo dicho hasta ahora sobre esta causa únicamente hemos explicado la causalidad de esta causa en cuanto da o infunde el ser; mas como los filósofos hablan comúnmente de la causa eficiente en tal sentido que piensan que no sólo produce las generaciones de las cosas, sino también sus corrupciones, lo cual no es dar el ser, sino más bien quitarlo, por eso es necesario, como complemento a la presente disputación, que hagamos también unas breves consideraciones acerca de este punto y expliquemos si ésta es asimismo una eficiencia auténtica y por qué causalidad o virtud se realiza.

2. *Diferentes modos de destruir las cosas.*— Pues bien, debe advertirse que una cosa puede corromperse o dejar de ser de dos maneras; primera, porque el no ser de una cosa es consecuencia del ser de otra; segunda, porque la cosa queda absolutamente privada de su ser de modo cuasi inmediato y no como consecuencia de otro ser. Del primer modo se corrompe el leño cuando de él se genera fuego, porque el ser del leño no puede existir simultáneamente con el ser del fuego en el mismo sujeto. Del segundo modo se corrompe la luz en el aire por ausencia del sol; pues no se introduce en el aire ningún ser incompatible con el ser de lo lúcido, sino que simplemente perece aquella forma por haberse apartado la causa que la conservaba. Aunque también cabe decir que la misma existencia del sol en otro hemisferio es naturalmente incompatible con

aliqui dicant), quia illa forma non pendet a materia ut a propria causa suae productionis, pendet tamen in unione; actio autem qua forma unitur et compositum fit non est distincta, quia compositum non potest aliter fieri quam uniendo formam materiae [1].

SECTIO XI

Utrum causa efficiens aliquid efficiendo corrumpat aut destruat, et quomodo

1. Si nomen ipsum causae efficientis attente consideretur, non videtur significare causam quae tollit esse, sed quae dat esse, et ideo in omnibus quae hactenus de hac causa diximus solum explicuimus causalitatem huius causae quatenus dat seu influit esse; quia vero philosophi ita communiter loquuntur de causa efficienti ut non solum censeant efficere rerum generationes, sed etiam corruptiones, quod non est dare esse, sed potius tollere, ideo ad complementum huius disputationis necesse est ut de hac etiam re pauca dicamus et explicemus an haec etiam vera efficientia sit, et qua causalitate ac virtute fiat.

2. *Varii modi res destruendi.*— Advertendum est ergo dupliciter posse rem aliquam corrumpi seu desinere esse: primo, quia non esse unius rei consequitur ex esse alterius. Secundo, quia res absolute privatur suo esse quasi immediate et absque consecutione ex alio esse. Priori modo corrumpitur lignum quando ex illo generatur ignis, quia esse ligni non potest simul esse in eodem cum esse ignis. Posteriori autem modo corrumpitur lumen in aere per absentiam solis; nullum enim esse introducitur in aere repugnans cum esse lucidi, sed simpliciter perit illa forma, recedente causa conservante. Quamquam etiam ipsum esse solis in alio hemisphaerio dici potest naturaliter in-

[1] Lege Scotum, VII Metaph., q. 10; et Ant. Andr., q. 4; Soncin., q. 23; Zimar., theorem. 100; Durand., In II, dist. 1, q. 4, ad ult.

la existencia de la luz en el aire de este hemisferio; pero esto es muy remoto, extrínseco y accidental, por falta de una condición necesaria para obrar y no porque haya repugnancia intrínseca y esencial entre la luz y el «donde».

Solución de la cuestión

3. *Nunca se destruye directamente por una acción positiva.*— Esto supuesto, hay dos principios que parecen ciertos: el primero es que la corrupción y extinción de una cosa nunca se produce por eficiencia positiva y propia, sino en cuanto la carencia de algún ser es consecuencia de la efectuación o posición de otro ser. Se demuestra porque la eficiencia positiva sólo se lleva a cabo por una acción positiva; pero la acción positiva no tiende, inmediata y esencialmente, al no ser; luego mediante ella no puede producirse de manera positiva la corrupción o destrucción de una cosa sino en cuanto por medio de ella se produce el ser de alguna otra que lleva necesariamente anejo el no ser de la primera. La mayor quedó probada en la sección anterior y lo mismo consta por los solos términos; porque eficiencia y acción se identifican, igual que eficiente y agente. La menor se prueba porque la acción real o positiva (pues son lo mismo) tiende necesariamente a un término real, según demostraremos más adelante en su lugar y nadie lo niega de las acciones transitivas; pero el término real recibe algún ser real mediante la acción, ya que por eso es su término. Consiguientemente, incluso quienes niegan el término real en las acciones inmanentes no pueden negar que la misma acción, en cuanto se produce positivamente, recibe algún ser real de su causa eficiente. Y si por esa acción se corrompe algo de manera inmediata (esto es, sin que se produzca otro término u otra cosa), sólo sucede en cuanto el ser de dicha acción, sea el que fuere, es incompatible con el otro ser que se destruye. Por tanto, es universalmente cierto que nada se destruye inmediatamente por eficiencia positiva, sino sólo como consecuencia de otro ser que se produce por la acción; y esa consecución se funda siempre en alguna repugnancia entre tales cosas. Y se confirma por el conocido principio de que ningún agente obra tendiendo al mal; pero el no ser

compossibile cum esse luminis in aere huius hemisphaerii; sed illud est valde remote, extrinsece et per accidens, propter defectum conditionis necessariae ad agendum et non propter repugnantiam quae intrinsece et per se sit inter lumen et Ubi.

Resolutio quaestionis

3. *Actione positiva nunquam directe destruitur.*— Hoc supposito, duo principia videntur certa: primum est corruptionem ac desitionem rei nunquam fieri per efficientiam positivam et propriam, nisi quatenus carentia alicuius esse consequitur ad effectionem seu positionem alterius esse. Probatur, quia positiva efficientia solum fit per positivam actionem; actio autem positiva immediate ac per se non tendit ad non esse; ergo non potest per illam positive effici corruptio aut destructio alicuius rei, nisi quatenus per illam fit esse alicuius rei, cum quo necesario coniunctum est non esse alterius. Maior probata est sectione praecedenti, et ex ipsis terminis idem constat; nam efficientia et actio idem sunt, sicut efficiens et agens. Minor probatur, tum quia actio realis seu positiva (idem enim sunt) necessario tendit ad terminum realem, ut infra suo loco ostendetur, et in transeuntibus a nemine negatur; terminus autem realis aliquod reale esse recipit per actionem; ideo enim est terminus eius. Unde etiam qui negant realem terminum in actionibus immanentibus, negare non possunt quin ipsamet actio, quatenus positive fit, aliquod esse reale accipiat a sua causa efficienti. Quod si per illam actionem aliquid immediate corrumpitur (id est, absque alterius termini vel rei productione), solum est in quantum esse illius actionis, quodcumque illud sit, incompossibile est cum alio esse quod destruitur. Est ergo in universum verum per efficientiam positivam nihil immediate destrui, sed solum consequenter ad aliud esse quod per actionem fit; quae consecutio semper fundatur in aliqua repugnantia talium rerum. Et confirmatur ex illo vulgari axiomate, quod nullum agens,

en cuanto tal tiene razón de mal; consiguientemente, nunca tiende de manera esencial, por una eficiencia positiva, al no ser, sino a algún ser del cual se sigue otro no ser.

4. *Se resuelve una objeción.*— Se dirá que aunque esto sea cierto en los agentes naturales, no lo es en los voluntarios; porque Dios puede querer que alguna cosa no exista, no para que exista otra, sino únicamente para que no exista la primera; y, en este sentido, muchas veces un hombre pretende la muerte de otro, por lo cual en el orden artificial la acción tiende con frecuencia, de manera esencial y primaria, a la destrucción. Se responde que, aun cuando el agente voluntario pueda, de suyo, tender a la destrucción de una cosa, no puede, empero, realizarla y producirla mediante una acción que, de suyo, tienda primariamente al no ser, por la razón antes señalada. Por eso incluso Dios, cuando quiere destruir una cosa, o lo hace por la sola suspensión de su influjo sin acción positiva o, si quiere emplear una acción positiva, necesariamente ha de hacer algo de lo cual se siga tal corrupción. En cambio el hombre, que no puede destruir una cosa por la sola suspensión de su influjo, ya que las cosas no dependen de él en su ser, se vale siempre de acciones que ordinariamente no pasan de ser mutaciones locales de los cuerpos, que directa y esencialmente tienden a sus propios términos, de donde se sigue accidentalmente la corrupción o destrucción, y aunque ésta sea pretendida esencialmente en cuanto a la intención extrínseca del agente, dicha acción la produce de modo accidental o consecuente.

5. *La destrucción de una cosa, pretendida directamente, se realiza por carencia de eficiencia.— Explicación de un principio aristotélico.*— El segundo principio es: cuando la extinción de alguna cosa no es consecuencia de la positiva realización de otra, sino que se produce por sí sola, no se lleva a cabo por eficiencia propia, sino por carencia de eficiencia. Este principio se deriva del anterior, ya que la acción positiva sólo se ordena a algún ser positivo; consiguientemente, cuando no se comunica ningún ser no puede darse una acción positiva; ahora bien, en esta clase de extinción y corrupción no se comunica ningún ser, sino que únicamente se quita; luego no puede producirse por una

intendens ad malum, operatur; ipsum autem non esse ut sic habet rationem mali; nunquam ergo positiva efficientia per se tendit ad non esse, sed ad aliquod esse ex quo aliud non esse consequitur.

4. *Obiectio dissolvitur.*— Dices, quamvis hoc sit verum in agentibus naturalibus, non tamen in voluntariis; potest enim Deus velle aliquid non esse, non ut aliud sit, sed solum ut illud non sit, et unus homo saepe hoc modo intendit alterius mortem, unde in artificialibus per se primo tendit saepe actio ad destructionem. Respondetur, licet agens voluntarium per se possit intendere destructionem rei, non tamen posse illam exsequi et efficere per actionem quae ex se primario tendat ad non esse, propter rationem superius tactam. Unde etiam Deus ipse, dum aliquam rem vult destruere, aut id obtinebit per solam suspensionem influxus absque positiva actione, vel si positiva actione uti velit, necessario facturus est aliquid ex quo talis corruptio sequatur. Homo autem, qui non potest rem destruere per solam suspensionem influxus, eo quod res ab ipso non pendent in suo esse, utitur semper actionibus quae communiter non sunt nisi mutationes locales corporum, quae ad suos proprios terminos directe ac per se tendunt, et inde per accidens sequitur corruptio vel destructio, quae licet sit per se intenta quoad extrinsecam intentionem agentis, per accidens tamen seu consequenter fit per talem actionem.

5. *Destructio rei, directe intenta, fit per carentiam efficientiae.— Explicatur axioma aristotelicum.*— Secundum principium est: quando alicuius rei desitio non consequitur ad positivam effectionem alterius, sed per se sola fit, non fit per efficientiam propriam, sed per carentiam efficientiae. Hoc principium sequitur ex praecedenti, quia actio positiva non est nisi ad aliquod esse positivum; ergo, dum nullum esse communicatur, non potest actio positiva intervenire; in hoc autem genere desitionis et corruptionis nullum esse communicatur, sed solum aufertur; ergo non potest fieri per veram ac-

auténtica acción; luego necesariamente debe realizarse por carencia de acción, ya que no puede intervenir otro modo de causalidad que pertenezca a la causa eficiente. Se dirá que esta clase de causa sólo parece accidental, cual es la que aparta una causa esencial; pero semejante causa de corrupción no es únicamente accidental, sino esencial; luego no sólo es por ausencia de causa, sino por propia eficiencia. La menor es patente por lo que dice Aristóteles: que, así como la presencia del piloto es causa de la conservación de la nave, igualmente la ausencia de aquél es causa del naufragio de ésta; y además porque dicho efecto no puede reducirse a una causa más propia y esencial. Parece que en esto se funda el principio común: *Si la afirmación es causa de la afirmación, la negación será causa de la negación,* el cual es conocido sobre todo en las causas propias esenciales y adecuadas. Respuesta: de este mismo principio se infiere que la causa esencial de la corrupción (si es que puede tener alguna) no debe buscarse en una que actúe positivamente, sino más bien en una que no actúe, ya que la causa debe ser proporcional al efecto. Por eso, incluso en el citado ejemplo de Aristóteles, la ausencia del piloto no es causa agente, sino más bien no agente. En consecuencia, si se compara con el naufragio de la nave en cuanto es cierto efecto positivo, sólo es causa accidental del mismo, considerando el asunto en sentido verdadero y físico, aunque desde el punto de vista moral y de la imputabilidad se estime esencial, si tenía obligación de estar presente; en cambio, si se compara únicamente a la carencia de auxilio o defensa de la nave, podrá decirse que la causa esencial de esta negación es otra negación, ya que guardan una proporción mutua y una consecución intrínseca e inmediata. De esta manera, pues, si la causa esencial daba el ser y retira su influjo, se dirá que es causa esencial de la extinción de tal ser, no porque produzca la extinción con una acción positiva, sino porque, de manera proporcional, es principio propio y origen de tal extinción. Por tanto, así como se dice que la privación se debe no a un ser positivo, sino a una carencia de ser, igualmente se dice que su producción obedece no a una acción positiva, sino a una carencia de acción. Y, en la misma proporción, su causa eficiente esencial no se dice tal porque la produzca positivamente, sino porque sustrae el influjo por el que

tionem; ergo necessario fieri debet per carentiam actionis, quia non potest intervenire alius modus causalitatis qui ad efficientem causam pertineat. Dices hoc genus causae tantum videri per accidens, qualis est illa quae removet causam per se; at vero huiusmodi causa corruptionis non tantum est per accidens, sed per se; ergo non tantum est per absentiam causae, sed per propriam efficientiam. Minor patet, tum ex Aristotele dicente quod, sicut praesentia nautae est causa conservationis navis, ita absentiam esse causam submersionis eius; tum etiam quia non potest ille effectus in causam magis propriam ac per se revocari. Et in hoc fundari videtur illud commune axioma: *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis,* quod in causis propriis per se et adaequatis maxime notum est. Respondetur ex hoc ipso axiomate colligi causam per se corruptionis (si tamen aliquam habere potest) non esse quaerendam positive agentem, sed non agentem potius, cum causa debeat esse proportionata effectui. Unde in illo etiam exemplo Aristotelis absentia nautae non est causa agens, sed potius non agens. Quare, si ad submersionem navis comparetur quatenus quidam effectus positivus est, solum est causa per accidens eius, vere ac physice rem considerando, licet moraliter et imputative censeatur per se, si tenebatur adesse; si vero comparetur solum ad carentiam auxilii seu defensionis navis, huius negationis poterit altera negatio dici causa per se; habent enim inter se proportionem et intrinsecam ac immediatam consecutionem. Ad hunc ergo modum, si causa per se influebat esse et influxum auferat, dicetur causa per se desitionis talis esse, non quia positiva actione efficiat desitionem, sed quia proportionato modo est proprium principium et origo talis desitionis. Unde, sicut privatio dicitur esse non per positivum esse, sed per carentiam esse, ita dicitur fieri non per positivam actionem, sed per carentiam actionis. Et eadem proportione causa efficiens per se eius non dicitur talis quia positive illam efficiat,

esencialmente causaba el ser que se destruye mediante la indicada corrupción. Es más, toda causa que destruye otra cosa obrando positivamente, en cuanto tal, es decir, en cuanto eficiente, no es causa esencial, sino accidental, de la destrucción de aquella otra cosa.

Corolarios de la doctrina anterior

6. *Se da mutación en cualquier destrucción de una cosa, mas no en cualquier acción.*— De estos principios podemos inferir algunas consecuencias interesantes acerca de las mutaciones o corrupciones de las cosas. Porque, en primer lugar, se sigue que en toda corrupción o pérdida de algún ser real interviene alguna mutación, aunque no siempre se dé necesariamente alguna acción. Esto es claro por el segundo principio establecido, añadiendo la definición de mutación. Efectivamente, según dice Aristóteles, una causa sufre mutación cuando se comporta de manera distinta que antes; por tanto, cuando el aire se convierte de iluminado en tenebroso, sufre mutación; se realiza, pues, en él alguna mutación; y, sin embargo, ésta no se produce mediante una acción, como consta por el segundo principio establecido; luego en tal caso se da una mutación sin acción, y lo mismo ocurre en todos los casos semejantes. La razón está en que esa mutación es puramente privativa, no positiva. De ahí resulta que esto únicamente sucede en las mutaciones accidentales, si hablamos de la mutación en sentido propio y según el curso ordinario de la naturaleza, ya que el sujeto de un accidente puede perderlo a veces, aunque no adquiera otro; en cambio, el sujeto de una forma sustancial no puede cambiar sustancialmente perdiendo una forma sin adquirir otra. Por eso he dicho *hablando de la mutación en sentido propio y según el curso ordinario de la naturaleza.* Porque Dios podría suspender el influjo de la forma sustancial conservando la materia; o si el término «mutación» se extiende a la aniquilación, podría cambiar totalmente una cosa del ser al no ser sin acción alguna. A este respecto debe observarse también la diferencia que existe entre las causas libres y las naturales, consistente en que las causas libres pueden suspender su influjo en virtud de un in-

sed quia tollit influxum quo per se causabat illud esse quod per talem corruptionem destruitur. Quin potius, omnis causa quae positive efficiendo destruit aliud ut sic seu quatenus efficiens est, non est causa per se, sed per accidens, destructionis alterius.

Corollaria superioris doctrinae

6. *In quavis rei destructione mutatio reperitur, non in quavis actione.*— Ex his principiis possumus nonnulla notatu digna inferre circa rerum mutationes vel corruptiones. Primo enim sequitur in omni corruptione seu amissione alicuius esse realis intervenire aliquam mutationem, non vero semper necessario intervenire aliquam actionem. Patet ex secundo principio posito, adiuncta definitione mutationis. Nam, teste Aristotele, mutatur res quando se res aliter habet quam prius; quando ergo aer ex illuminato fit tenebrosus, mutatur; fit igitur in eo aliqua mutatio; et tamen illa non fit per actionem, ut constat ex secundo principio posito; est ergo ibi mutatio sine actione, et idem est in omnibus similibus. Ratio autem est quia illa mutatio est pure privativa, non positiva. Quo fit ut hoc tantum contingat in mutationibus accidentalibus, si proprie et secundum communem cursum naturae de mutatione loquamur, quia subiectum accidentis potest interdum amittere illud, etiamsi aliud non acquirat; subiectum autem substantialis formae non potest substantialiter mutari amittendo unam formam quin acquirat aliam. Et ideo dixi *proprie et secundum communem cursum naturae de mutatione loquendo.* Nam Deus posset suspendere influxum formae substantialis conservando materiam; vel si mutationis nomen ad annihilationem extendatur, posset omnino rem mutare ab esse ad non esse absque ulla actione. In quo est etiam notanda differentia inter causas liberas et naturales, quod causae liberae possunt suspendere suum influxum ex intrinseco dominio

trínseco dominio y poder, sin ninguna acción o mutación anterior, ya sea en sí mismas, ya en otra cosa; y así también pueden causar esta mutación privativa, bien en sí mismas, si son mudables —como las causas creadas—, bien en otras cosas, como Dios; en cambio, las causas que obran de manera natural no pueden suspender su influjo si antes no ha sufrido mutación alguna otra cosa que era necesaria para obrar; por eso, aunque a veces hagan cambiar a algún sujeto de la manera indicada sin actuar sobre él, sin embargo siempre se da alguna otra acción, ya sobre el mismo sujeto, ya sobre otro; así, el sol no destruye la luz del aire mediante la sustracción de su influjo si no precede la acción por la que el sol mismo se mueve, o se cierra la ventana, etc.

7. *La acción que tiende secundariamente a la destrucción depende siempre de un sujeto.— La aniquilación no puede darse a partir de un sujeto.*— De lo dicho se sigue, en segundo lugar, que siempre que la corrupción o extinción de una cosa se realiza por una acción positiva que tenga como consecuencia el causar tal corrupción, es necesario que dicha acción se haga a partir de un sujeto presupuesto. La razón es que la corrupción o extinción no se produce en virtud de una acción física (pues en este sentido hablamos), sino porque el ser que se produce mediante tal acción es naturalmente incompatible con el ser que se destruye; pero esta incompatibilidad natural sólo puede darse en orden a un sujeto común idéntico que permanezca bajo uno y otro término, ya que entre las cosas esencialmente subsistentes y que no guardan ningún orden con respecto al sujeto no puede haber incompatibilidad natural a causa de la cual no puedan existir simultáneamente en la realidad; luego es preciso que tal acción se dé a partir de un sujeto presupuesto. Y de aquí resulta que Dios no puede realizar la auténtica aniquilación mediante una acción positiva, ya que la aniquilación no deja nada de la cosa que pueda ser sujeto de acción. Además, porque o la acción se lleva a cabo en el sujeto, y entonces no lo destruye y, consecuentemente, no efectúa la aniquilación, o se realiza sin sujeto, y en ese caso mediante ella no se puede hacer nada que sea incompatible con la totalidad del ser de otra cosa; por tanto, nada puede aniquilarse mediante tal acción. Y si alguien objeta que la acción por la que se hace el alma racional no

ac potestate absque ulla priori actione vel mutatione in se vel in alio; et ita etiam possunt causare hanc mutationem privativam, vel in seipsis, si mutabiles ipsae sint, ut causae creatae, vel in aliis, ut Deus; causae autem naturaliter agentes non possunt suspendere suum influxum nisi aliquid aliud prius mutetur quod erat necessarium ad agendum; et ideo licet interdum mutent aliquod subiectum praedicto modo sine actione circa illud, semper tamen intervenit aliqua alia actio, vel circa idem subiectum vel circa aliud, ut sol non destruit lumen in aere per abstractionem influxus nisi antecedat actio qua vel sol ipse movetur, vel fenestra clauditur, etc.

7. *Actio secundario tendens in destructionem semper est dependens a subiecto.— Annihilatio nequit esse ex subiecto.*— Secundo sequitur ex dictis quoties corruptio vel desitio rei fit per actionem positivam quae ex se habeat consequenter causare talem corruptionem, necessarium esse ut talis actio fiat ex praesupposito subiecto. Ratio est quia corruptio aut desitio non fit ex vi actionis physicae (sic enim loquimur), nisi quia illud esse quod fit per talem actionem habet naturalem repugnantiam cum esse quod destruitur: haec autem repugnantia naturalis esse non potest nisi in ordine ad idem commune subiectum, quod maneat sub utroque termino, quia inter res per se subsistentes et nullum habentes ordinem ad subiectum non potest esse naturalis repugnantia, ob quam in rerum natura simul esse non possint; ergo necesse est ut talis actio sit ex praesupposito. Et hinc est ut propria annihilatio fieri non possit a Deo per positivam actionem, quia annihilatio nihil rei relinquit quod possit esse subiectum actionis. Item, quia vel actio fit in subiecto, et sic non destruit illud, et consequenter non efficit annihilationem, vel fit sine subiecto, et sic nihil per illam fieri potest quod repugnet toti esse alterius rei; nihil ergo per talem actionem potest annihilari. Quod si quis obiiciat actionem qua fit anima rationalis non esse ex subiecto, et tamen ad

parte de un sujeto y, a pesar de eso, de ella se sigue la corrupción de otra cosa, a saber, del embrión, se responde negando la menor y diciendo que, propiamente, esa corrupción es consecuencia de la acción por la que la materia se dispone suficientemente a la introducción del alma racional, o de la acción por la que la misma alma se une al cuerpo, o de ambas según su orden, como explicaremos más adelante; pero una y otra de estas acciones se dan a partir de un sujeto presupuesto; en cambio, la creación sólo se presupone en orden natural a la acción unitiva y es consecuencia natural de la acción dispositiva. Con mayor dificultad podría alguien insistir a propósito de aquella acción por la que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, ya que dicha acción no parte de un sujeto presupuesto y, no obstante, en virtud de ella deja de existir la sustancia del pan. Mas esta dificultad es demasiado elevada para que pueda tratarse ahora, por lo cual dije, a fin de excluirla, que hablábamos de la acción y la extinción naturales; y ese misterio es totalmente sobrenatural. A pesar de todo, con respecto a él considero cierto o que en él la extinción del pan no se sigue en virtud de la sola acción física y de la natural conexión de las cosas, o que, si se da alguna acción de esa clase, en cierto modo afecta al sujeto, y que la cantidad del pan, conservada sin la sustancia, desempeña las veces de dicho sujeto, como traté más ampliamente en el lugar oportuno.

8. *Tercera consecuencia.*— En tercer lugar infiero que, siempre que la corrupción o extinción se produce mediante una acción positiva, se da una sola acción simple y dos mutaciones parciales, una positiva y otra privativa. Porque de tres maneras sufre mutación una cosa, según propone Aristóteles en V de la *Física*. Primera, de una forma a la carencia de la misma; entonces se produce la mutación, pero sin que intervenga acción alguna, hablando en absoluto —según queda dicho—, sino la carencia de la acción conservadora. De un segundo modo se realiza la mutación desde la pura privación a la forma, como de lo tenebroso a lo lúcido; entonces, así como interviene una sola acción, igualmente se da una sola mutación simple positiva. De una tercera manera acontece que algo sufre mutación de una forma a otra, como cuando de cálido se convierte en frío, y de leño se hace fuego. En tal caso interviene una sola ac-

eam sequi corruptionem alterius, nempe embrionis, respondetur negando minorem, sed proprie illa corruptio sequitur vel ex actione qua sufficienter disponitur materia ad introductionem animae rationalis, vel ex actione qua ipsa anima unitur corpori, vel ex utraque in suo genere, ut infra explicabitur; utraque autem ex his actionibus est ex praesupposito subiecto; creatio vero solum est ordine naturae praesupposita ad actionem unitivam, consequens autem naturaliter ad actionem dispositivam. Difficilius posset quis instare de illa actione qua panis convertitur in corpus Christi, quae non est actio ex praesupposito subiecto, et tamen ex vi illius desinit esse substantia panis. Sed haec difficultas altior est quam ut hoc loco tractari possit, et ideo ad illam excludendam dixi sermonem esse de actione et desitione naturali; illud autem mysterium totum supernaturale est. In eo tamen nihilominus verum existimo, aut ibi non consequi desitionem panis ex vi solius actionis physicae et naturalis connexionis rerum; vel, si aliqua talis actio ibi interveniat, illam versari aliquo modo circa subiectum, et quantitatem panis, sine substantia conservatam, vicem talis subiecti subire, ut latius in proprio loco disputavi.

8. *Illatum tertium.*— Tertio infero, quotiescumque corruptio aut desitio fit per positivam actionem, intervenire ibi unam simplicem actionem, duas autem partiales mutationes, positivam unam, alteram privativam. Tribus enim modis contingit aliquid mutari, ut Aristoteles proponit in V Phys. Primo, ex aliqua forma in carentiam eius; et tunc fit mutatio, nulla vero intervenit actio, per se loquendo, ut dictum est, sed carentia actionis conservativae. Secundo fit mutatio ex pura privatione in formam, ut ex tenebroso in lucidum; tunc sicut una intervenit actio, ita etiam una simplex mutatio positiva. Tertio contingit aliquid mutari ex una forma in aliam, ut cum ex calido fit frigidum, et ex ligno ignis. Et tunc una simplex intervenit actio qua educitur

ción simple por la que se educe o se une la forma que se introduce de nuevo en tal sujeto; pues para expulsar la otra no es necesaria ninguna otra acción, como hemos dicho; pero se realiza una doble mutación, ya que aquel sujeto se comporta de manera distinta por un doble título, a saber, careciendo de la forma que antes poseía y poseyendo la que antes no tenía. Y estas dos mutaciones son tan distintas que a veces se separan realmente, como se ha explicado en los dos primeros miembros. Además, una es generación y la otra es corrupción sustancial o accidental, o a veces una es intensificación y la otra es remisión. Por último, una es positiva y la otra privativa. Por eso, dichas mutaciones difieren entre sí tanto como difieren mutuamente la información de una forma y la privación de otra. Ahora bien, tales mutaciones pueden llamarse parciales porque en sentido físico componen íntegramente el paso de un término positivo a otro, paso que en filosofía se denomina conversión de una cosa en otra. Se dirá: así como en ese caso interviene una mutación positiva y otra privativa, de igual manera interviene una acción positiva y la carencia de la acción por la que la forma opuesta era conservada, ya por causas naturales, ya, al menos, por Dios; pues siempre resulta necesaria una de estas dos cosas; luego la misma razón vale para la acción que para la mutación. Se responde que la única diferencia estriba en que la razón de mutación se salva en la nueva privación en cuanto se encuentra en realización; pero la razón de acción no se salva, sino que requiere un influjo positivo; esto resulta claro por sus respectivas definiciones y razones esenciales.

9. En cuarto lugar se infiere que la corrupción que se produce mediante alguna eficiencia se lleva a cabo en virtud de los mismos principios —principales o instrumentales— y con las mismas condiciones con que se realiza la generación o producción de la que es consecuencia tal corrupción. Se demuestra por lo dicho, ya que para la corrupción no se da una eficiencia ni una acción distinta de la que se da para la producción; luego por los mismos principios por los que se produce un ser se elimina el otro. Y no es posible que un principio concurra positivamente para eliminar un ser sino en cuanto concurre para dar otro ser. Apoyándonos en esto decíamos arriba, contra algunos modernos, que la forma introducida en el paciente por el agente no concurre eficientemente a la expulsión de una forma opuesta, como el calor para expulsar la frialdad, e igualmente en otros casos, ya que la forma introducida en el paciente no es principio eficiente de su generación; luego tampoco lo es de la corrupción de la forma opuesta. Además, porque si dicha eficiencia es positiva, mediante ella se produce algo positivo; pero la forma introducida en el paciente no produce positivamente nada en virtud de lo cual expulse la otra forma, sino que la expulsión de la otra forma se sigue inmediatamente; luego.

10. *De qué manera un cuerpo arroja a otro de su lugar.*— Por eso no tiene paridad lo que suele aducirse de un cuerpo que arroja a otro de un mismo lugar; y parece que lo arroja eficientemente; pues aunque Escoto —*In IV*, dist. 12, q. 3— dé la impresión de negar también esto, en realidad no es una causa semejante. Porque dos cuerpos están en contacto y uno arroja a otro; y el que es arrojado no pierde su lugar por mera extinción, sino por una real mutación y tendencia a otro lugar, hacia el cual es movido efectivamente por el cuerpo que lo expulsa; y por eso en tal caso no sólo se da una formal incompatibilidad de dichos cuerpos en un mismo espacio, sino también una especial acción positiva por la que el cuerpo arrojado de un lugar se traslada a otro, acción que es distinta de aquella por la que se introduce otro cuerpo en lugar del anterior. No ocurre lo mismo cuando la forma introducida en un sujeto expulsa a otra, ya que la expulsada no cambia positivamente, sino que de modo meramente privativo deja de existir, por lo cual en ese caso no puede darse una eficiencia especial. Consiguientemente, sólo se da una expulsión formal y, en general, cualquier causa, en su orden, concurre al no ser de un término de igual manera que concurre al ser de otro; en consecuencia, como el calor introducido en un sujeto no lo calienta activamente, sino sólo formalmente, por eso no expulsa al frío de manera activa, sino únicamente de manera formal. No sucede igual con el calor que existe en el generante, pues aquél es principio eficiente de otro calor y, consecuentemente, expulsor del frío opuesto. Y, en la misma proporción, el calor producido en un leño (e igual ocurre con

vel unitur forma quae de novo introducitur in tali subiecto; nam ad expellendam aliam nulla alia actio necessaria est, ut diximus; mutatio vero duplex fit; nam subiectum illud duplici titulo aliter se habet, scilicet et carendo forma quam antea habebat, et eam habendo quam antea non habebat. Quae duae mutationes adeo distinctae sunt ut reipsa interdum separentur, ut in primis duobus membris declaratum est. Item una est generatio, altera est corruptio substantialis vel accidentalis, vel interdum una est intensio et altera remissio. Denique una est positiva, altera privativa. Unde, quantum inter se differunt unius formae informatio et alterius privatio, tantum inter se differunt illae mutationes. Possunt autem illae mutationes partiales dici quia physico modo componunt unum integrum transitum ab uno termino positivo in alium, qui in philosophia appellatur conversio unius rei in aliam. Dices: sicut intervenit ibi mutatio positiva et privativa, ita intervenit actio positiva et carentia actionis qua opposita forma conservabatur, vel a causis naturalibus vel saltem a Deo; alterum enim horum semper necessarium est; ergo est eadem ratio de actione et mutatione. Respondetur solum esse discrimen quod ratio mutationis salvatur in nova privatione quatenus est in fieri; ratio vero actionis minime, sed requirit positivum influxum; quod ex earum definitionibus et essentialibus rationibus constat.

9. Quarto infertur corruptionem quae per aliquam efficientiam fit, per eadem principia, sive principalia sive instrumentalia, et cum eisdem conditionibus fieri quibus fit generatio vel productio ad quam talis corruptio sequitur. Probatur ex dictis, quia non est alia efficientia neque alia actio ad corruptionem quam ad productionem; ergo per eadem principia quibus fit unum esse tollitur aliud. Nec potest aliquod principium positive concurrere ad tollendum esse nisi quatenus concurrit ad dandum aliud esse. Ex quo in superioribus dicebamus contra nonnullos modernos formam in passo introductam ab agente non concurrere effective ad expellendam oppositam formam, ut calorem ad expellendam frigiditatem, et sic de aliis, quia forma introducta in passo non est principium efficiens suae generationis; ergo nec corruptionis oppositae formae. Item, quia si illa efficientia est positiva, aliquid positivum per eam fit; sed forma introducta in passo positive nil efficit quo expellat aliam formam, sed immediate sequitur expulsio alterius formae; ergo.

10. *Unum corpus qualiter aliud loco pellat.*— Unde non est simile quod adduci solet[1] de uno corpore expellente aliud ab eodem loco, quod effective videtur illud expellere; quamquam enim Scotus, In IV, dist. 12, q. 3, hoc etiam negare videatur, re tamen vera non est similis causa. Nam duo corpora sese contingunt et unum pellit aliud; et quod expellitur non amittit locum per meram desitionem, sed per realem mutationem et tendentiam in alium locum, ad quem effective movetur ab expellente corpore; et ideo non solum ibi intervenit incompossibilitas formalis illorum corporum in eodem spatio, sed etiam specialis actio positiva qua corpus, ab uno loco pulsum, in alium transfertur, quae distincta est ab ea qua aliud corpus in locum alterius introducitur. Secus vero est quando forma introducta in uno subiecto expellit aliam, nam illa quae expellitur non mutatur positive, sed mere privative desinit esse; et ideo non potest ibi specialis efficientia intervenire. Est ergo ibi sola expulsio formalis, et in universum quaelibet causa in suo genere ita concurrit ad non esse unius termini, sicut concurrit ad esse alterius; quia ergo calor introductus in subiecto non calefacit illud active, sed formaliter tantum, ideo non expellit frigus active, sed formaliter tantum. Secus vero est de calore qui est in generante; ille enim est principium efficiens alium calorem, et consequenter expellens oppositum frigus. Atque eadem proportione calor productus in ligno (et idem est de

[1] Soto, II Phys., q. 4.

cualquier disposición semejante), aunque excluya sólo formalmente a la forma accidental que se le opone de manera directa, corrompe dispositivamente la sustancia misma, porque de este modo causa la introducción de la forma opuesta y, según queda dicho, una forma concurre al no ser de un término en el mismo orden causal en el que concurre al ser del término opuesto. Por ello, como el accidente tiene, por su propia razón y virtud, facultad de disponer para la forma sustancial que le es connatural y de expulsar formalmente la disposición contraria, por eso puede decirse que, en este orden, corrompe la sustancia por su propia virtud. Y si aquellos accidentes y disposiciones del paciente concurren también efectivamente a la educción de su forma, en el mismo orden de eficiencia concurren a la corrupción de otra; o, si no tienen eficiencia para lo primero, tampoco la tienen para lo segundo. En este sentido es universalmente cierto que únicamente son principios eficientes de corrupción los que producen la generación, cuando la corrupción se lleva a cabo por eficiencia; pues cuando sobreviene sólo por carencia de eficiencia no necesita un principio activo propio, sino solamente es preciso que lo que era principio activo o conservativo de la cosa deje de obrar.

omni simili dispositione), licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositive, quia hoc modo causat introductionem oppositae formae, et, ut dictum est, in eo genere causae una forma concurrit ad non esse unius termini in quo concurrit ad esse oppositi termini. Unde, quia accidens ex propria ratione et virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem et formaliter expellere contrariam dispositionem, ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa et dispositiones passi effective etiam concurrunt ad eductionem suae formae, eodem efficientiae genere concurrunt ad corruptionem alterius; vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in universum verum est illa tantum esse principia efficientia corruptionem quae efficiunt generationem quando corruptio per efficientiam fit; nam quando accidit per solam carentiam efficientiae non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est ut illud quod erat principium agendi vel conservandi rem ab agendo cesset.

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

RESUMEN

La presente disputación, que estudia el modo de obrar de las causas eficientes, puede dividirse en tres partes, claramente señaladas en la introducción:

I. Causas que obran necesariamente (Sec. 1).
II. Causas que obran con libertad (Sec. 2-9).
III. Causas contingentes. El hado, la fortuna y el azar (Sec. 10-12).

SECCIÓN I

La sección se abre afirmando que en el orden creado hay muchas causas que obran necesariamente (1). Se explican los ocho requisitos necesarios para ello (2-11) y se termina declarando que las causas que obran de esta manera son las carentes de razón (12-14).

SECCIÓN II

Se inicia en esta sección el estudio de una cuestión "gravísima y extensísima", que ocupará las secciones siguientes, hasta la 9 inclusive: la libertad. Expuestos los argumentos de la parte negativa, con sus razones (1-7), y sentadas unas observaciones para exponer el sentido de la cuestión (8-9), se señala un primer error negador de la libertad (10-11) y, contra él, se demuestra que el hombre obra libremente muchas veces (12-17) y que en él existe alguna facultad libre (18-23).

SECCIÓN III

Aplazando para otro lugar la cuestión de la libertad divina (1), se exponen dos opiniones parcialmente verdaderas (2-4). El problema de la libertad en las causas creadas es susceptible de tres sentidos distintos, que determinarán soluciones diferentes: a) Si la Causa Primera no fuese libre al obrar, tampoco lo sería ninguna causa segunda (5-6). b) Si Dios obrase por necesidad natural, la criatura, aun poseyendo una facultad libre, obraría necesariamente (7-14), c) Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres el concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres (15-21).

cualquier disposición semejante), aunque excluya sólo formalmente a la forma accidental que se le opone de manera directa, corrompe dispositivamente la sustancia misma, porque de este modo causa la introducción de la forma opuesta y, según queda dicho, una forma concurre al no ser de un término en el mismo orden causal en el que concurre al ser del término opuesto. Por ello, como el accidente tiene, por su propia razón y virtud, facultad de disponer para la forma sustancial que le es connatural y de expulsar formalmente la disposición contraria, por eso puede decirse que, en este orden, corrompe la sustancia por su propia virtud. Y si aquellos accidentes y disposiciones del paciente concurren también efectivamente a la educción de su forma, en el mismo orden de eficiencia concurren a la corrupción de otra; o, si no tienen eficiencia para lo primero, tampoco la tienen para lo segundo. En este sentido es universalmente cierto que únicamente son principios eficientes de corrupción los que producen la generación, cuando la corrupción se lleva a cabo por eficiencia; pues cuando sobreviene sólo por carencia de eficiencia no necesita un principio activo propio, sino solamente es preciso que lo que era principio activo o conservativo de la cosa deje de obrar.

omni simili dispositione), licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositive, quia hoc modo causat introductionem oppositae formae, et, ut dictum est, in eo genere causae una forma concurrit ad non esse unius termini in quo concurrit ad esse oppositi termini. Unde, quia accidens ex propria ratione et virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem et formaliter expellere contrariam dispositionem, ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa et dispositiones passi effective etiam concurrunt ad eductionem suae formae, eodem efficientiae genere concurrunt ad corruptionem alterius; vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in universum verum est illa tantum esse principia efficientia corruptionem quae efficiunt generationem quando corruptio per efficientiam fit; nam quando accidit per solam carentiam efficientiae non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est ut illud quod erat principium agendi vel conservandi rem ab agendo cesset.

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

RESUMEN

La presente disputación, que estudia el modo de obrar de las causas eficientes, puede dividirse en tres partes, claramente señaladas en la introducción:

I. Causas que obran necesariamente (Sec. 1).
II. Causas que obran con libertad (Sec. 2-9).
III. Causas contingentes. El hado, la fortuna y el azar (Sec. 10-12).

SECCIÓN I

La sección se abre afirmando que en el orden creado hay muchas causas que obran necesariamente (1). Se explican los ocho requisitos necesarios para ello (2-11) y se termina declarando que las causas que obran de esta manera son las carentes de razón (12-14).

SECCIÓN II

Se inicia en esta sección el estudio de una cuestión "gravísima y extensísima", que ocupará las secciones siguientes, hasta la 9 inclusive: la libertad. Expuestos los argumentos de la parte negativa, con sus razones (1-7), y sentadas unas observaciones para exponer el sentido de la cuestión (8-9), se señala un primer error negador de la libertad (10-11) y, contra él, se demuestra que el hombre obra libremente muchas veces (12-17) y que en él existe alguna facultad libre (18-23).

SECCIÓN III

Aplazando para otro lugar la cuestión de la libertad divina (1), se exponen dos opiniones parcialmente verdaderas (2-4). El problema de la libertad en las causas creadas es susceptible de tres sentidos distintos, que determinarán soluciones diferentes: a) Si la Causa Primera no fuese libre al obrar, tampoco lo sería ninguna causa segunda (5-6). b) Si Dios obrase por necesidad natural, la criatura, aun poseyendo una facultad libre, obraría necesariamente (7-14), c) Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres el concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres (15-21).

SECCIÓN IV

Señalados los dos modos de proponer la dificultad que motiva esta sección (1), se expone una primera interpretación de la misma (2-3), refutándola ampliamente (4-7). Se explica y demuestra la definición de causa libre —"aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo"— (8-12), resolviendo, de acuerdo con ella, las dificultades (13-16)

SECCIÓN V

Para aclarar unos motivos de duda antes consignados, se establecen las siguientes afirmaciones:

A) Todo agente racional, y sólo él, es capaz de libertad (1).

B) La sustancia espiritual es el principio radical de la acción libre (2).

C) El principio próximo de la acción libre es siempre una potencia espiritual (3).

D) El libre albedrío no consiste en un acto ni en un hábito, sino en una potencia (4-8).

E) El libre albedrío no es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad (9-10).

F) La libertad formal no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola (11-25).

SECCIÓN VI

Tras la exposición de opiniones (1-6), se resuelve la cuestión, afirmando que para la libertad de la voluntad no es necesario que preceda en el entendimiento un juicio práctico que la determine totalmente (7-9). Se responde a los fundamentos contrarios (10-11) y a una objeción (12-14).

SECCIÓN VII

Según dos opiniones muy semejantes, al defecto de la voluntad precede un error en el entendimiento (1-8). La cuestión se resuelve negando que el juicio erróneo deba preceder necesariamente (9-10), aunque, moralmente hablando, siempre se dé en el entendimiento algún defecto (11), y admitiendo como probable un juicio práctico erróneo subsiguiente al acto libre (12-13).

SECCIÓN VIII

Determinado el alcance de la cuestión (1) y rechazado el parecer de Escoto, para quien la voluntad sólo puede obrar libremente (2-3), Suárez afirma que la misma voluntad puede amar unas cosas de manera libre y otras necesariamente (4-6). Después de explicar una opinión dudosa (7-8), se establece: que la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio (9-14); que es movida necesariamente, en cuanto a la especificación, por el bien universal (15-18) y que la libertad se ejerce más perfectamente en la elección de los medios (19-20). La sección se cierra con las respuestas a las razones aducidas al principio (21).

SECCIÓN IX

Señalada la última dificultad, sobre si la causa libre posee libertad cuando obra o antes de obrar (1), contra el parecer de Ockam, Gabriel y otros (2), se afirma y demuestra que la voluntad ejerce propísimamente la libertad en el instante en que obra (3-6), con lo cual queda refutado el fundamento de la sentencia opuesta (7-8).

SECCIÓN X

Fijado el doble sentido del término "contingencia" (1) y el alcance de la cuestión (2), ésta se resuelve afirmando que, con respecto a las causas próximas que obran por necesidad natural, no hay ningún efecto contingente (3-4); que, con respecto a toda la colección de las causas necesarias, tampoco hay efectos contingentes (5-7) y que, de cualquier modo que intervenga la causa libre en la serie de las causas naturales, el efecto puede ser contingente (8-9). Tras unas breves consideraciones sobre los futuros contingentes (10-11), la sección se clausura resolviendo unas dificultades (12-13).

SECCIÓN XI

Se exponen, censuran y refutan tres errores sobre el hado (1-8), se determina el sentido en que puede admitirse como realidad (9-10) y se precisa la significación verdadera y el empleo que debe hacerse del nombre "hado" (11-12).

SECCIÓN XII

Determinado el alcance de la cuestión (1), se explica el sentido de los términos "azar" y "fortuna" (2-4) y se afirma que el azar es una causa "per accidens" (5-8), lo mismo que la fortuna (9), estando los efectos de ambas sometidos a la voluntad divina (10).

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

Además de todo lo dicho en la disputación anterior sobre las causas eficientes creadas, queda por estudiar el modo de obrar de tales causas; y lo hemos reservado para esta disputación porque entraña una dificultad especial y porque de él depende la famosa distinción de efectos necesarios y contingentes, y el conocimiento de muchas causas. Así, pues, hablaremos en primer lugar de las causas que obran necesariamente; después, de las libres, y por último de las contingentes, con lo cual quedará claro qué son, entre las causas naturales, *el hado, la fortuna y el azar.*

SECCION PRIMERA

SI ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES CREADAS HAY ALGUNAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE; NATURALEZA DE ESA NECESIDAD

1. *Existen causas que obran necesariamente, si se dan los requisitos para obrar.— Cuáles son estos requisitos.—* La presente cuestión es fácil, y por ello debe decirse brevemente, en primer lugar, que entre las causas creadas hay muchas que obran de manera necesaria, si se aplican todos los requisitos que necesitan para obrar. Esto es claro por la experiencia y por una inducción fácil; en efecto, el sol ilumina necesariamente, el fuego calienta, y así en otros casos.

DISPUTATIO XIX

DE CAUSIS NECESSARIO ET LIBERE SEU CONTINGENTER AGENTIBUS; UBI ETIAM DE FATO, FORTUNA ET CASU

Praeter omnia quae de causis efficientibus creatis in superiori disputatione dicta sunt, superest disputandum de modo agendi talium causarum; quod in hanc disputationem reservavimus, quia peculiarem habet difficultatem, et quia ex eo pendet celebris illa distinctio de effectibus necessariis et contingentibus, et plurium causarum cognitio. Dicemus ergo imprimis de causis necessario agentibus, deinde de liberis, ac tandem de contingentibus; ex quibus constabit quid sint in naturalibus causis *fatum, fortuna* et *casus.*

SECTIO PRIMA

UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS CREATIS SINT ALIQUAE NECESSARIO AGENTES, ET QUALIS SIT ILLA NECESSITAS

1. *Dantur causae necessario agentes, si requisita ad agendum adsint.— Quae sint ista requisita.—* Ideo breviter dicendum est primo dari in causis creatis plures quae necessario operantur, si omnia quibus ad operandum indigent adhibeantur. Hoc constat experientia et inductione facili; nam sol necessario illuminat, ignis calefacit, et sic de aliis. Ra-

La razón debe tomarse de la intrínseca condición y determinación de la naturaleza, como explicaremos en la afirmación siguiente. Pero se añade la condición *si se dan todos los requisitos,* porque debe suponerse una causa suficiente, próximamente apta y con todas las condiciones requeridas para obrar. Pues si falta alguna de estas cosas no se seguirá la acción, y no ciertamente por indiferencia o indeterminación de la causa, sino por defecto de alguna concausa o por falta de virtud o de una condición necesaria para la operación. Ahora bien, entre los requisitos necesarios para obrar no debe incluirse la acción misma, como es evidente de suyo, ya que de lo contrario no se diría nada especial acerca de estos agentes, sino lo que es común a todos —no sólo a los agentes, sino también a las cosas—, a saber, que si poseen la forma por la que se constituyen en tal ser o razón, necesariamente resulta la consecuencia de que sean tales. Porque, de igual modo que si alguien posee la blancura es por necesidad blanco, así también, si ejerce la acción, necesariamente obra; y esa necesidad es sólo de consecuencia (como suele decirse) o condicionada, no de consecuente o absoluta, la cual es ajena al caso propuesto, ya que por ella no pueden distinguirse las causas. Por tanto, para referirnos a la verdadera y propia necesidad, no debe incluirse la acción misma cuando se dice que la causa obra necesariamente si se emplean todos los requisitos. De ahí se sigue, *a fortiori,* que tampoco debe contarse entre éstos todo aquello que es posterior a la acción y consecuencia de ella, como resulta evidente por sí mismo. Más aún: hablando con propiedad, lo que es tal no puede decirse necesario para la acción, sino más bien necesario en virtud de la acción.

2. *Primero y segundo requisitos para obrar.— Tercero.— Cuarto.— Quinto.—* Consiguientemente, bajo aquella condición deben incluirse todos y solos aquellos requisitos que son previos para la acción. Y de éstos enumeran muchos los autores, como puede verse en Escoto, IX *Metaph.,* q. 14, ad 2; Antonio Andrés, q. 1, ad 2; Zimara, theor. 112, quienes señalan seis condiciones. La primera es que la causa posea íntegra y suficiente virtud activa; y resulta evidente de suyo, puesto que la acción debe suponer una potencia suficiente;

tio autem sumenda est ex intrinseca conditione et determinatione naturae, ut in sequenti assertione declarabimus. Additur vero illa conditio *si omnia necessaria adsint,* quia supponenda est causa sufficiens et proxime apta et cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis. Nam, si aliquid horum desit, non sequetur actio, non quidem ex indifferentia vel indeterminatione causae, sed ex defectu alicuius concausae, vel ex defectu virtutis aut conditionis necessariae ad operandum. Inter haec autem necessaria ad agendum non debet numerari ipsa actio, ut per se notum est, quia alias nihil speciale de his agentibus diceretur, sed id quod commune est omnibus, non solum agentibus, sed etiam rebus, nimirum, si habeant formam qua in tali esse seu ratione constituuntur, necessario fieri consequens ut sint tales. Sicut enim, si albedinem quis habet, necessario est albus, ita si actionem exercet, necessario efficit, quae est tantum necessitas consequentiae (ut aiunt) seu conditionata, non consequentis seu absoluta; quae est impertinens ad propositum, quia in ea non possunt causae distingui. Ut ergo sit sermo de vera ac propria necessitate, non est includenda ipsa actio cum dicitur causa necessario agere, si omnia requisita adhibeantur. Ex quo a fortiori sequitur non debere etiam in his annumerari quidquid est posterius actione et ad illam consequens, ut per se clarum est. Immo, proprie loquendo, quod est huiusmodi non potest dici necessarium ad actionem, sed potius necessarium ex actione.

2. *Primum et secundum requisitum ad agendum.— Tertium.— Quartum.— Quintum.—* Igitur sub ea conditione includi debent omnia et sola illa quae sunt praevia ad actionem. Haec autem plura numerantur ab auctoribus, ut videre licet apud Scotum, In IX Metaph., q. 14, ad 2; Antonium Andream, q. 1, ad 2; Zimaram, theorem. 112, qui sex ponunt conditiones. Prima est ut causa habeat integram ac sufficientem virtutem agendi, quae est per se nota, quia actio supponere debet potentiam sufficien-

y, para que obre de manera necesaria, debe suponerse simple y absolutamente potente; mas no es absolutamente potente sin potencia suficiente. La segunda es que tenga un paciente capaz y suficientemente aproximado, ya que los agentes creados no pueden obrar nada sino a base de un sujeto presupuesto; y, por ser finitos, lo exigen dentro de una esfera proporcionada, fuera de la cual no tienen capacidad de obrar. La tercera —que se sigue de aquí— es que el medio, si existe alguno entre el agente y el paciente, sea expedito y capaz de la acción del agente; porque suponemos que los agentes no pueden obrar nada a distancia si no es a través del medio. La cuarta, que no haya nada de igual virtud para resistir que impida la acción; porque nada puede superar obrando si no tiene virtud activa superior, por lo cual se demostró arriba que para la acción se necesita una proporción de desigualdad mayor. La quinta es que el paciente no se encuentre ya en el término o tenga toda la forma que el agente puede producir. Pues por esta sola causa la gravedad no mueve a la tierra situada en el centro; la presente condición se halla contenida en la segunda, ya que para la acción se requiere el paciente en aquel estado en el que es capaz de acción; y una vez que está en el término, ya no es capaz de acción. Por último, esta condición coincide con aquella otra, señalada anteriormente, de que el agente y el paciente deben ser, al principio, de alguna manera desemejantes.

3. *Sexto.—* Se aplica una sexta condición, a saber, que si alguna acción es preexigida naturalmente, se presuponga ya; así, el apetito del bruto, aun cuando opere naturalmente, no siempre es activo, porque preexige de modo necesario una condición que no siempre se da. Y, de manera semejante, la vista no actúa si no precede la acción del objeto sobre ella. Esta condición se encuentra contenida virtualmente en las anteriores, pues cuando una acción es requisito previo para otra, o ello se debe a que mediante aquélla se completa la facultad activa, como en el ejemplo de la vista, la cual debe primeramente ser afectada por el objeto, ya que sin la especie no tiene su virtud activa completa. E igual piensan muchos acerca del conocimiento del objeto que es necesario para el apetito, o sea, que completa su facultad activa. Pero es más

tem; et, ut necessario agat, supponi debet simplicter et absolute potens; at non est absolute potens sine potentia sufficienti. Secunda ut habeat passum capax et sufficienter approximatum, quia agentia creata nihil possunt agere nisi ex praesupposito subiecto; et quia sunt finita, requirunt illud intra proportionatam sphaeram, extra quam non habent vim agendi. Tertia, quae hinc [1] sequitur, est ut medium, si quod interiectum est inter agens et passum, sit expeditum et capax actionis agentis; supponimus enim agentia nihil posse efficere in distans nisi per medium. Quarta, ut nihil sit impediens actionem, aequalis virtutis ad resistendum; quia nihil potest vincere agendo nisi in virtute activa excedat, et ideo supra ostensum est ad actionem necessariam esse proportionem maioris inaequalitatis. Quinta, ut passum non sit iam in termino seu habeat totam formam quam agens potest efficere. Propter hanc enim solam causam gravitas non movet terram existentem in centro; et continetur haec conditio in secunda, nam passum requiritur ad actionem in eo statu in quo sit capax actionis; potsquam autem est in termino, iam non est capax actionis. Denique haec conditio coincidit cum illa supra tractata, quod agens et passum debent in principio esse aliquo modo dissimilia.

3. *Sextum.—* Sexta conditio adhibetur, ut si aliqua actio naturaliter praerequiritur, illa iam praesupponatur; ut apetitus bruti, licet naturaliter operetur, non semper agit, quia necessario praerequirit conditionem quae non semper adest. Et similiter visus non agit nisi praecedat actio obiecti in ipsum. Et haec conditio in praecedentibus virtute continetur, nam quando una actio ad aliam praerequiritur, vel id est quia per illam completur vis agendi, ut in exemplo de visu, qui prius debet pati ab obiecto, quia sine specie non habet vitutem agendi completam. Et idem censent multi de notitia obiecti necessaria ad appetitum, quod nimirum complet vim agendi illius. Rectius

1 En algunas ediciones, *hinc* está sustituido por *hanc,* con lo cual se introduce una ligera variación del matiz, pero no del sentido de la frase. (N. de los EE.)

acertado afirmar que le aplica el objeto de una manera suficiente y proporcionada. Pues lo que dijimos en la segunda condición —que se requiere un paciente suficientemente próximo— debe extenderse, por lo que atañe a los actos inmanentes, al objeto que se comporta como materia sobre la cual versan tales actos. Y, en general, siempre que una causa eficiente necesita otras concausas —aunque sean de diverso género— para obrar, no podrá iniciar la acción a no ser que todas las concausas necesarias se encuentren dispuestas de tal modo que puedan concurrir en su género; pues el paciente es necesario precisamente porque la acción de un agente creado no puede ejercerse sin causa material. En consecuencia, puesto que el objeto conocido o el conocimiento del objeto es una concausa necesaria para la apetición vital, ya concurra por modo de causa eficiente, ya por modo de causa final, ya por modo de causa formal extrínseca, ya por modo de materia sobre la cual (porque de todos estos modos caben opiniones, que nada interesan al presente), el conocimento del objeto es por necesidad una acción previa a la eficiencia del apetito.

4. *Séptimo.— Octavo.—* Se añade una séptima condición: que la causa no sea libre; pero esta condición no nos es necesaria, pues es precisamente lo que sostenemos en la afirmación, a saber, que algunas causas no son libres en su obrar, sino que, puestos los requisitos, obran por necesidad. También puede agregarse una octava condición: que la causa tenga el necesario concurso de la causa primera. Pero de este concurso se ha de tratar *ex professo* más adelante. Por lo que concierne a la cuestión presente, esta condición, o no pertenece a los requisitos previos o está contenida en las anteriores, tal como las hemos explicado. Porque si se trata del concurso actual, éste no se distingue de la acción misma; por ello, así como la acción no está incluida en las condiciones preexigidas para obrar, tampoco lo estará el concurso actual. En cambio, si se alude al concurso aptitudinal (por llamarlo así), o a la suficiente aplicación y unión de la primera causa para concurrir, en este sentido es ciertamente necesaria dicha condición; se halla, empero, contenida en lo ya dicho, que es necesaria una causa que posea su virtud íntegra y todas las concausas; porque la virtud de la causa segunda, desprovista de la virtud de la primera, o no es

vero dicitur quod applicat illi obiectum sufficienti et proportionato modo. Quod enim in secunda conditione diximus, necessarium esse passum sufficienter propinquum, quoad actus immanentes extendendum est ad obiectum quod se habet ut materia circa quam tales actus versantur. Et in universum quotiescumque aliqua causa efficiens indiget aliis concausis, etiam diversorum generum, ad efficiendum, non poterit inchoare actionem nisi omnes concausae necessariae sint ita dispositae ut possint in suo genere concurrere; ideo enim necessarium est passum, quia actio agentis creati fieri non potest sine causa materiali. Sic igitur, quia obiectum cognitum vel cognitio obiecti est concausa necessaria ad appetitionem vitalem, sive concurrat per modum efficientis, sive per modum finis, sive per modum formae extrinsecae, sive per modum materiae circa quam (de his enim omnibus possunt esse opiniones quae ad praesens nihil referunt), notitia obiecti est actio ex necessitate praevia ad efficientiam appetitus.

4. *Septimum.— Octavum.—* Septima conditio additur, ut causa libera non sit; sed haec conditio non est nobis necessaria, quia hoc est quod in assertione asserimus, nimirum, aliquas causas non esse in operando liberas, sed positis requisitis ex necessitate agere. Octava item conditio addi potest, ut causa habeat necessarium concursum primae causae. Sed de hoc concursu inferius ex professo agendum est. Quod vero ad praesens spectat, haec conditio aut non ex praerequisitis, aut in superioribus, prout a nobis explicatae sunt, continetur. Nam si sit sermo de actuali concursu, hic non distinguitur ab ipsa actione; et ideo, sicut actio non comprehenditur in conditionibus praerequisitis ad agendum, ita neque actualis concursus. Si vero sit sermo de aptitudinali concursu (ut ita dicam), seu de sufficienti applicatione et coniunctione primae causae ad concurrendum, sic quidem necessaria est illa conditio; continetur tamen in eo quod diximus necessariam esse causam habentem integram virtutem et omnem concausam; nam virtus causae secun-

íntegra o, si se dice íntegra y total en su género, necesita la unión de toda otra causa necesaria en cualquier género o razón de causación. Por eso, bajo aquella condición queda comprendido todo concurso de la causa superior a la que esté esencialmente subordinada la inferior, ya se dé esta subordinación de causas eficientes únicamente entre las causas creadas y la increada, ya también recíprocamente entre las causas creadas, cosa que después veremos.

5. *Si hay algunos agentes naturales indiferentes a varios efectos.—* Puede añadirse una novena condición: que la causa natural no sea igualmente indiferente entre varios efectos, pues entonces, precisamente porque la causa no es libre, sino natural, no realizará necesariamente uno y, en consecuencia, no hará ninguno, puesto que no hay mayor razón para uno que para otro; y, por no ser libre, no podrá estar determinada a uno más que a otro, a no ser que se elimine la indiferencia por otro medio. Suelen aducirse muchos ejemplos, pero sólo citaremos los suficientes para explicar la raíz de esta indiferencia. Es el primero el del fuego que existe en el centro de la tierra con figura circular, el cual se encontraría, en todas sus partes, a igual distancia del lugar más elevado; porque dicho fuego no se movería hacia una parte más bien que hacia otra, ya que no hay ninguna razón o causa determinante. Tampoco se movería hacia todas partes, pues de lo contrario se dividiría en todas sus partes. El segundo es el del vidrio perfectamente plano superpuesto a una piedra perfectamente plana, y sobre el cual cae otra piedra perfectamente plana, pues no lo romperá, ya que o lo dividirá en todas sus partes —lo cual es imposible—, o no hay mayor razón para que divida unas partes más bien que otras. El tercero, bastante conocido, es el del bruto que tiene al mismo tiempo dos objetos igualmente apetecibles, y que no se movería hacia ninguno de ellos. El cuarto es el de las causas superiores que pueden producir contrarios, las cuales no pueden determinarse por sí a uno de ellos, si se aplican a la operación con aquella indiferencia. El quinto y más difícil es el de toda causa natural que, aun cuando esté determinada a producir la forma en una especie, no obstante es indiferente a varios individuos de dicha especie.

dae sine virtute primae, vel non est integra, vel si dicatur integra et totalis in suo genere, indiget coniunctione omnis alterius causae necessariae in quocumque genere vel ratione causandi. Quocirca sub ea conditione comprehenditur omnis concursus superioris causae, cui inferior sit essentialiter subordinata, sive haec subordinatio in efficientibus solum sit inter creatas causas et increatam, sive etiam inter creatas causas inter se; quod infra videbimus.

5. *An sint aliqua naturalia agentia ad plures indifferentia effectus.—* Nona conditio addi potest, ut causa naturalis non sit aeque indifferens inter plures effectus, nam tunc, hoc ipso quod causa non est libera, sed naturalis, non faciet ex necessitate alterum, et consequenter neutrum faciet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; et quia libera non est, non poterit ad unum determinari magis quam ad alium, nisi aliunde indifferentia tollatur. Exempla solent adhiberi multa, afferemus tamen ea quae sufficiant ad radicem huius indifferentiae explicandam. Primum est de igne existente in centro terrae in figura circulari, qui secundum omnem suam partem aeque distet a supremo loco; ille enim non moveretur in unam partem potius quam in aliam, quia nulla est ratio vel causa determinans. Neque etiam moveretur versus omnem partem, quia alias divideretur in omnem suam partem. Secundum est de vitro perfecte plano superposito lapidi perfecte plano, supra quod cadat aliud saxum perfecte planum; non enim franget illud, quia vel dividet in omnem suam partem, quod impossibile est; vel non est maior ratio cur quasdam partes potius quam alias dividat. Tertium vulgare est de bruto habente simul duo obiecta aeque amabilia, quod ad neutrum moveretur. Quartum de causis superioribus valentibus efficere contraria, quae ex se non possunt ad alterum determinari, si cum ea indifferentia ad agendum applicentur. Quintum et difficilius est de omni causa naturali, quae licet definita sit ad formam efficiendam in una specie, est tamen indifferens ad varia individua illius speciei.

6. *Hacia dónde tendería el fuego orbicular existente en el centro de la tierra.*— A pesar de todo, parece que hay que decir que esta condición debe reducirse más bien a alguna de las anteriormente establecidas o al defecto de alguna. Porque esta condición de la indiferencia, considerada en sí misma, es en cierto modo incompatible con la propia determinación de los agentes naturales, ya que es propio de éstos el encontrarse determinados a una sola cosa; entonces, ¿cómo pueden tener de suyo indiferencia? Y no basta con decir que están determinados a una sola cosa según una razón común;, porque en este sentido también el agente libre se halla determinado a una sola cosa, que es el bien en general. Mas si se dice que el agente natural está determinado a una sola cosa en especie, pero no en individuo, en primer lugar de ahí se sigue que, a lo sumo, en estos agentes se da la indiferencia indicada en el último ejemplo, pero no la expresada en los otros. E incluso cabe objetar contra aquélla que esto mismo da la impresión de ser ajeno a la constitución conveniente de la naturaleza, a saber, que tales agentes hayan sido creados con alguna indiferencia y que, por su parte, no puedan determinarse a sí mismos; porque de esta manera serían de suyo totalmente ineptos para obrar. Además, en los cuatro primeros ejemplos —en cuanto contienen alguna verdad— no parece que la carencia de acción proceda de indiferencia, sino de algún impedimento o de la falta de alguna de las condiciones necesarias sentadas arriba. Así, en el primer ejemplo, considero muy probable que el fuego, en ese caso, no hubiera de ser movido *ab intrinseco*. Y la razón deriva de la igualdad de actividad y resistencia en todas las partes; pero entre las condiciones exigidas para obrar necesariamente una era que una virtud igual no ofrezca resistencia a la acción; ahora bien, en aquel caso todas las partes del fuego inclinan por igual a un movimiento ascendente rectilíneo con respecto a cada una, y de esta manera tienen entre sí igual actividad y resistencia, de donde resulta que ninguna se mueve. Mas no se separan totalmente entre sí por esas propensiones cuasi contrarias. En primer lugar, porque tienden más a su conservación que a su lugar. En segundo término, porque la división misma debería realizarse por movimiento local; consiguientemente, por el mismo hecho de no poder moverse, tampoco pueden separarse.

6. *Ignis orbicularis in centro terrae existens quorsum tenderet.*— Sed nihilominus dicendum videtur hanc conditionem reducendam potius esse ad aliquam ex superius positis seu ad defectum alicuius. Nam haec conditio indifferentiae, per se considerata, est quodammodo repugnans cum propria determinatione naturalium agentium, nam illis proprium est esse determinata ad unum; quomodo ergo possunt ex se habere indifferentiam? Neque enim satis est si dicatur esse determinata ad unum secundum communem aliquam rationem; hoc enim modo etiam agens liberum est determinatum ad unum, scilicet ad bonum in communi. Si vero dicatur agens naturale esse determinatum ad unum in specie, non tamen in individuo, primo hinc fit ad summum reperiri in his agentibus indifferentiam in ultimo exemplo indicatam, non vero quae in aliis significatur. Et adhuc contra illam obiici potest, quia hoc ipsum videtur praeter conveniens institutum naturae, nimirum, quod haec agentia condita sint cum aliqua indifferentia et quod ipsa non possint sese determinare; nam hoc modo essent ex se ineptissima ad agendum. Praeterea, in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferentia, sed ex aliquo impedimento vel defectu alicuius conditionis necessariae ex supra positis. Verbi gratia, in primo exemplo, valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco movendum. Ratio autem oritur ex aequali activitate et resistentia omnium partium; inter conditiones autem requisitas ad agendum ex necessitate, una erat ut virtus aequalis non resistat actioni; in illo autem casu omnes partes ignis aeque inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu uniuscuiusque, et ita inter se aequalem habent activitatem et resistentiam, et inde fit ut nulla moveatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino dividuntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinantur ad suam conservationem quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa divisio deberet fieri per motum localem; unde, hoc ipso quod moveri non possunt, nec dividi possunt.

7. *Por qué debe romperse un vidrio perfectamente plano al chocar contra una piedra totalmente plana.*— El segundo ejemplo, en primer lugar, no puede acaecer naturalmente, ya que una cosa perfectamente plana no puede caer naturalmente por igual sobre un plano en el primer momento, así como un plano no puede separarse por igual de otro plano, porque sería preciso o que se diese el vacío o que el aire llenase en un instante todo aquel lugar. Pues en este sentido se sigue, por el contrario, que si un plano cae por igual sobre otro plano, o una parte del aire sale al mismo tiempo en un instante —de modo que recorra tan pronto el espacio remoto como el próximo—, o permanece allí penetrativamente, o con seguridad, si queda aire intermedio, aquellos dos planos no se tocan. Es, por tanto, necesario que el plano que cae establezca contacto en una parte antes que en otra; aunque sobre esto pueda surgir la misma dificultad, a saber, por qué cae y establece contacto en una parte antes que en otra si el plano es igual y tiene el mismo peso en todas sus partes. Por esta razón, o hay que buscar una causa extrínseca de esta desigualdad —puestos tales cuerpos y tal movimiento—, a saber, que el medio no es igualmente divisible en todas sus partes, o algo por el estilo; o ciertamente, si nada de esto ocurre, debe decirse que el plano que cae por igual no puede desalojar todo el aire intermedio y por esta causa no toca al vidrio ni lo rompe. Mas la razón es que, incluso la más pequeña partícula de aire, al no poder ser penetrada al mismo tiempo ni recorrer un espacio, resiste a cualquier grave que cae para no ser arrojada de allí; como también, inversamente, ninguna fuerza, por muy grande que sea, puede separar simultáneamente a dos planos en todas sus partes, porque no puede entrar simultáneamente el aire para llenar el vacío. Por consiguiente, en ese caso no se sigue el efecto porque se da un medio suficiente para impedirlo.

8. Y si, urgiendo la dificultad, concedemos que el aire sale simultáneamente o que aquella caída se realiza a través del vacío, pueden decirse dos cosas

7. *Vitrum perfecte planum plane planum saxum concutiens, quare confringendum.*— Secundum exemplum imprimis non potest naturaliter accidere, quia non potest naturaliter perfecte planum aeque primo cadere super planum, sicut non potest planum aeque separari a plano, quia oporteret vel dari vacuum vel aerem in instanti replere totum illum locum. Sic enim e contrario sequitur, si planum aeque cadat super planum, aut aliquam partem aeris in instanti simul egredi, ita ut tam cito pertranseat remotum spatium sicut propinquum, aut manere ibi penetrative, aut certe, si aer manet medius, illa duo plana non se contingere. Necesse est ergo ut planum cadens, prius secundum unam partem contingat quam secundum aliam; quamquam circa hoc ipsum possit eadem difficultas suboriri, cur, scilicet, prius secundum unam partem cadat et contingat quam secundum aliam, si planum est aequale et aequalis ponderis secundum omnem partem. Propter quod vel aliqua extrinseca causa huius inaequalitatis quaerenda est, positis talibus corporibus et tali motu, scilicet, quod medium non est aeque divisibile secundum omnem partem, vel aliquid huiusmodi. Aut certe si nihil horum intercedat, dicendum est illud planum quod aeque cadit non posse excludere omnem aerem intermedium atque ob hanc causam non contingere vitrum nec confringere illud. Ratio vero est quia vel minima particula aeris, dum non potest penetrari nec simul pertransire aliquod spatium, resistit cuicumque gravi cadenti, ne illuc expellatur, sicut e contrario nulla vis quantumvis magna potest simul secundum omnem partem separare duo plana, quia non potest simul ingredi aer ad replendum vacuum. Itaque in eo casu non sequitur effectus, quia datur medium sufficiens ad impediendum.

8. Quod si urgendo difficultatem demus aut aerem simul egredi aut casum illum fieri per vacuum, duo dici possunt verisimilia

verosímiles. La primera es que la piedra obraría naturalmente cuanto pudiese, y así no partiría el vidrio, sino que lo comprimiría de tal modo que lo corrompería y le haría cambiar de naturaleza, como veremos que sucede con el trigo triturado en el molino; pero el cuerpo que de allí surgiera podría ser continuo, pues si se dividiese en partículas, como la harina, apenas sería posible dar una razón natural de por qué se separaban unas partes más bien que otras, a no ser reduciendo aquella variedad o desigualdad en el efecto a alguna desigualdad en el contacto y en la alteración resultante de él por razón de los poros de los cuerpos mismos o por algunas otras causas que allí concurren. O ciertamente, si aquel contacto no bastara para que de allí resultase una alteración suficiente para corromper el vidrio, no es inconveniente, sino necesario, afirmar que no habría de romperse. La razón es que, cuando un cuerpo cae sobre otro, no lo rompe sino por causa de algún movimiento local producido desigualmente en las partes del cuerpo roto; porque la rotura se produce cuando una de sus partes es oprimida antes que otra, que no puede resistir por falta de virtud ni ceder o flexionarse por causa de la dureza; mas en el caso citado el vidrio no podría moverse localmente, porque es tocado e impulsado por igual en todas sus partes y también recibe simultáneamente y por igual en todas sus partes la resistencia del cuerpo colocado bajo él. Por eso, si aquél no fuese igualmente plano o igualmente sólido y cediese con mayor facilidad en alguna parte, por ésa se rompería el vidrio. Y de este modo, en el ejemplo propuesto, la acción nunca cesa por indiferencia, sino a causa de un impedimento que resiste por igual.

9. *Hacia cuál de dos objetos iguales igualmente propuestos debe moverse un bruto.*— En el tercer ejemplo cabe también negar fácilmente que aquella desigualdad pueda darse de manera natural en todos los casos, ya que los indicados objetos no pueden considerarse y oponerse por igual al mismo tiempo; o, aun cuando concedamos que se representan a la vez como igualmente amables, diremos que también son amados simultáneamente, pero que se mueve hacia la consecución de uno antes que a la del otro porque el movimiento se aprehende como más fácil hacia aquella parte debido a alguna circunstancia.

Primum est quod saxum naturaliter ageret quantum posset, et ita non divideret vitrum, sed ita comprimeret ut corrumperet et in aliam naturam commutaret, sicut videmus accidere in tritico mola contrito; illud autem corpus quod inde consurgeret posset esse continuum; nam si esset in particulas divisum, sicut est farina, vix posset reddi naturalis ratio cur quaedam partes potius quam aliae dividerentur, nisi reducendo illam varietatem vel inaequalitatem in effectu ad aliquam inaequalitatem in contactu et alteratione inde consurgente propter poros ipsorum corporum vel propter aliquas alias causas ibi concurrentes. Vel certe si contactus ille non esset satis ut inde resultaret alteratio sufficiens ad corrumpendum vitrum, non est inconveniens, sed necessarium dicere non fore confringendum. Ratio est quia dum unum corpus super aliud cadit non frangit illud nisi propter aliquem motum localem inaequaliter factum in partibus corporis confracti; nam dum una pars eius prius deprimitur quam alia, quae nec resistere potest propter defectum virtutis nec cedere aut flecti propter duritiem, fit confractio; in dicto autem casu non posset vitrum moveri localiter, quia et secundum omnem partem aeque contingitur et impellitur, et a corpore supposito etiam simul et aeque resistitur secundum omnem partem. Unde si illud non esset aeque planum vel aeque solidum et secundum aliquam partem facilius cederet, secundum illam confringeretur vitrum. Atque ita in illo exemplo nunquam cessat actio ob indifferentiam, sed ob impedimentum aequaliter resistens.

9. *Ad quod e duobus aequalibus aeque propositis obiectis movendum brutum.*— In tertio exemplo negari etiam facile potest illam aequalitatem posse naturaliter accidere in omnibus, quia non possunt illa obiecta simul aeque considerari et obiici; vel etiamsi demus simul repraesentari aeque amabilia, dicemus simul etiam amari, prius tamen ad unum quam ad alterum assequendum moveri, eo quod motus versus illam partem ob aliquam circumstantiam ut facilior ap-

Finalmente, si admitimos una aprehensión igual en todas las circunstancias, tanto respecto de la apetición como de la ejecución, parece que debe concederse que el apetito del bruto no tiene facultad de determinarse a uno más bien que al otro, por carecer de libertad. Consiguientemente, aquella indeterminación no proviene de indiferencia, sino más bien de la natural necesidad y determinación en el modo de obrar y de la falta de una condición necesaria para obrar así; y ese defecto tiene su origen en causas que son iguales en su género y se resisten mutuamente. Porque, según dijimos, el apetito sensitivo no puede obrar sino con una suficiente proposición y moción del objeto, la cual falta en el caso citado, ya que ninguno de aquellos objetos es aprehendido en absoluto como digno de que se le ame y de que se tienda a él, según es preciso para que el efecto del apetito se siga por necesidad. Y la razón por la que aquella aprehensión o juicio no se da, en el caso propuesto, estriba en que dichos objetos se impiden mutuamente, al mover y resistir por igual en su modo de causación. De esta manera, también en aquel caso faltan las condiciones arriba enumeradas.

10. *Por qué un agente natural equívoco produce un efecto más bien que otro.*— En el cuarto ejemplo podemos negar, en primer lugar, que haya alguna causa natural que por sí misma sea igualmente indiferente para producir efectos contrarios; antes bien, Aristóteles —según veremos más adelante— establece como diferencia entre las potencias libres y las naturales el hecho de que aquéllas son potencias para cosas opuestas o contrarias, mientras que éstas no, sino únicamente para uno de los opuestos. Debe entenderse esto en absoluto y siempre que permanezcan igual todas las demás circunstancias, pues accidentalmente ocurre que del efecto de un mismo agente natural se siguen efectos contrarios, según explicamos arriba en el caso de la antiperístasis. También por la diversa disposición de la materia sucede que un mismo sol reblandece la cera y endurece el barro; y por la diferente concurrencia de causas acontece asimismo que el sol concurre para efectos diversos o contrarios; mas siempre obra con natural necesidad y determinación, supuestas todas las causas

prehenditur. Denique, si admittamus aequalem apprehensionem in omnibus circumstantiis, tam respectu appetitionis quam executionis, concedendum videtur non esse in appetitu bruti facultatem ut se determinet ad unum potius quam ad aliud, ob carentiam libertatis. Unde illa indeterminatio non provenit ex indifferentia, sed potius ex naturali necessitate ac determinatione in modo operandi, et defectu conditionis necessariae ad sic operandum; qui defectus ex causis in suo genere aequalibus et invicem sibi resistentibus provenit. Nam, ut diximus, non potest appetitus sensitivus operari nisi cum sufficienti propositione et motione obiecti; haec autem deest in illo casu, quia neutrum illorum obiectorum apprehenditur absolute ut amandum et prosequendum, prout necessarium est ut effectus appetitus necessario sequatur. Ratio autem ob quam illa apprehensio seu iudicium in eo casu non habetur est quia illa obiecta mutuo se impediunt dum in suo modo causandi aequaliter movent ac resistunt. Atque ita etiam in eo casu desunt conditiones supra enumeratae.

10. *Aequivocum agens naturale, cur hunc potius quam illum effectum efficiat.*— In quarto exemplo negare possumus imprimis esse aliquam naturalem causam quae per se sit aeque indifferens ad efficiendos effectus contrarios; quin potius Aristoteles, ut infra videbimus, in hoc constituit differentiam inter potentias liberas et naturales, quod illae sunt potentiae ad opposita vel contraria, hae autem minime, sed ad alterum tantum oppositorum. Quod intelligendum est per se, et caeteris omnibus eodem modo se habentibus, nam per accidens contingit ex effectu eiusdem naturalis agentis sequi effectus contrarios, ut supra in antiperistasi declaravimus. Ex diversa item dispositione materiae contingit ut idem sol molliorem reddat ceram et lutum obduret; et ex vario causarum concursu contingit etiam ut sol ad varios vel repugnantes effectus concurrat; semper tamen agit cum naturali necessitate ac determinatione, sup-

que concurren a la vez. Es más, en lo que de él depende siempre incoa la acción de igual modo, iluminando y calentando; y después, con arreglo a la disposición del paciente o la concurrencia de otras causas, se sigue el efecto proporcionado con la misma necesidad. En este sentido dijo Aristóteles, II *De Generat.*, texto 18, que un mismo agente natural que se comporta siempre de igual modo (esto es, en sí y con respecto a lo demás) está naturalmente ordenado a hacer siempre lo mismo. Consiguientemente, por razón del poder de obrar cosas contrarias tampoco hay indiferencia alguna en las causas naturales, ya que nunca pueden producir cosas contrarias por sí solas, sino en unión con otras, puestas las cuales necesariamente producen un efecto u otro.

11. *Por qué cualquier causa eficiente produce un efecto singular más bien que otro dentro de la misma especie.*— En el quinto ejemplo existe alguna mayor ambigüedad sobre la indiferencia o determinación de cualquier causa natural para efectos individuales o singulares. A este respecto se da la opinión no improbable de que, aun cuando la virtud de la causa natural, considerada absolutamente, sea indiferente a muchos individuos por modo de causa superior y suficiente para todos ellos, no obstante, aplicada en particular a este paciente con estas circunstancias, se halla naturalmente determinada a producir tal forma individual; mas cuando decimos que la causa obra necesariamente cumplidos todos los requisitos, nos referimos a todo lo requerido en particular para la acción. Sin embargo, es más probable —según indiqué arriba— que esta determinación a un efecto individual provenga del concurso y de la determinación de la primera causa; y, puesto éste, debe afirmarse que también esta condición se encuentra contenida en los requisitos previos para obrar, en conformidad con lo que hemos explicado. Porque la causa segunda necesita el concurso de la primera determinado a un efecto particular y, ofrecido ese concurso en acto primero y aplicados todos los demás requisitos, esa causa queda determinada necesariamente a tal efecto en particular. Y así también, según el modo indicado, en este caso no se da indiferencia alguna que esté en contradicción con la necesidad natural de obrar. Ni esta última indiferencia atenta —como se objetaba— contra la debida ordenación de la naturaleza, de que los

positis omnibus causis simul concurrentibus. Immo semper, quantum est ex se, eodem modo inchoat actionem illuminando et calefaciendo; ac deinde iuxta passi dispositionem vel concursum aliarum causarum, eadem necessitate proportionatus sequitur effectus. Et hoc sensu dixit Aristot., II de Gener., text. 18, naturale agens idem eodem modo se habens (nimirum in se et respectu aliorum) natum esse semper facere idem. Igitur ob virtutem agendi contraria nulla etiam est indifferentia in causis naturalibus, quia nunquam possunt per se solas efficere contraria, sed adiunctis aliis, quibus positis ex necessitate faciunt unum vel alterum effectum.

11. *Quodvis efficiens unde hunc potius singularem effectum quam illum in eadem specie efficiat.*— In quinto exemplo nonnulla maior est ambiguitas circa indifferentiam vel determinationem cuiuscumque causae naturalis ad individuos vel singulares effectus. In quo est opinio non improbabilis, quod, licet virtus causae naturalis, absolute considerata, sit indifferens ad multa individua per modum causae superioris et sufficientis ad omnia illa, tamen in particulari applicata ad hoc passum cum his circumstantiis, est naturaliter determinata ad talem formam in individuo efficiendam; cum autem dicimus causam necessario agere adhibitis omnibus requisitis, sermo est de omnibus in particulari quae ad actionem requiruntur. Probabilius vero est, ut supra attigi, hanc determinationem ad individuum effectum provenire ex concursu et definitione primae causae; quo posito, dicendum est hanc conditionem etiam contineri in praerequisitis ad agendum, iuxta ea quae a nobis explicata sunt. Indiget enim causa secunda concursu primae determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibito in actu primo, et aliis omnibus requisitis adiunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari. Et ita etiam hoc modo nulla hic intervenit indifferentia quae repugnet naturali necessitati agendi. Neque haec ultima indifferentia, ut obiiciebatur, est contra debitam naturae institutionem,

agentes naturales no puedan determinarse a sí mismos para efectos individuales a no ser que la determinación comience en la causa primera, sino que es una natural imperfección e indigencia de tales agentes y una cierta subordinación que tienen con respecto a la causa primera, en razón de la cual son considerados como instrumentos de dicha causa; por eso, así como dependen de ella en el obrar, igualmente dependen en la determinación para producir este individuo más bien que aquél. Más aún, por este efecto entendemos rectamente que la obra de la naturaleza es obra de una inteligencia; y que el efecto, por muy necesario que sea con respecto a la causa particular, es libre con respecto a la universal. Consiguientemente, de todo esto resulta claro que en las causas naturales no hay ninguna indiferencia propia, que esté en contradicción con la necesidad de obrar, para que tal causa, una vez puestas todas las demás concausas y condiciones exigidas para la operación, no obre por necesidad sin ninguna indiferencia en absoluto.

Cuáles son las causas que obran necesariamente

12. En segundo lugar, debe afirmarse que todas las causas que obran sin uso de razón, en cuanto tales, obran con la indicada necesidad. Se toma esto de Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 2, donde establece esta diferencia entre las potencias racionales y las irracionales: las irracionales están determinadas a una sola cosa, mientras que las racionales son indiferentes a cosas opuestas. Qué entiende por potencias racionales, y si conviene a todas ese modo de obrar, lo veremos después; ahora nos limitamos a afirmar que todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural. Esto puede confirmarse también por inducción, pues así consta experimentalmente en todos los órdenes de cosas hasta los animales irracionales.

13. *Si el apetito sensitivo del hombre opera libre o necesariamente.*— Sólo podría haber duda acerca del apetito sensitivo del hombre, al que algunos atri-

quod naturalia agentia non possint sese determinare ad individuos effectus nisi determinatio incipiat a prima causa. Sed haec est naturalis imperfectio et indigentia talium agentium et quaedam subordinatio quam ad primam causam habent, propter quam veluti instrumenta quaedam eius censentur; et ideo, sicut ab ea pendent in operari, ita et in determinatione ad operandum hoc individuum potius quam aliud. Immo, ex hoc effectu recte intelligimus opus naturae esse opus intelligentiae; et effectum, quamtumvis necessarium respectu causae particularis, esse liberum respectu universalis. Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiam, quae necessitati agendi repugnet, quominus talis causa, positis omnibus aliis concausis, et conditionibus requisitis ad operandum, ex necessitate absque omni prorsus indifferentia operetur.

Quae sint causae necessario agentes

12. Secundo dicendum est omnes causas quae operantur absque usu rationis, quatenus tales sunt, operari cum praedicta necessitate. Hoc sumitur ex Aristotele, lib. IX Metaph., c. 2, ubi hoc discrimen constituit inter potentias rationales et irrationales, quod potentiae irrationales sunt determinatae ad unum, rationales vero sunt indifferentes ad opposita. Quid vero intelligat per potentias rationales, et an omnibus conveniat ille operandi modus, infra videbimus; nunc solum asserimus facultates omnes quae rationis usu omnino carent naturali necessitate suas operationes exercere. Quod etiam inductione confirmari potest; ita enim experimento constat in omnibus rerum gradibus usque ad bruta animalia.

13. *Appetitus sensitivus hominis, liberene an necessario agat.*— Solum posset de

buyen no sé qué vestigio de libertad; e incluso hay quienes lo extienden al apetito de los brutos, como diremos nuevamente más abajo. Pero en esta cuestión, que se trata con mayor amplitud en Teología, la verdad es que si hay alguna participación de libertad en el apetito sensitivo humano, la hay en tanto en cuanto existe una participación de la razón en la cogitativa del hombre. Y si en ésta no se da verdadero razonamiento, como ciertamente ocurre, tampoco habrá en aquél —considerado en absoluto— auténtica libertad que excluya la necesidad de obrar, una vez puestos todos los requisitos. Y así, con este ejemplo más bien se confirma y viene como a consumarse la inducción hecha. Su razón estriba en que la raíz adecuada de la libertad es el uso de razón, según veremos después, por lo cual la carencia de uso de razón es también la causa adecuada de la carencia de libertad y, consecuentemente, de necesidad en la operación. Mas si tratamos de encontrar la raíz intrínseca y cuasi positiva de esta manera de obrar, no es otra que la misma naturaleza de tales cosas o facultades, que por su naturaleza poseen esta determinación en el modo de obrar, por el hecho de no ser tan perfectas que puedan participar del dominio de sus operaciones. Además, porque la indiferencia en el obrar nace intrínseca y adecuadamente de la amplitud de la facultad racional, como explicaremos más adelante; pero, así como la afirmación es causa de la afirmación, igualmente la negación lo es de la negación.

14. De aquí cabe inferir, por último, que esta necesidad es tan grande que no puede ser eliminada ni impedida de pasar al acto, no sólo por la virtud intrínseca de la facultad misma, sino ni siquiera por otras causas naturales, sean las que fueren. Porque, según dijimos, las causas naturales pueden impedirse por resistencia o por acción contraria; y de esta manera pueden eliminar todos los requisitos para obrar; mas, una vez aplicados éstos, no pueden detener la acción del agente necesario, ya que no tienen poder para cambiar las naturalezas de las cosas ni para hacer desaparecer propiedades totalmente intrínsecas. Dios es el único que parece tener este poder; pues por él hizo que el fuego no quemase a los tres jóvenes, y otras cosas semejantes; ahora bien, si se consi-

appetitu sensitivo hominis dubitari, cui aliqui tribuunt nescio quod libertatis vestigium. Immo sunt qui id extendant ad appetitum brutorum, ut inferius iterum attingemus. Sed in ea re, quae in theologia latius disputatur, veritas est, si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, ut revera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas quae excludat necessitatem operandi, positis omnibus requisitis. Et ita hoc exemplo potius confirmatur et quasi consummatur inductio facta. Ratio autem eius est quia adaequata radix libertatis est usus rationis, ut infra videbimus, et ideo carentia usus rationis est etiam adaequata causa carentiae libertatis, et consequenter necessitatis in operando. Quod si intrinsecam et quasi positivam radicem huius modi operandi inquiramus, nulla est alia nisi ipsa natura talium rerum vel facultatum, quae ex natura sua habent hanc determinationem in modo operandi, eo quod non sint adeo perfectae ut participare possint dominium suarum operationum. Item, quia indifferentia in operando intrinsece et adaequate oritur ex amplitudine rationalis facultatis, ut infra declarabimus; sicut autem affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis.

14. Ex quo tandem inferre licet huiusmodi necessitatem tantam esse, ut non solum per intrinsecam virtutem ipsius facultatis, verum etiam per quascumque alias naturales causas auferri non possit, aut impediri quominus in actum prodeat. Possunt quidem, ut diximus, naturales causae se impedire per resistentiam vel contrariam actionem; atque ita possunt etiam auferre omnia ad operandum requisita; tamen, his positis, continere actionem necessarii agentis non possunt, quia rerum naturas immutare non valent, nec proprietates omnino intrinsecas auferre. Solus Deus videtur habere hanc potestatem; per illam enim effecit ut ignis non combureret tres pueros,

dera atentamente el asunto, parece que ni siquiera Dios puede hacer que, «en sentido compuesto» (como suele decirse), una causa que por su naturaleza obra necesariamente, deje de obrar si se ponen todos los requisitos para la acción; sino que sólo puede apartar alguno de los requisitos, con lo que simplemente, o «en sentido dividido», puede hacer que tal causa no opere; así, en el ejemplo citado, Dios impidió la acción del fuego negando a éste su concurso, o sea, no aplicando su virtud a obrar con el fuego; pero esto es uno de los requisitos previos para que el fuego pueda obrar. Consiguientemente, no hizo Dios que el fuego no obrase habiéndose puesto todos los requisitos, sino que apartó uno de éstos. Porque si Dios hubiese determinado prestar su concurso en lo que de El depende y dejar íntegras las demás condiciones exigidas, no podría impedir aquella acción, ya que ello implica la eliminación de lo que es natural sin ninguna eficiencia contraria o, al menos, sin denegación del auxilio o de la eficiencia necesaria por parte de Dios. Pues, ¿cómo es posible que se impida una acción natural si no se pone ningún impedimento? O ¿en qué otro impedimento puede pensarse, si no interviene ninguno de los antes indicados? Así, pues, si se realiza la suposición dicha, según queda explicada, la acción se sigue con tanta necesidad que no puede ser impedida como no sea eliminando la suposición en alguna de sus partes. Ahora bien, la diferencia entre Dios y los demás agentes creados consiste en que, puestas todas las condiciones que se requieren, fuera de Dios, para las acciones de los agentes naturales, El puede impedir la acción por su sola voluntad, negando lo que es necesario por parte de El; en cambio, las cosas creadas no pueden hacer esto, sino únicamente por una acción o una resistencia opuesta, o ciertamente porque, mediante alguna moción local, pueden poner algún impedimento o apartar la materia u otra condición necesaria. De esta manera, queda suficientemente claro de qué clase y cuán grande sea esta necesidad.

et similia; tamen, si res attente ponderetur, etiam Deus ipse non videtur posse facere ut in sensu (ut vocant) composito, causa quae natura sua necessario agit, ab agendo cesset positis omnibus requisitis ad actionem; sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, et ita simpliciter seu in sensu diviso potest facere ut talis causa non operetur; ut in dicto exemplo Deus impedivit actionem ignis negando igni concursum suum, id est, non applicando virtutem suam ad operandum cum igne; hoc autem est unum ex praerequisitis ut ignis agere possit. Non ergo fecit Deus ut ignis non ageret positis omnibus requisitis, sed aliquod ex eis abstulit. Nam si Deus statuisset dare concursum quantum est ex se et alias conditiones requisitas integras relinquere, non posset illam actionem impedire, quia implicat tollere id quod naturale est absque ulla contraria efficientia, vel saltem absque denegatione auxilii seu efficientiae necessariae ex parte Dei. Quomodo enim potest naturalis actio impediri nullo posito impedimento? Aut quod aliud impedimentum intelligi potest, si nullum ex praedictis intervenit? Itaque dicta suppositione facta, ut declarata est, tanta necessitate suboritur actio ut impediri non possit nisi tollendo aliqua ex parte suppositionem. Differentia autem inter Deum et alia agentia creata in hoc est quod, positis omnibus quae extra Deum requiruntur ad actiones naturalium agentium, potest ipse sola sua voluntate impedire actionem, negando id quod ex parte sua necessarium est; aliae vero res creatae hoc non possunt, sed solum per actionem vel resistentiam oppositam, aut certe quia per aliquam motionem localem possunt aliquod impedimentum ponere vel materiam aut aliam conditionem necessariam auferre. Atque ita satis constat qualis et quanta sit haec necessitas.

SECCION II

Si entre las causas eficientes existen algunas que obran sin necesidad y con libertad

1. *Argumentos de la parte negativa.— Primero.—* Esta cuestión es gravísima y extensísima, y depende en gran parte de las dificultades teológicas originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina; mas en este lugar únicamente debe tratarse en la medida en que puede definirse por principios naturales. Pues bien, si atendemos a la razón natural, parece demostrarse con muchos argumentos que no puede haber ninguna causa eficiente sin necesidad intrínseca de obrar. En primer lugar, porque la causa primera, de la que proceden todas las demás, obra por necesidad de su naturaleza; y por razón natural no puede entenderse otra cosa; luego mucho más todas las causas que obran bajo ella. El antecedente se da por supuesto comúnmente, según el parecer de Aristóteles y otros filósofos; y se patentiza por la razón, pues si Dios no obrase por necesidad de su naturaleza no sería inmutable, ya que ahora podría conducirse de manera distinta que antes. Se demuestra la primera consecuencia porque la causa segunda no obra si no es movida por la primera; luego si la primera mueve necesariamente a la segunda para que obre, la segunda se mueve necesariamente; luego también obra necesariamente, porque la moción activa no puede subsistir sin la pasiva, ni la moción actual para obrar sin la operación actual, no sólo porque no puede darse una moción sin su término, sino también porque no puede frustrarse la moción divina.

2. *Segundo.—* De aquí se elabora la segunda razón, que tiene validez aun cuando no supongamos que la causa primera obra por necesidad, sino libremente, pues aunque de aquí se siga rectamente que los efectos no son necesarios con respecto a la causa primera, no obstante parece inferirse con igual eficacia que bajo la causa primera no hay ninguna otra que no obre por necesidad, ya que no hay ninguna que obre si no es movida por ella; en efecto, toda causa segunda necesita ser movida por la primera; pero toda causa que

SECTIO II

Utrum inter efficientes causas sint aliquae absque necessitate et cum libertate operantes

1. *Partis negativae argumenta.— Primum.—* Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi. Primo quidem, quia prima causa, a qua omnes aliae manant, ex necessitate naturae operatur, neque aliud potest ratione naturali intelligi; ergo multo magis omnes causae quae sub illa operantur. Antecedens supponitur communiter ex sententia Aristotelis et aliorum philosophorum; et patet ratione, quia nisi Deus ex necessitate naturae operaretur, non esset immutabilis, nam posset nunc aliter se habere quam prius. Prima vero consequentia probatur quia secunda causa non agit nisi mota a prima; ergo si prima necessario movet secundam ad operandum, secunda necessario movetur; ergo et necessario operatur, quia nec stare potest motio activa sine passiva, neque actualis motio ad operandum sine actuali operatione, tum quia non potest esse motio sine suo termino, tum etiam quia non potest frustrari divina motio.

2. *Secundum.—* Atque hinc fit secunda ratio, quae procedit etiamsi non supponamus primam causam agere ex necessitate, sed libere, quia, licet hinc recte sequatur respectu primae causae effectus non esse necessarios, tamen eadem efficacia videtur inferri sub prima causa nullam esse aliam quae non ex necessitate operetur, quia nulla est quae operetur non mota ab illa; omnis enim causa secunda indiget moveri a pri-

mueve siendo movida obra por necesidad, pues el hecho de que se mueva no depende de ella, sino del motor, cuya moción no puede ella poner ni impedir; y el que siendo movida obre tiene una consecuencia necesaria, como razonábamos antes.

3. *Tercero.—* La tercera razón es que en la sección anterior hemos demostrado que toda causa que obra privada de razón obra por necesidad; consiguientemente, si alguna causa produce algo sin necesidad, será o el hombre o una inteligencia creada (por no aludir ya a la causa primera, puesto que aquí nos referimos principalmente a las creadas); pero de ninguna de estas causas puede afirmarse esto, según la razón natural. Se prueba, en primer lugar, acerca de las inteligencias, porque por razón natural sólo se conocen como motoras de las esferas celestes; pero en tal acción no pueden considerarse como causas que obran libremente, pues de lo contrario esos movimientos no serían necesarios ni inevitables y las inteligencias creadas podrían invertir el orden del universo a su arbitrio. Por eso, en atención a esta causa han sido puestas por los filósofos las inteligencias segundas igualmente inmutables que la primera; luego, puesto que existe la misma razón para este efecto y para los demás, debe pensarse que las inteligencias son causas que obran necesariamente en todos los casos, en la medida en que pueden conocerse por razón natural. Con esto se prueba *a fortiori* la segunda parte acerca del hombre; en primer lugar, porque el obrar de manera no necesaria implica perfección o imperfección; si perfección, ¿cómo la atribuiremos a los hombres, siendo así que no participan de ella las inteligencias? Si imperfección, ¿por qué la atribuiremos a los hombres más bien que a los brutos? En segundo término, porque el hombre está sometido a las influencias celestes, igual que las demás cosas inferiores; pero las causas inferiores tienen, por influencia celeste, cierta necesidad en sus efectos; luego, en virtud de la misma influencia, participan de esa necesidad las acciones y costumbres humanas; la experiencia misma y las predicciones de los astrólogos parecen persuadir esto suficientemente.

4. *Cuarto.—* La cuarta razón consiste en que, si alguna causa obra sin necesidad, es preciso que posea alguna facultad o potencia dotada del poder de

ma; sed omnis causa movens mota ex necessitate operatur, quia quod moveatur non est in potestate eius, sed moventis, cuius motionem nec ipsa ponere potest nec impedire; quod autem mota operetur necessariam habet consecutionem, ut prius argumentabamur.

3. *Tertium.—* Tertia ratio sit quia superiori sectione ostensum est omnem causam operantem absque ratione ex necessitate agere; si ergo aliqua causa quidpiam efficit absque necessitate, erit aut homo aut intelligentia creata (ut iam primam causam omittam, quia hic de creatis potissime sermo est); sed de neutra causa ex his dici id potest, sequendo rationem naturalem. Quod primo de intelligentiis probatur, quia ratione naturali solum cognoscuntur ut motrices orbium caelestium; sed in ea actione non possunt existimari causae libere agentes, alias motus illi non essent necessarii neque inevitabiles possentque intelligentiae creatae suo arbitrio invertere ordinem universi. Unde propter hanc causam positae sunt a philosophis intelligentiae secundae aeque immutabiles ac prima; ergo cum eadem sit ratio de hoc effectu et de aliis, censendae sunt intelligentiae causae in omnibus necessario agentes, quantum ratione naturali cognosci possunt. Et hinc a fortiori probatur altera pars de homine; primo quidem, quia vel agere absque necessitate pertinet ad perfectionem vel ad imperfectionem; si ad perfectionem, cum intelligentiae illam non participent, quomodo eam tribuemus hominibus? Si ad imperfectionem, cur potius illam tribuemus hominibus quam brutis? Secundo, quia homo subiectus est influentiis caelestibus sicut aliae res inferiores; sed inferiores causae habent ex influentia caelesti necessitatem quamdam in effectibus suis; ergo ex eadem participant necessitatem humanae actiones et mores; quod experientia ipsa et astrologorum praedictiones satis persuadere videntur.

4. *Quartum.—* Quarta ratio sit, nam si aliqua causa absque necessitate operatur, necesse est habere aliquam facultatem seu

detener su operación, incluso habiéndose cumplido todos los requisitos para obrar; pero en las cosas creadas no existe ninguna potencia que sea tal; luego tampoco existe libertad o carencia de necesidad en el obrar. La mayor es manifiesta *a contrario* por lo dicho en la sección anterior; porque la causa segunda no obra nada a no ser mediante alguna facultad suya; pero es principio de una operación necesaria aquella facultad que la ejerce necesariamente, una vez puestos todos los requisitos; luego, para que alguna acción no sea necesaria, es preciso que alguna potencia posea la manera opuesta de obrar. La menor se prueba porque, si hubiese alguna potencia de esa clase, sería o el entendimiento o la voluntad, ya que hemos dicho que en todas las cosas inferiores no hay ninguna que sea tal; pero esto no puede atribuirse al entendimiento, ya que, conocida suficientemente la verdad, necesariamente presta su asentimiento, como sabemos por experiencia; luego el entendimiento es, de suyo, una potencia determinada a una sola cosa. Y si alguna vez no queda bastante determinado, ello ocurre únicamente por insuficiente aplicación del objeto o porque las razones propuestas pugnan entre sí y vienen como a resistirse mutuamente; pero esto no basta para la indiferencia en el obrar, como hemos explicado arriba, guardando la debida proporción, en el caso de las potencias inferiores.

5. Tampoco la voluntad parece poseer ese modo de obrar, ya que el entendimiento es una potencia más perfecta que la voluntad; por tanto, si él no participa de esta manera de obrar, tampoco la voluntad. Además, porque la voluntad no obra si no es movida y determinada eficazmente por el entendimiento; porque la voluntad es una potencia ciega, que no puede pasar al acto si no es conducida por el intelecto, ni puede resistir a éste si mueve e impera con eficacia, pues de lo contrario podrá haber un defecto en la voluntad aunque el entendimiento haga cuanto pueda para dirigirla, cosa que no admiten los tratadistas de filosofía moral.

6. Se confirma esta razón, en primer lugar, porque la voluntad (y lo mismo ocurre con el entendimiento) obra necesariamente en sus actos más importantes, como el amor del bien en cuanto tal y la tendencia al último fin; luego en todos. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque cada facultad tiene

potentiam quae vim habet continendi suam operationem, etiam positis omnibus requisitis ad operandum; sed nulla est in rebus creatis talis potentia; ergo nec libertas seu carentia necessitatis in agendo. Maior constat a contrario ex dictis sectione praecedenti; nam causa secunda nihil operatur nisi per aliquam facultatem suam; illa autem facultas est principium necessariae operationis quae illam necessario exercet, positis omnibus requisitis; ergo ut aliqua actio non sit necessaria oportet ut aliqua potentia habeat oppositum operandi modum. Probatur autem minor, nam si quae esset huiusmodi potentia, esset aut intellectus aut voluntas, nam in inferioribus omnibus diximus nullam esse huiusmodi; sed intellectui non potest hoc attribui, quia ex necessitate praebet assensum, cognita sufficienter veritate, ut experientia notum est; est ergo intellectus de se potentia terminata ad unum. Quod si interdum non satis determinatur, id solum est ex insufficienti applicatione obiecti vel ob rationes propositas inter se pugnantes et quasi resistentes sibi invicem; quod non satis est ad indifferentiam in operando, ut in inferioribus potentiis, proportione servata, supra declaravimus.

5. Neque etiam voluntas videtur habere illum operandi modum, nam intellectus est perfectior potentia quam voluntas; ergo si ille non participat hunc modum operandi, neque etiam voluntas. Deinde, quia voluntas non operatur nisi mota et determinata efficaciter ab intellectu; nam voluntas est potentia caeca, quae non potest exire in actum nisi ducatur ab intellectu, nec potest ei resistere, si efficaciter moveat et imperet, alias poterit esse defectus in voluntate, etiamsi intellectus quantum in se est faciat ad dirigendam illam, quod philosophi morales non admittunt.

6. Et confirmatur primo haec ratio, nam voluntas (et idem est de intellectu) in potissimis actibus suis ex necessitate operatur, ut in dilectione boni ut sic et in intentione ultimi finis; ergo in omnibus. Patet consequentia, tum quia unius facultatis unus est

un único modo de obrar, sino también porque o el obrar por necesidad es mejor que obrar sin ella, o no. Si es mejor, entonces, si la voluntad alcanza ese modo de obrar en los actos perfectísimos, lo alcanzará en todos. Si no es mejor, entonces, por la misma razón por la que la voluntad no posee ese modo más perfecto de obrar en todos sus actos, y en los que le son propios en grado sumo, no lo poseerá en los demás.

7. Se confirma, en segundo lugar, porque si la voluntad es libre en alguna de sus operaciones, o tiene esa libertad en el instante en que obra o antes de obrar; no en el mismo instante, porque entonces ya obra necesariamente; pues, así como cuando una cosa existe, existe necesariamente, igualmente cuando obra, obra necesariamente. Tampoco antes de obrar, ya que entonces no ejerce ninguna acción no necesaria. Además, porque incluso entonces necesariamente no obra.

Observaciones con las que se expone el sentido de la cuestión

8. *«Libre» y «necesario» se toman en muchos sentidos.*— Aunque esta cuestión general versa sobre todas las causas creadas, e incluso puede extenderse también a la increada, no obstante, la trataremos en especial con referencia a las acciones humanas, no sólo porque nos son más conocidas y se disputa de ellas con mayor frecuencia, sino también porque, a propósito de todos los agentes inferiores, suponemos que en ellos no tiene lugar otro modo de obrar sino por necesidad, como se ha indicado en la sección anterior; y de los agentes superiores sólo podemos filosofar según cierta proporción con nuestras cosas, en cuanto coincidimos con ellos en el entendimiento y en la voluntad. Ahora bien, para que quede claro el sentido de las palabras, debe advertirse que los términos «necesidad» y «libertad», «libre» y «necesario», pueden tener diferentes acepciones. En efecto, hablando propiamente y a la manera dialéctica, «necesario» se opone tanto a lo imposible como a lo que tiene posibilidad de no existir, de igual manera que se dice necesaria aquella acción que no puede no existir o producirse, sobreentendiendo siempre la hipótesis indicada, a saber, que se hayan puesto todos los requisitos para obrar; de esta necesidad de la

operandi modus, tum etiam quia vel operari ex necessitate melius est quam operari sine illa, vel non. Si est melius, ergo si voluntas assequitur illum modum operandi in perfectissimis actibus, assequetur in omnibus. Si non est melius, ergo qua ratione non habet voluntas perfectiorem operandi modum in omnibus actibus suis, et maxime sibi propriis, non habebit in reliquis.

7. Confirmatur secundo, quia si voluntas est libera in aliqua operatione sua, vel eam libertatem habet in instanti quo operatur vel priusquam operetur; non in eodem instanti, quia iam tunc necessario operatur; quia sicut res quando est, necessario est, ita quando operatur, necessario operatur. Neque etiam prius quam operetur, quia tunc nullam exercet actionem non necessariam. Et praeterea, quia etiam tunc ex necessitate non operatur.

Notationes quibus sensus quaestionis exponitur

8. *Liberum et necessarium multipliciter sumuntur.*— Quamvis haec quaestio generalis sit de omnibus causis creatis, immo extendi etiam possit ad increatam, specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia et nobis notiores sunt et de illis frequentius disputatur, tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus non habere in eis locum alium modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione praecedenti tactum est; de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quamdam proportionem ad res nostras, quatenus cum eis intellectu et voluntate convenimus. Ut autem de vocibus constet, advertendum est has voces necessitatis et libertatis, et liberi ac necessarii, variis modis accipi posse. Proprie enim et dialectico more loquendo, necessarium opponitur tam impossibili quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur quae non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam hypothesim, scilicet, positis omnibus requisitis ad agendum, et de hac necessitate actionis diximus sectione praece-

acción nos hemos ocupado en la sección que precede. En otro sentido, suele tomarse «necesario» en cuanto se opone a voluntario; según esta acepción, para que una acción se llame necesaria no basta que no pueda no ejercerse, sino que también es preciso que no sea voluntaria, lo cual puede ocurrir de dos modos; negativamente o contrariamente; del primer modo se dicen necesarias todas las acciones de las cosas carentes de conocimiento, aun cuando sean máximamente naturales; pues, aunque metafóricamente puedan llamarse espontáneas, en cuanto están conformes con el apetito natural y metafórico, sin embargo no son voluntarias en sentido propio, ya que no proceden del conocimiento, sin el cual no puede haber voluntario, según consta por el lib. III de la *Etica*, c. 1, y trata Santo Tomás en I-II, q. 6, a. 1 y 2. Del segundo modo se dice necesario lo que es violento y coaccionado, puesto que va contra el propio apetito elícito, ya sea perfecto, como el racional, o imperfecto, como el sensitivo. Y de este modo la acción del bruto, si procede del mero apetito, aun cuando sea necesaria en el primer sentido, no lo es según estos modos posteriores, por no ser violenta ni puramente natural, sino espontánea; mas de este modo será necesaria la acción si el bruto se ve obligado a hacer algo en contra de su propio apetito; y, a este respecto, ocurre lo mismo con las acciones humanas. En este sentido se dice en II Cor., 9: *No por tristeza o por necesidad*, etc.; aunque las acciones humanas pueden decirse también necesarias de otras maneras, aun cuando sean voluntarias, e incluso aun cuando sean libres, a saber, porque se hacen por necesidad de precepto, acerca de la cual se dice en I Cor., 7: *No teniendo necesidad, sino poseyendo el dominio de su voluntad.* O porque se hacen por cierto sometimiento servil, a la manera como se dicen necesarias las acciones de un siervo, principalmente si las realiza por temor.

9. Mas porque «libre» se opone a «necesario», se dice de casi tantos modos como «necesario» mismo. Pues si se cree que «libre» es derivado del verbo «librar», de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, cosa que apenas se encontrará fuera de la acción divina; aunque se dé también, a su manera, en algunas humanas, sobre todo en

denti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur non satis est ut non possit non exerceri, sed etiam oportet ut voluntaria non sit, quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negative vel contrarie: priori modo dicuntur necessariae omnes actiones rerum carentium cognitione, etiamsi maxime naturales sint; nam, licet metaphorice dici possint spontaneae, quatenus sunt conformes appetitui naturali et metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariae, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex III Ethic., c. 1, et tractat D. Thom., I-II, q. 6, a. 1 et 2. Posteriori modo dicitur necessarium quod est violentum et coactum, quia est contra proprium appetitum elicitum, vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamvis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis, quia non est violenta nec mere naturalis, sed spontanea; erit autem hoc modo necessaria actio si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, et quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur II ad Corinth., 9: *Non ex tristitia aut ex necessitate*, etc.; quamquam humanae actiones aliis etiam modis dici possint necessariae, etiamsi voluntariae, immo quamvis liberae sint, nimirum, quia ex necessitate praecepti fiunt, de qua dicitur I ad Corinth., 7: *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis.* Vel quia fiunt ex subiectione quadam servili, quomodo dicuntur necessariae actiones servi, praesertim si eas faciat ex timore.

9. Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione; quamquam etiam in aliquibus humanis suo

las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia. En este sentido se toma a veces «libre», en cuanto excluye no sólo la necesidad propia, sino también la servidumbre, como, en la Sagrada Escritura, los santificados por la gracia o la gloria se dicen peculiarmente libres, a saber, de la servidumbre del pecado. En otro sentido se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria; y esta libertad no excluye la primera necesidad, que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; de esta manera es evidentísimo que se dan acciones no necesarias, no sólo en los hombres, sino también en los brutos, aunque dichas acciones sean en los hombres tanto más perfectas cuanto más perfecta es en ellos la razón de voluntario. De aquí tomaron ocasión algunos, especialmente los herejes, para decir que las acciones del hombre no son libres por otra razón sino porque son perfectamente voluntarias, de suerte que «libre» sea derivado, no del verbo «librar», sino del verbo *libet* (agrada). En un último sentido, y propísimo, se llama acción libre la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no-necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filósofos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres, en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa.

Primer error que niega la libertad

10. Pues bien, en esta cuestión hubo un antiguo error de algunos filósofos, los cuales afirmaron que todos los efectos y acciones de las causas del universo, incluso de las voluntades humanas, provenían de cierta necesidad fatal, nacida de la conexión de todas las causas y del influjo de los cielos y de las

modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum* ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo, in Scriptura [1], sanctificati per gratiam vel gloriam dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; quae libertas non excludit necessitatem primam, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi hominis actiones non alia ratione esse liberas nisi quia sunt perfecte voluntariae, ita ut *liberum* non a verbo *libero*, sed a verbo *libet*, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales, ut superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversiam vocatum est.

Primus error libertatem negans

10. In hac ergo re fuit antiquus quorumdam philosophorum error, qui dixerunt omnes effectus et actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexione causarum omnium et caelorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin., IV

[1] Rom., 6 et 8; II Cor., 3.

estrellas. Así lo refiere S. Agustín, en el lib. IV de las *Confesiones,* c. 3, y en el V *De Civitate Dei,* c. 1, donde Luis Vives cita a Demócrito, Empédocles y Heráclito en favor de esta sentencia, que suele también atribuirse comúnmente a los estoicos, aunque sin razón, como diré después. Posteriormente siguieron este error muchos herejes, como Simón Mago, Bardesanes, Prisciliano, Manes y otros, según consta por San Agustín y otros escritores antiguos. El mismo error han suscitado en la actualidad los herejes, como refieren por extenso los doctores modernos, que disputaron sapientísimamente contra ellos. Pero no han enseñado este error de igual modo ni bajo los mismos principios, según creo, pues algunos atribuyeron esta necesidad a influencia de los astros, otros al concurso o a la moción divina, o bien a la eficacia de la divina voluntad, o a la gracia. Por otra parte, algunos negaron la libertad absolutamente y en todos los actos, tanto internos como externos, tanto buenos como malos, mientras que otros únicamente en las acciones morales u honestas, pero no en las civiles o indiferentes.

11. Ahora bien, casi ninguno de los citados filósofos o herejes declaró suficientemente si esta necesidad que atribuyen a las acciones humanas procede de la intrínseca naturaleza del hombre o sólo de la acción de alguna causa extrínseca, pues únicamente de este segundo modo explican esta necesidad. No obstante, si se expresaron consecuentemente, es preciso que hayan pensado que esta necesidad se funda también en la intrínseca naturaleza del hombre, porque en él no existe facultad alguna que por su naturaleza sea indiferente en sus acciones. En efecto, si las cosas no se mueven violentamente, sino de acuerdo con la exigencia de su naturaleza, cada cosa se mueve según la aptitud natural que de suyo tiene para moverse; consiguientemente, puesto que el influjo de los cielos y el concurso de Dios no es violento, sino natural, si el hombre obra siempre necesariamente en virtud de tales causas, es indicio de que, por su naturaleza, exige ese modo de obrar. Paso por alto las opiniones de aquellos que atribuyeron esta necesidad a la gracia divina o al pecado original,

lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civitat., c. 1, ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem et Heraclitum pro hac sententia, quae solet etiam communiter stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi haeretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichaeus et alii, ut constat ex Augustino et aliis antiquis scriptoribus [1]. Eumdemque errorem excitarunt his temporibus haeretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Verumtamen non eodem modo nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiae necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciae divinae voluntatis, vel gratiae. Rursus quidam omnino et in omnibus actibus, tam internis quam externis, tam bonis quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

11. Nullus autem fere ex praedictis philosophis aut haereticis declaravit satis an haec necessitas quam humanis actionibus attribuunt oriatur ex intrinseca hominis natura an vero solum ex actione alicuius extrinsecae causae; hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Verumtamen, si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed iuxta naturae suae debitum moveantur, ita unaquaeque res movetur sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus caelorum ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex huiusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare huiusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinae gratiae aut peccato originali,

[1] Aug., lib. de Haeres., c. 35, 46 et 70; Clemens, lib. III Recog.; Roffensis, a. 36; Richar., a. 7; Bellarm., late, lib. III de Grat. et lib. arbit., et sequentib.

que no son causas naturales, sino meramente extrínsecas y preternaturales o sobrenaturales, porque el tratamiento y refutación de esos errores no incumbe al metafísico, sino al teólogo, toda vez que la consideración del pecado original y de la gracia, y de otras causas semejantes, excede la razón natural. Así, pues, contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente.

Se demuestra que el hombre obra muchas veces libremente

12. Afirmo, pues, en primer lugar, que es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad. Esta conclusión se demuestra, primeramente, por el consentimiento común de los filósofos. En efecto, así opinan acerca de la libertad humana Aristóteles y los peripatéticos, según consta por Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica,* c. 1 y siguientes, donde distingue las potencias racionales de las irracionales y concede únicamente a las primeras el poder intrínseco de obrar por sí mismas cosas contrarias, a saber, por libertad interna; y en III de la *Etica,* desde el principio, establece esta libertad como fundamento de toda la doctrina moral. La misma libertad reconoció Platón, según resulta claro por el *Gorgias* y por el último libro de la *República;* asimismo los estoicos excluían las voluntades humanas de la necesidad del hado que afirmaban en las demás cosas, como atestigua San Agustín, lib. V *De Civitate Dei,* c. 10, donde Vives, apoyándose en Plutarco —lib. I *De Placitis*—, refiere que los estoicos pensaban de la liber-

quae non sunt causae naturales, sed mere extrinsecae et praeter vel supra naturam; nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato orignali et gratia, et aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. Primum, esse in homine facultatem aliquam activam quae ex se et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, et ad operandum et non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas quae non ex necessitate naturae, sed ex libertate operari possint, et saepe de facto ita operentur.

Hominem saepe operari libere demonstratur

12. Dico ergo primo evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate. Haec conclusio probaur primo ex communi consensu philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles et peripatetici, ut constat ex Aristot., lib. IX Metaph., c. 1 et sequent., ubi distinguit potentias rationales ab irrationalibus, et prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; et III Ethic., a principio, libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinae fundamentum. Eamdem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia et ex lib. ult. de Republica; stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August., lib. V de Civit., c. 10, ubi Vives ex Plu-

tad humana igual que Platón. También Cicerón, en el libro *De Divinatione* y en el *De natura deorum,* para defender la libertad humana negó la presciencia divina, por pensar que ésta era contradictoria con la libertad humana, la cual creyó que era evidente hasta por la misma experiencia de las cosas. De esta manera —como dice San Agustín arriba—, *para hacer libres a los hombres los hizo sacrílegos.* Consiguientemente, es señal de que esta verdad resulta bastante manifiesta por la luz natural, ya que ha sido admitida de común acuerdo por los filósofos más sabios y por sus escuelas. También defienden con toda constancia esta verdad los Padres de la Iglesia, todos los escolásticos y los filósofos católicos; no es preciso citarlos ahora a todos, sino únicamente a los que trataron esta verdad apoyándose en los filósofos y en principios filosóficos, como Eusebio, lib. VI *De praeparat. Evang.,* en todo él; Gregorio Niseno, en los cuatro últimos libros *De Philosoph.* que se le atribuyen y que se encuentran en Nemesio, lib. *De natura hominis,* donde, desde el c. 32 hasta el 42, se ocupa de esta cuestión; Damasceno, lib. II *De fide,* c. 25; y S. Agustín, en el tomo I, en los tres libros *De libero arbitrio;* y en el tomo VII, discutiendo contra Pelagio y defendiendo el libre albedrío y conciliándolo con la gracia, procediendo por principios teológicos, supone cierta esta verdad natural y demuestra que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Aproximadamente de igual manera proceden Próspero, S. Anselmo, S. Bernardo y otros Padres que escribieron sobre la concordia del libre albedrío con la gracia y la presciencia. De aquí resulta claro incidentalmente que, cuando éstos y otros autores antiguos defienden el libre albedrío, no tratan de la libertad únicamente en cuanto se opone a la coacción, sino también en cuanto excluye la necesidad de obrar; de lo contrario, no se esforzarían por conciliar la gracia, la providencia o la predestinación con la libertad, puesto que es evidentísimo que nosotros no realizamos por coacción, sino espontáneamente, las cosas que hacemos por voluntad. Pero la dificultad sólo podía versar sobre la indiferencia en la operación; consiguientemente, ponen su empeño en defender esta indiferencia y en armonizarla con la gracia y con la moción divina.

tarcho, lib. I de Placitis, refert stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam, in libro de Divinatione, et de Natur. Deor., ut hominis libertatem defenderet, divinam praescientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, *ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus philosophis eorumque scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiae et scholastici omnes et philosophi catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum qui ex philosophis et philosophiae principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb., lib. VI de Praeparat. Evang., per totum; Greg. Nyssen., in quatuor ultimis libris de Philosoph., qui ei attribuuntur, et reperiuntur apud Nemes., libr. de Natura hominis, ubi a c. 32 usque ad 42 de hac re disputat; et Damasc., lib. II de Fid., c. 25; et August., tom. I, tribus libris de Libero arbitrio; in tomo autem VII, disputans contra Pelagium et liberum arbitrium defendens ac cum gratia concilians, ex theologicisque principiis procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit et ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm., Bernard. et alii Patres qui de concordia liberi arbitrii cum gratia et praescientia scripserunt. Unde obiter constat hos et alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia aut praedestinatione cum libertate, cum sit evidentissimum nos quae voluntate agimus, non coacte, sed spontanee agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando; in hac igitur defendenda et cum divina gratia et motione componenda laborant.

13. *Se demuestra la afirmación por experiencia.*— En segundo lugar, podemos argumentar apoyándonos en la experiencia; porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo, y para ello nos valemos de la razón, del discurso y de la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; consiguientemente, la elección depende de nuestro arbitrio; de no ser así, en vano se nos hubiera concedido esta facultad de deliberar y consultar, como acertadamente dijo Damasceno en el lugar antes citado. A esto se añade el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad.

14. *Objeción que quita fuerza a la experiencia.*— Dirá alguno que con todos estos indicios y experiencias sólo se prueba evidentemente que el hombre, en sus operaciones, es dirigido y movido por la razón, mas no que las ejerce libremente. Porque todas esas cosas que se proponen en el argumento —a saber, castigos y premios, exhortaciones, deliberaciones, etc.— únicamente parecen contribuir a que las acciones mismas o sus objetos sean aprehendidos y juzgados como dignos de que se tienda a ellos o de que se huya de ellos, pero no a que sean elegidos con libertad. Por eso, quien se mantuviese con pertinacia en la opinión contraria diría consecuentemente que, puesta la aprehensión que nace de todas aquellas causas y circunstancias, el hombre es determinado necesariamente a obrar esto o aquello; pero la aprehensión misma o el juicio son necesarios una vez aplicadas tales causas; y la aplicación de dichas causas muchas veces procede de fuera, y entonces tampoco puede ser libre, sino necesaria para el hombre; aunque hay ocasiones en que procede de la voluntad propia, como cuando el hombre voluntariamente consulta o inquiere para elegir; en tal caso, de esa misma voluntad se dirá que nace necesariamente de otra aprehensión o juicio; y, de esta manera, siempre habrá que detenerse en alguna primera aprehensión o juicio proveniente de las causas eternas. Puede confirmarse esta evasiva, porque también tenemos experiencia de que algunos

13. *Experimento probatur assertio.*— Secundo argumentari possumus ab experientia; experimur enim evidenter situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue haec deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum, quae omnia supervacanea essent si homo necessitate naturae et non libertate sua operaretur.

14. *Obiectio experimentum enervans.*— Dicet aliquis his omnibus indiciis et experientiis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia quae in argumento proponuntur, nimirum poenae et praemia, exhortationes, consultationes, etc., solum ad hoc conferre videntur ut actiones ipsae vel obiecta earum ut appetibilia vel ut fugienda apprehendantur ac iudicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicet qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quae ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum; apprehensionem autem ipsam vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis; talium autem causarum applicatio saepe est ab extrinseco, et tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat aut inquirit ut eligat; et tunc de illamet voluntate dicetur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri; atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione vel iudicio ab aeternis causis profecto. Et confirmari potest haec evasio, nam etiam in ali-

brutos son refrenados, para no hacer algo, por los castigos que se les imponen, de suerte que la memoria del castigo anterior basta muchas veces para esto. Y, de manera semejante, son inducidos con beneficios y con algunos signos o palabras por modo de exhortación o de estímulo, todo lo cual, y otras cosas análogas no se emplean con los brutos porque ellos tengan potestad de obrar o no obrar, sino porque se mueven diversamente según las diversas aprehensiones, en verdad espontáneamente, pero por necesidad, de acuerdo con la exigencia de la aprehensión; luego de este modo puede uno tratar de mover al hombre a obrar valiéndose de exhortaciones, consejos, etc., y desde luego con mayor perfección en lo que concierne al discurso de la mente y a la captación de todas las razones que pueden determinar al apetito o a la voluntad, pero no en lo que atañe a la indiferencia o carencia de necesidad. Puede confirmarse, en segundo lugar, porque, si suponemos que Dios obliga alguna vez a la voluntad del hombre dotado de razón (ya que damos por supuesto que Dios puede hacerlo), en tal caso el hombre creería obrar por su propio arbitrio y libertad, tal como ahora obra, ya que experimentaría que era movido por su razón y su voluntad y no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría inferido extrínsecamente; así, pues, de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de operaciones libres en el hombre.

15. *Se refuta la objeción.*— Se responde: estos argumentos concluyen que esta experiencia no es tan manifiesta y evidente que no deje a un hombre protervo alguna posibilidad de tergiversarla; de lo contrario, no hubiera podido darse entre los hombres diversidad de opiniones o de errores acerca de esta cuestión. A pesar de todo, si queremos considerar plenamente nuestro modo de obrar, con facilidad saldremos al paso de las objeciones antedichas. Así, pues, tenemos experiencia de que, no sólo cuando cambia el conocimiento o la aprehensión del objeto, sino también cuando permanece la misma, depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquél, y otras cosas semejantes. Luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón,

quibus brutis experimur per inflictas poenas coerceri ne aliquid faciant, adeo ut memoria praecedentis poenae ad hoc saepe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis et aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quae omnia et similia non ideo circa bruta fiunt quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diversas apprehensiones diverso modo moventur, spontanee quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis; ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, etc., cum maiori quidem perfectione quantum ad discursum mentis et perceptionem rationum omnium quae determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam, si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse), in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio et voluntate sicut nunc operatur, quia ratione et voluntate sua se moveri experiretur et nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus a Deo illatam; ergo non potest ex sola experientia satis colligi esse in hominibus liberas operationes.

15. *Dissolvitur obiectio.*— Respondetur haec argumenta concludere experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus; alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas. Verumtamen, si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile praedictis obiectionibus occurremus. Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in li-

sino en la libertad o indiferencia. Además, experimentamos que, incluso después de conocer la amenaza del castigo o la promesa del premio, cae bajo nuestra potestad el dejarnos o no dejarnos mover por aquella razón; y lo mismo ocurre con los ruegos, las exhortaciones y otras incitaciones parecidas. Finalmente, tras la deliberación sobre los medios, con frecuencia elegimos uno más bien que otro sólo porque queremos. Y con esto resulta claro también que no hay semejanza con lo que se aducía acerca de los brutos. En cuanto a la confirmación sobre la potestad divina de inferir necesidad, decimos primeramente que esta evidencia natural excluye los milagros o las acciones extraordinarias de Dios. Por eso basta que, apoyándonos en los efectos, demostremos que en nuestra facultad intrínseca se da este modo de obrar y, consecuentemente, que no le es connatural, o congruente con las naturalezas de las cosas, el ser extrínsecamente movido por Dios de otra manera; y que eso no puede afirmarse de alguna obra nuestra, y mucho menos de todas, a no ser que conste por revelación.

16. En segundo lugar, podemos añadir un experimento tomado de las acciones humanas moralmente malas, que no pueden atribuirse a una moción divina que imprima necesidad sin manifiesta impiedad contraria a la misma luz natural; consiguientemente, las acciones malas proceden de nuestra libre determinación. Tanto más cuanto que Dios no sólo prohibe, sino también castiga gravísimamente estas acciones; pero esto sería injustísimo si impusiese necesidad en orden a ellas. Con ello queda también claro que el castigo y el premio no se confieren al hombre únicamente por causa de las acciones subsiguientes, a saber, para estimularlo a ellas o retraerlo de ellas, sino también, precisa y esencialmente, por razón del bien o del mal que en ellas ha realizado. Y por la misma causa el hombre es considerado digno de alabanza y de honor en atención a sus acciones, cosas todas que resultarían ininteligibles sin la libertad. También se confirma por ello que éste es el común modo de pensar de todos los hombres acerca de las acciones humanas. Porque todos juzgan que son dignos de castigo aquellos que obran mal, por el hecho de que obrar así depende de su voluntad y potestad, por lo cual llevan a mal la injuria inferida por un

bertate vel indifferentia. Praeterea experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de divina potestate inferendi necessitatem, imprimis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi modum, et consequenter non esse illi connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur; neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.

16. Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quae tribui non possunt divinae motioni inferenti necessitatem absque manifesta impietate ipsi lumini naturae contraria; prodeunt ergo malae actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissime punit has actiones; at hoc iniustissimum esset si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat poenam et praemium non conferri homini solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel alliciatur vel ab eis retrahatur, sed etiam praecise ac per se propter bonum vel malum quod in eis operatus est. Et propter eamdem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quae omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos poena eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt iniuriam

hombre que tiene uso de razón, pero no la inferida por un demente o por uno que no la advierte; es más, no consideran injuria el daño inferido por éstos. En consecuencia —como acertadamente señala Eusebio arriba—, incluso aquellos que niegan el libre albedrío, al llevar a mal las injurias que les causan otros hombres y tratar de vengarlas, están confesando, quiéranlo o no, que les han sido inferidas libremente; porque si aquéllos no hubieran tenido potestad de no causar tales daños, en ese caso no habría ningún motivo de injuria ni de justa ira o venganza. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 7, dice que no hay virtud ni vicio en aquello que se hace por necesidad, cosa que también enseñó con graves razones Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus;* y S. Agustín, lib. *De vera relig.*, c. 13 y 14, y en la *Carta XLVI*, diciendo que, eliminado el libre albedrío, queda eliminado el juicio y el castigo justo, e incluso la reprensión; y Crisóstomo, en la *Homil. LX in Matth.* y en los sermones sobre la providencia; y Clemente Alejandrino, lib. I *Stromaton*, y otros muchos.

17. Por último, podemos argumentar con una razón *a priori*, que debe tomarse del modo y perfección cognoscitiva de la naturaleza del entendimiento; porque la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal e indiferente; pero el conocimiento intelectual es de tal manera universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; luego el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él; luego el bien que no se juzga necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido —como decíamos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque

illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente aut non advertente, immo damnum ab his illatum inter iniurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur; quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriae aut iustae irae vel vindictae. Et hinc etiam Damascenus, lib. II de Fid., c. 7, dicit neque virtutem neque vitium esse in eo quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys., c. 4, de Divin. nominib.; et August., lib. de Vera relig., c. 13 et 14, et epist. XLVI, dicens ablato libero arbitrio auferri iudicium et iustam poenam, vel etiam obiurgationem; et Chrysost., homil. LX in Matth., et in orationibus de providentia; et Clemens Alexand., lib. I Stromaton, et plerique alii.

17. Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quae sumenda est ex modo et perfectione cognoscendi naturae intellectus; quia libertas ex intelligentia nascitur, nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus; ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatam; ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum quia libere vult bona sibi non ne-

quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan asimismo del modo libre de obrar. El antecedente se probará después al tratar de las perfecciones de Dios. Se demuestra la consecuencia, no sólo porque la libertad perfectísima sigue, según nuestro modo de entender, a la intelectualidad perfectísima; luego según la participación de la intelectualidad será también la participación de la libertad; sino también porque se da la misma razón proporcional, a saber, que la criatura intelectual puede percibir algún bien como necesario o como indiferente, es decir, como bien absolutamente o sólo relativamente, esto es, que lleva anejo algún mal, inconveniente o dificultad; así, pues, la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad.

Se demuestra que en el hombre existe alguna facultad libre

18. De esta primera conclusión se sigue una segunda no menos evidente: existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta. Todas las partes de esta afirmación se encuentran de tal manera conexas que una es consecuencia de la otra. Así, pues, en la afirmación que precede hemos probado el uso de la libertad que experimentamos en nosotros mismos; y de este uso se colige evidentemente alguna facultad libre, como del acto se infiere la potencia. Mas añadimos que esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre si no es activa y en cuanto es activa. Esta parte debe tenerse muy en cuenta a fin de explicar correctamente y defender la libertad de albedrío. Y se demuestra así: la pasión en cuanto pasión no puede ser libre para el paciente como tal, sino sólo en la medida en que la acción de la que proviene tal pasión es libre para él; luego la libertad no se da formal y precisivamente en una potencia paciente en cuanto tal, sino en una potencia agente. La conse-

cessaria; ergo et creaturae quae participant intellectualem gradum et in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem; ergo iuxta participationem intellectualitatis erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest percipere bonum aliquod ut necessarium vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter aut tantum secundum quid seu habens adiunctum aliquid mali, incommodi aut difficultatis; igitur creatura quae participat intellectualem gradum participat etiam libertatem.

Dari in homine aliquam facultatem liberam demonstratur

18. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quae non est minus evidens, scilicet, esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis ut in eius potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes huius assertionis sunt ita connexae ut una ad alteram consequatur. Itaque in praecedenti assertione probavimus usum libertatis quem in nobis experimur; ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est. Quae pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus actio a qua talis passio provenit illi est libera; ergo libertas formaliter ac praecise non est in potentia patiente ut sic, sed in potentia agente. Con-

cuencia es manifiesta, ya que a la potencia pasiva en cuanto tal únicamente responde la pasión, como a la activa la acción; luego si la pasión es libre únicamente por denominación tomada de la acción libre, la facultad o dominio de la libertad no puede existir en una potencia pasiva en cuanto tal, sino en una activa. Se prueba el antecedente porque la acción, si procede del sujeto —en el sentido en que hablamos de ella ahora—, infiere necesariamente una pasión y, de manera inversa, la pasión ni puede existir sino en cuanto es inferida mediante la acción ni puede no existir si la acción emana del agente; así, pues, toda la libertad e indiferencia versa sobre la acción en cuanto acción, y sobre la pasión únicamente en cuanto se infiere de la acción; luego la potencia libre debe ser una potencia activa en cuanto activa, y no en cuanto pasiva.

19. *La potencia pasiva en cuanto tal no es libre.*— Se dirá: la potencia pasiva en cuanto pasiva puede ser de suyo indiferente para diversos actos o mosuyo indiferente para la blancura o la negrura; luego por la misma razón puede dos contrarios, como es evidente en la materia prima y en una superficie de ser facultad libre una potencia pasiva en cuanto tal. Se responde negando la consecuencia, ya que para la libertad no basta la indiferencia para varios actos y la carencia de ellos, sino que es necesario un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes; mas este poder no puede darse en la facultad pasiva en cuanto tal, sino en la activa. La razón consiste en que, si la facultad es indiferente sin un poder interno de determinarse, en lo que de ella depende siempre y necesariamente permanecerá en la misma disposición e indiferencia o carencia de todo acto, hasta que sea determinada por otra. Y esto, en verdad, podrá ser libre con respecto a la otra causa que realice la determinación, pero no con respecto a la que la reciba. Así, si suponemos que el cielo es indiferente, de modo meramente pasivo, para el movimiento y la quietud, no es posible entender que el movimiento o la quietud sean libres con relación al cielo, ya que éste no tiene el poder de determinar una de estas dos cosas, sino que ese movimiento podrá denominarse libre con respecto a otro agente, si procede de una voluntad libre. Y lo mismo ocurre, en general, con toda potencia pasiva en cuanto pasiva; porque la potencia pa-

sequentia est manifesta, quia potentiae passivae ut sic solum respondet passio, sicut activae actio; ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subiecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, et e converso passio neque esse potest nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest si actio ab agente manet; igitur tota libertas et indifferentia est circa actionem ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur; ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, et non ut passiva.

19. *Passiva potentia ut sic non est libera.*— Dices: potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus vel modos contrarios, ut patet in materia prima et in superficie ex se indifferente ad albedinem et nigredinem; ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare; haec autem vis non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione et indifferentia seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causae efficienti determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus caelum esse mere passive indifferens ad motum et quietem, intelligi non potest quod motus vel quies sint libera ipsi caelo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva quatenus passiva est; quia potentia

siva en cuanto tal no puede cambiar su disposición natural; pues, además de la causa material, se requiere la eficiente, precisamente porque el paciente como tal no puede transformarse a sí mismo; luego tampoco puede una potencia pasiva, en cuanto pasiva, tener la facultad de incoar su determinación, ya que la determinación no se lleva a cabo sin alguna inmutación y, consiguientemente, tampoco sin alguna efectuación.

20. *Se refuta una objeción.*— Se opondrá: la potencia pasiva en cuanto tal puede resistir o no resistir a la acción; luego por esta razón podrá entenderse la libertad en una potencia pasiva como tal, concretamente si suponemos que depende de su poder el resistir o no resistir al agente. Así, quienes afirman que el amor no es producido por la voluntad, sino que es impreso en ella por el objeto conocido o por el conocimiento mismo, dirán, empero, que aun cuando el objeto o el conocimiento, en cuanto de ellos depende, obren necesariamente, no obstante, el amor es libre con respecto a la voluntad porque ésta tiene poder para resistir o no resistir a tal efectuación o impresión del amor. Se responde, en primer lugar, que, como la voluntad, considerada indeterminadamente, es de suyo indiferente para recibir o no recibir el amor, resulta incomprensible que por sí misma y por su pura entidad y potencia pasiva resista a la impresión del amor; porque la resistencia sólo puede proceder formalmente de algo contrario o incompatible, mas no del sujeto capaz en cuanto tal. Además, de aquí resulta que tal resistencia no puede ser indiferente y libre, ya que únicamente nace de la formal incompatibilidad u oposición de las entidades; por ello, si la voluntad, por ejemplo, a veces resiste formalmente por su misma entidad a la impresión del amor, resistirá siempre y necesariamente, porque siempre tendrá la misma incompatibilidad formal; y si no la tiene, nunca resistirá, a no ser que se añada algo en cuya virtud sea incompatible y resista, y entonces podrá distinguirse la libertad en la realización o no realización de eso. Así, en el ejemplo propuesto, si admitimos en el objeto o en el conocimiento la existencia de un poder productivo del amor, la voluntad sólo podrá resistir a esa actividad de uno de estos dos modos: o apartando el objeto o su consideración, cosa que no puede realizar sino obrando o queriendo algo, o no

passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare; ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest seipsum transmutare; ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione.

20. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: potentia passiva ut sic potest resistere actioni vel non resistere; ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate eius situm esse resistere agenti vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed illi imprimi ab obiecto cognito vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis obiectum vel cognitio quantum est ex se necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate eius est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum vel non recipiendum amorem, intelligi non posse quod per seipsam suamque puram entitatem et potentian passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subiecto capaci ut sic. Deinde, hinc fit ut talis resistentia non possit esse indifferens et libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum; et ideo, si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eamdem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adiungatur quo repugnet et resistat, et tunc in eo efficiendo vel non efficiendo poterit cerni libertas. Ut in exemplo posito, si admittamus in obiecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas illi activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo obiectum seu considerationem eius, quod non potest prae-

colaborando con el mismo objeto o conocimiento, lo cual supone que la voluntad misma es causa eficiente, al menos parcial, de ese amor, y de esta manera la indiferencia de la libertad queda siempre reducida a la facultad de hacer algo en cuanto tal.

21. *De qué clase es la libertad divina.— En qué radica la libertad creada.—* Se dirá, por último, que en Dios hay libertad perfectísima, a pesar de no consistir formalmente en una facultad de obrar. Y se demuestra esto, no sólo porque la facultad activa únicamente se da en Dios con respecto a las acciones *ad extra,* mientras que la libertad consiste formalmente, y de manera esencial y primaria, en el mismo acto de amor, que es inmanente en Dios, para hablar a nuestro modo, sino también porque —como diremos después— la potencia activa en Dios es conceptualmente distinta de la voluntad; pero sólo la voluntad es potencia formalmente libre, según diremos poco más abajo. Se responde que nos referimos a la libertad creada, que se ejerce próxima y primariamente sobre los actos de la misma facultad libre. Pues —como rectamente observó Escoto, *In I,* dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas*— la libertad puede entenderse o en orden a los diversos actos inmanentes en la misma potencia, o en orden a los diversos objetos, o en orden a los diversos efectos extrínsecos. Esta última relación o indiferencia es posterior y cuasi consiguiente a la libertad, en cuanto la potencia que quiere libremente es también eficiente de aquello que quiere, o puede aplicar una potencia que lo efectúe. En cambio, la segunda relación es formalmente requerida y por sí misma suficiente para la libertad, si tiene indiferencia; no obstante, el tener esta indiferencia en el mismo acto inmediatamente con respecto a los objetos sin ninguna adición o inmutación es propio de solo Dios, como demostraremos más abajo al ocuparnos de El, y por ello la libertad de la voluntad divina no existe formalmente en una facultad activa, ni tampoco en una facultad receptiva, sino sólo en cierta eminencia del mismo acto purísimo. La libertad de la criatura, por el contrario, no puede determinarse a los objetos sino por mediación de algunos actos segundos añadidos a la facultad libre, respecto de los cuales sea indiferente por

stare nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi obiecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

21. *Libertas divina qualis.— Libertas creata in quo sita.—* Dices tandem in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra; libertas autem formaliter et per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quae proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberae. Ut enim recte notavit Scotus, In I, dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas,* libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa obiecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Haec ultima habitudo seu indifferentia est posterior et quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens est etiam efficax eorum quae vult, seu applicare potest potentiam quae illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus et per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu obiectorum sine additione vel immutatione ulla, est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, et ideo libertas divinae voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus. At vero libertas creaturae non potest determinari ad obiecta nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis qui addantur ipsi facultati liberae, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu

modo de acto primero. Y, con referencia a los mismos, decimos que esta facultad tiene libertad en cuanto es efectiva de dichos actos, y no formalmente en cuanto es receptiva, ya de esos mismos actos, ya de otra cosa ordenada a ellos.

22. *De acuerdo con la opinión de los filósofos.—* Y, en este sentido, todos los filósofos, en especial Aristóteles, explican nuestra libertad por el poder de obrar y no obrar, o de obrar lo opuesto; así, en el lib. I de *Magn. Moral.,* c. 9, dice que *está en nuestro arbitrio el hacer cosas buenas y malas,* y lo desarrolla ampliamente en III de la *Etica,* sobre todo en el c. 5; pero los bienes y los males morales, de que se trata allí, consisten formal y propiamente en los actos de la misma voluntad. Por eso concuerdan también con esta verdad expresiones semejantes de la Sagrada Escritura: *Quien pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo,* Eccles.. 31; y aquélla: *O haced el árbol bueno y su fruto bueno, o haced el árbol malo y su fruto malo,* Mt., 12. San Agustín, exponiendo estas palabras, lib. *Contra Adimant. Manich.,* c. 26, dice: *Cae bajo el poder de la voluntad el cambiarse de tal manera que pueda obrar el bien.* Y Metodio, lib. *De libero arbitrio,* explica la libertad por la razón de que *se ha conferido al hombre el poder de hacer lo que quiera;* algo semejante se lee en Basilio, homilía *Quod Deus non sit auctor malorum;* en Nacianceno, orat. 1, y en otros que se han de citar más adelante. Por último, el Concilio de Trento, sesión VI, c. 4, cán. 4 y 5, para defender la libertad de nuestra voluntad, enseña que ésta no se comporta en sus actos de modo meramente pasivo, sino que los realiza activamente, insinuando que el uso de la libertad consiste en la acción, y la facultad de la libertad en alguna potencia en cuanto activa. Con esto queda demostrado también que entre las causas eficientes creadas hay algunas que obran libremente, lo cual constituye el objetivo principal de la presente disputación.

23. Ahora se ofrecía ocasión de explicar cuál sea esta facultad que goza de tal libertad en su operación. Además, cuál sea su indiferencia, y en qué resida. Pero estas cuestiones se tratarán al resolver los argumentos, pues cada una de ellas acarrea graves dificultades en virtud de los argumentos propuestos.

eorumdem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati quatenus est activa talium actuum, et non formaliter quatenus receptiva est vel ipsorum actuum vel alterius rei quae ad ipsos ordinetur.

22. *Secundum philosophorum sententiam.—* Atque ita philosophi omnes, praesertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi et non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. I Magn. Moral., c. 9, ait *in nostro arbitrio esse bona malaque facere,* quod late prosequitur III Ethic., praesertim c. 5; bona autem et mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturae locutiones: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit,* Eccles. 31; et illa: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum,* Matth. 12. Quae verba tractans Augustinus, lib. contra Adimant. Manich., c. 26: *In voluntatis potestate* (inquit) *positum est ita mutari ut bonum possit operari.* Et Methodius, lib. de Libero arbitrio, per hoc libertatem declarat, *quod homini data est potestas faciendi quae velit;* et similia leguntur apud Basilium, homil. *Quod Deus non sit auctor malorum;* Nazianz., orat. 1, et alios infra referendos. Ac denique Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, et can. 4 et 5, ut nostrae voluntatis libertatem tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in praesenti disputatione principaliter intendimus.

23. Iam vero occurrebat declarandum quaenam sit haec facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia eius, et in quo posita sit. Sed haec inter solvenda argumenta tractabuntur; singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.

SECCION III

SI ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES PUEDE HABER ALGUNA QUE OBRE LIBREMENTE, SI LA PRIMERA CAUSA OBRA POR NECESIDAD; Y, EN GENERAL, SI LA LIBERTAD DE LA ACCIÓN EXIGE QUE SEAN LIBRES TODAS LAS CAUSAS QUE EN ELLA INFLUYEN, O BASTA CON QUE LO SEA UNA

1. Así, pues, el primer argumento plantea ante todo la cuestión de si la causa primera obra libremente o por necesidad natural; pero esto debe tratarse después, en una disputación peculiar sobre las perfecciones divinas; aquí suponemos que realiza de manera no necesaria, sino libre, todo lo que obra propiamente fuera de sí, lo cual no es sólo cierto por la fe, sino que también creemos que se puede demostrar suficientemente por la razón natural, como pondremos de relieve en el lugar citado. Con esto queda resuelto aquel primer argumento, negando el antecedente.

2. *Opinión y fundamento de Escoto.*— Todavía queda, empero, una cuestión hipotética en torno al mismo argumento: aunque Dios obrase por necesidad natural, ¿seguiría siendo inteligible que la causa creada obrase libremente? Porque esta cuestión es controvertida entre Escoto y los principales seguidores de Santo Tomás. En efecto, aquél niega absolutamente la posibilidad de que una causa segunda obre libremente si la primera obra por necesidad natural; y piensa que Aristóteles, o cualquier otro filósofo que enseñó simultáneamente estas dos cosas —que Dios obra por necesidad, y el hombre con libertad—, mantuvo extremos contradictorios. El fundamento de Escoto se ha indicado arriba en el primer argumento, y estriba en que la causa segunda no obra si no es movida por la primera; por tanto, si la primera obra y mueve necesariamente, es preciso que la segunda se mueva y obre con la misma necesidad. Así lo expone Escoto, *In I,* dist. 1, q. 1; dist. 4, q. 4; dist. 38, ad 1; dist. 39, § *Quantum ad primum;* e *In II,* dist. 1, q. 3; lo mismo opinan los partidarios de Escoto, según puede verse en Córdoba, lib. I, q. 55, duda 4; siguen igual sentencia algunos de los modernos comentadores de Santo Tomás, en I, q. 19, a. 8.

SECTIO III

UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS POSSIT ESSE ALIQUA LIBERE AGENS, SI PRIMA CAUSA EX NECESSITATE OPERETUR; ET IN UNIVERSUM AN LIBERTAS ACTIONIS REQUIRAT LIBERTATEM IN OMNIBUS CAUSIS IN ILLAM INFLUENTIBUS, VEL IN UNA SUFFICIAT

1. Primum igitur argumentum petit imprimis an prima causa libere operetur vel ex necessitate naturae; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de divinis perfectionibus; hic supponimus non necessario, sed libere efficere quidquid proprie extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari posse credimus, ut dicto loco ostendemus. Atque ita solutum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

2. *Scoti sententia et fundamentum.*— Adhuc tamen manet circa idem argumentum hypothetica quaestio, utrum, licet Deus ageret ex necessitate naturae, adhuc intelligi posset causa creata libere efficiens; haec enim quaestio controversa est inter Scotum et praecipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse ut causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturae; putatque Aristotelem, vel quemcumque alium philosophum qui illa duo simul docuit, scilicet, Deum necessario et hominem libere operari, contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit nisi mota a prima; unde si prima necessario agit et movet, secundam eadem necessitate moveri et agere necesse est. Ita habet Scotus, In I, dist. 1, q. 1; dist. 4, q. 4; dist. 38, ad 1; dist. 39, § *Quantum ad primum;* et In II, dist. 1, q. 3; et idem sentiunt sectatores Scoti, ut videre licet apud Cordubam, in I lib., q. 55, dubio 4; et eamdem sententiam sequuntur nonnulli ex modernis commentatoribus D. Thomae, I, q. 19, a. 8.

3. En cambio, otros más antiguos estiman que, de la hipótesis de que Dios obre por necesidad natural, no se sigue que toda causa segunda obre por necesidad, sino que el efecto puede ser contingente por razón de la causa próxima, aun cuando la primera influya por necesidad natural. El fundamento está en que, cuando el efecto depende de varias causas, puede tener una peculiar condición o defecto por razón de una causa, y no por razón de otra. Así, por ejemplo, de dos asentimientos a las premisas, uno cierto y otro incierto, resulta un asentimiento incierto a la conclusión; y de una causa primera perfecta y una segunda defectuosa se sigue un efecto imperfecto; porque, como suele decirse, lo bueno es bueno por su causa íntegra, y lo malo lo es por cualquier defecto. Así, pues, para que el efecto sea libre o contingente puede bastar la libertad de la causa segunda, aunque la primera obre necesariamente. Porque, dependiendo el efecto de ambas causas, se requiere el influjo de una y otra para que se siga el efecto; en cambio, para que no se siga es suficiente con que falte una de las dos causas; y, por igual razón, para que el efecto se siga necesariamente, es preciso que ambas causas influyan de manera necesaria; mas para que sea libre o contingente basta con que una de las dos pueda no influir. De esta manera, poco más o menos, lo sostienen Cayetano, I, q. 14, a. 13, a propósito de ad 1, y q. 19, a. 8; el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 67, a propósito de la razón 5; y Capréolo, *In I,* dist. 38, quienes atribuyen esta opinión a Santo Tomás, porque en los lugares citados afirma que, si bien la ciencia de Dios es causa necesaria, de ella provienen efectos contingentes, ya que su influjo queda modificado en la causa segunda; y cosas semejantes manifiesta el mismo Santo Tomás en *De Veritate,* q. 2, a. 14, ad 5, y q. 5, a. 9, ad 10. Igual opinión defiende Gabriel, *In I,* dist. 38, q. única, a. 1, en su 2.ª parte; y Palacios, disp. 2.

4. De estas dos opiniones, una y otra encierran parte de verdad, pero ninguna explicó ni fundamentó exactamente el problema; pues aquella cuestión condicional o hipotética es susceptible de diferentes sentidos, que conviene distinguir porque, en conformidad con ellos, la cuestión habrá de definirse de diferentes modos.

3. Alii vero antiquiores existimant ex illa hypothesi quod Deus ex necessitate naturae operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentem ratione causae proximae, quamvis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est quia quando effectus pendet a pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem aut defectum ratione unius causae et non ratione alterius. Sic enim ex duobus assensibus praemissarum, altero certo et altero incerto, efficitur assensus conclusionis incertus, et ex causa prima perfecta et secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus; quia, ut dicitur, bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu. Sic igitur, ut effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causae secundae, quamvis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab utraque causa, utriusque influxus requiritur ut sequatur effectus; ut autem non sequatur, satis est quod altera causa desit; et pari ratione, ut effectus necessario sequatur, necesse est utramque causam ex necessitate influere; ut autem sit liber vel contingens, satis est ut altera possit non influere. Ita fere Caietanus, I, q. 14, a. 13, circa ad 1, et q. 19, a. 8; et Ferrar., II cont. Gent., c. 67, circa rationem 5; et Capreol., In I, dist. 38; qui hanc sententiam tribuunt D. Thom., eo quod praedictis locis dicat quamvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes, quia influxus eius modificatur in causa secunda; et similia habet idem D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 14, ad 5, et q. 5, a. 9, ad 10. Eamdem opinionem tenet Gabriel, In I, dist. 38, q. unica, a. 1, part. 2 illius; et Palacios, disp. 2.

4. Utraque ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exacte rem declaravit aut confirmavit; illa enim conditionalis seu hypothetica quaestio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam iuxta illos diversis modis quaestio definienda est.

Primer sentido de la cuestión y de su resolución

5. Así, pues, el primer sentido es: si en la primera causa no hubiese libertad al obrar, ¿podría haberla en alguna causa segunda? En este sentido debe negarse en absoluto que alguna causa segunda pueda ser libre si la primera no lo es. En tal sentido es cierta la afirmación de Escoto de que estaban alucinados los filósofos que dijeron que Dios obra por necesidad natural, y los hombres libremente; a pesar de que ni Escoto pretende dar este sentido ni la razón que esgrime lo demuestra, según veremos. Consiguientemente, la primera razón es que, si Dios no posee libertad, la criatura no puede participar de ella. Se dirá: de igual modo podría argumentar alguno que, como Dios no tiene sentidos, tampoco puede la criatura participar de ellos. Respondo que no hay semejanza, ya que la libertad en cuanto tal pertenece a la perfección absoluta, y si ésta no se encuentra en Dios formalmente, tampoco puede darse en la criatura. Por ello, sería más semejante el argumento de que, si en Dios no hubiese conocimiento, tampoco podría haberlo en la criatura y, consecuentemente, no podría haber entendimiento ni sentidos. La segunda razón está en que, si alguna causa segunda es capaz de libertad, lo será en grado sumo la criatura intelectual; pero, si en Dios no hay libertad de obrar, tampoco puede haberla en la criatura intelectual; luego. La menor se demuestra porque Dios es intelectual por esencia, mientras que la criatura lo es por participación; luego cuanta perfección pueda excogitarse en el grado intelectual, de donde nazca la libertad, se encuentra de manera más excelente en Dios. Así, por ejemplo, la perfección intelectiva, el conocimiento universal de todos los bienes, la inmaterialidad de las potencias, la no necesaria conexión con los bienes extrínsecos o independencia de las cosas externas, o si hay alguna otra cosa parecida que pueda ser razón de la libertad, ya por parte del objeto, ya por parte del sujeto o de la propia naturaleza, todo lo que es de este tenor —repito— se encuentra en Dios de modo más excelente. Consiguientemente, si todas estas cosas no pueden ser suficientes en Dios para que sea libre en su obrar, tampoco serán suficientes en la criatura.

Primus quaestionis sensus eiusque resolutio

5. Primus igitur sensus est, si in prima causa non esset libertas in agendo, an posset esse in aliqua causa secunda. Et in hoc sensu negandum omnino est posse ullam causam secundam esse liberam si prima non sit. Quo sensu verum est quod Scotus ait hallucinatos fuisse philosophos dicentes Deum agere ex necessitate naturae, homines vero libere; quamquam nec Scotus hunc sensum intendat nec ratio eius illum probet, ut videbimus. Ratio ergo prima est, quia si Deus non habet libertatem, non est unde creatura illam participet. Dices: eodem modo argumentari quis posset, quia Deus non habet sensum, non esse unde creatura illum participet. Respondeo non esse simile, quia libertas ut sic pertinet ad perfectionem simpliciter, quae si in Deo non sit formaliter, neque in creatura esse potest. Unde similius argumentum est quod si in Deo non esset cognitio, etiam in creatura esse non posset, et consequenter neque intellectus neque sensus. Secunda ratio est, quia si aliqua causa secunda est capax libertatis, maxime intellectualis creatura; sed si in Deo non est libertas in agendo, neque in creatura intellectuali esse potest; ergo. Probatur minor, nam Deus est intellectualis per essentiam, creatura per participationem; ergo quidquid perfectionis in gradu intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas, excellentiori modo est in Deo. Ut, verbi gratia, perfectio intelligendi, universalis cognitio bonorum omnium, immaterialitas potentiarum, non necessaria connexio cum extrinsecis bonis seu independentia ab externis rebus, vel si quid aliud eiusmodi est, quod vel ex parte obiecti vel ex parte subiecti seu propriae naturae esse possit ratio libertatis, quidquid (inquam) huiusmodi est, excellentiori modo in Deo invenitur. Si ergo haec omnia in Deo satis esse non possunt ut sit in agendo liber, neque in creatura satis erunt.

6. *De qué clase de perfección es la libertad.*— Se objetará: la libertad requiere una perfección mezclada de alguna imperfección, a saber, la potencialidad o la mutabilidad, y por este capítulo puede no resultar evidente aquella consecuencia. Por eso, también nosotros reconocemos que en la criatura hay libertad con indiferencia para varios actos, pero no en Dios. Se responde negando el antecedente, porque la libertad, considerada precisa y absolutamente, no incluye imperfección alguna, ya que puede salvarse admitiendo la indiferencia para los objetos o efectos sin ninguna composición o potencialidad respecto de los diversos actos, y únicamente expresa cierto dominio e independencia con relación a tales cosas u objetos. Y de este modo hay libertad en Dios, puesto que es la libertad por esencia; en cambio, en la criatura existe únicamente por participación, por lo que lleva aneja esa imperfección que incluye la indiferencia para actos diversos, en la cual todo lo que hay de potencialidad y de composición implica imperfección; pero, supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones. Y no tiene validez contra este sentido la razón de la segunda sentencia; porque esa razón supone que, manteniéndose la necesidad de Dios al obrar, hay causas segundas libres, y ya demostramos que de la antedicha hipótesis se sigue lo contrario de esto.

Segundo sentido de la cuestión y su resolución

7. El segundo sentido de la cuestión es: si sucediese, por un imposible, que Dios obrase por necesidad natural y la criatura tuviese una facultad operativa libre por su naturaleza, ¿impediría Dios, por razón de su natural modo de obrar, el uso de la libertad en la criatura hasta el punto de que, de hecho, no tuviese una acción libre, aunque poseyese una potencia libre? Ciertamente, parece que la parte negativa se sigue con evidencia de la opinión de algunos tomistas, que estiman que para la acción libre de la criatura es suficiente que obre mediante una facultad de suyo libre y que no sea arrastrada necesaria-

6. *Libertas cuius generis perfectio.*— Obiicies: libertas requirit perfectionem admixtam alicui imperfectioni, nimirum potentialitati vel mutabilitati, et ex hoc capite potest non esse evidens illa consecutio. Unde nos etiam fatemur in creatura esse libertatem cum indifferentia ad varios actus, non tamen in Deo. Respondetur negando assumptum; nam libertas praecise et absolute sumpta nullam includit imperfectionem, quia salvari potest cum indifferentia ad obiecta vel effectus absque ulla compositione vel potentialitate respectu diversorum actuum, solumque dicit dominium quoddam et independentiam respectu talium rerum seu obiectorum. Atque hoc modo est libertas in Deo, quia est libertas per essentiam; in creatura vero est tantum per participationem, et ideo habet illam imperfectionem adiunctam quam includit indifferentia ad diversos actus, in qua quidquid est potentialitatis et compositionis, imperfectionis est; supposita vero hac imperfectione, ipsa indifferentia et dominatus in proprium actum, perfectionis est, quae perfectio non posset participari a creatura nisi in Deo esset ipsa perfectio libertatis pura et sine imperfectionibus. Neque contra hunc sensum procedit ratio secundae sententiae; nam illa supponit quidem, stante necessitate Dei in agendo, esse causas secundas liberas, cuius oppositum ostendimus sequi ex praedicta hypothesi.

Secundus quaestionis sensus eiusque resolutio

7. Secundus sensus quaestionis est, si per impossibile contingeret Deum agere ex necessitate naturae, creaturam autem habere facultatem agendi ex natura sua liberam, an Deus, propter suum naturalem modum agendi, impediret in creatura usum libertatis, ita quod de facto non haberet actionem liberam, etiamsi haberet potentiam liberam. Et quidem pars negativa videtur manifeste sequi ex quorumdam thomistarum opinione, qui existimant ad liberam actionem creaturae satis esse quod per facultatem ex se li-

mente o determinada a una sola cosa por el objeto. Pero Dios no eliminaría estas dos condiciones. aun cuando, por necesidad natural, obrase con todo su poder en la voluntad y con la voluntad creada; luego, no obstante ese modo de obrar de Dios, la criatura seguiría obrando libremente.

8. Ahora bien, este fundamento es falso y ofrece una grave ocasión de errar en la presente materia. Porque, en primer lugar, no distingue suficientemente entre estos dos extremos: poseer una facultad libre y tener expedito el libre uso de tal facultad, siendo así que son muy distintos; pues el primero pertenece a la sola potencia o acto primero, mientras que este último pertenece al acto segundo. Pero, aun cuando no pueda darse un acto libre sin facultad libre, porque el acto segundo y vital supone esencialmente el primero, en cambio puede darse una facultad libre sin uso de la libertad, no sólo cuando no obra, sino que también al obrar es impedida de tener sobre su acto el dominio que por su naturaleza podría tener. Porque este dominio consiste en el poder de no hacer aquello que uno está haciendo, o de hacer otra cosa. Mas puede ocurrir que un agente que, por lo demás, es de suyo indiferente, sea de tal manera arrastrado o determinado a obrar por otro agente superior que, con respecto a esa acción o modo de obrar, no tenga potestad de no obrar, y entonces, conservando libre la facultad innata, puede verse privado del uso de la libertad. Se confirma, porque todos los teólogos enseñan que Dios puede inferir necesidad a nuestra voluntad; pero en ese caso no quitaría la facultad libre, ya que ésta no se distingue de la voluntad misma, sino que impediría su uso libre y lo convertiría en necesario. Consiguientemente, deben distinguirse esas dos cosas; y Dios puede hacer que una facultad, siendo libre de suyo y permaneciendo libre en acto primero acerca de algún objeto, no sea llevada hacia él libremente, sino por alguna moción necesaria que impida el uso de la libertad. Parece que en esto concuerdan los teólogos, *In II*, dist. 15, y lo supone Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 4; y lo defiende Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*.

9. De aquí se sigue, además, que es falso lo que aquella sentencia supone de que para el uso y el acto libre basta con que la facultad sea libre de suyo

beram operetur et quod ab obiecto non necessario trahatur, seu ad unum determinetur. Haec autem duo non auferret Deus, etiamsi ex necessitate naturae tota sua potestate in voluntate et cum voluntate creata ageret; ergo, non obstante illo modo agendi Dei, adhuc creatura libere ageret.

8. Hoc vero fundamentum falsum est et magnam praebet occasionem errandi in hac materia. Imprimis enim non satis distinguit inter haec duo, scilicet, habere facultatem liberam et habere expeditum liberum usum talis facultatis, cum tamen valde distincta sint; nam illud prius ad solam potentiam seu actum primum pertinet, hoc vero posterius ad actum secundum. Quamvis autem actus liber esse non possit absque facultate libera, quia actus secundus et vitalis essentialiter supponit primum, at vero facultas libera potest esse absque usu libertatis, non solum quando non operatur, sed etiam dum operatur impeditur ne illud dominium habeat in suum actum, quod ex natura sua habere posset. Consistit enim hoc dominium in potestate non agendi id quod quis agit, vel aliud agendi. Fieri autem potest ut agens alioqui ex se indifferens ita feratur vel determinetur ad agendum ab alio superiori agente ut respectu talis actionis seu modi agendi non habeat potestatem non agendi, et sic retinendo innatam facultatem liberam potest privari usu libertatis. Confirmatur, nam omnes theologi docent posse Deum inferre necessitatem voluntati nostrae; tunc autem non auferret facultatem liberam, quia haec non distinguitur a voluntate ipsa, sed impediret liberum usum eius et in necessarium commutaret. Sunt ergo illa duo distinguenda; potestque facere Deus ut facultas, ex se libera et manens libera in actu primo circa aliquod obiectum, non libere feratur in illud, sed ex necessaria aliqua motione quae usum libertatis impediat. In quo videntur convenire theologi, In II, dist. 15, idque supponit D. Thomas, I-II, q. 6, a. 4; et tenet Scot., In IV, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*.

9. Ex quo ulterius sequitur falsum esse quod illa sententia supponit: ad usum et actum liberum satis esse facultatem ex se

y el objeto indiferente de suyo, es decir, que por sí mismo no sea suficiente para imprimir necesidad a la facultad. Efectivamente, esta opinión supone que ninguna otra causa puede inferir necesidad a la voluntad si no es el objeto o mediante el objeto, lo cual es falso; porque también Dios puede imprimir necesidad a la voluntad, no como objeto, sino como agente de potencia infinita. Más aún: si la voluntad únicamente pudiese recibir necesidad del objeto, nunca podría apartarse de su modo connatural de obrar o moverse necesariamente, a no ser cuando ella misma, por su naturaleza y por su impulso intrínseco, es llevada de manera necesaria. Porque el objeto, en cuanto objeto, no mueve a la voluntad de modo preternatural, sino máximamente connatural e intrínseco, y por ello el objeto, en su orden, no mueve necesariamente a la potencia que, por lo demás, es libre, sino cuando ella misma no es libre con respecto a tal objeto; luego si la voluntad sólo puede ser movida necesariamente por medio del objeto, en realidad no es movida necesariamente acerca de aquello para lo cual era libre de suyo, de igual modo que en el cielo la voluntad es atraída necesariamente por Dios en cuanto objeto visto con claridad, porque ella misma no es libre, de suyo, con respecto a tal acto.

10. Así resulta que, de acuerdo con aquella opinión, Dios nunca puede mover necesariamente la voluntad a un acto para el cual ella es libre por sí misma; pues, o Dios propone un objeto que de suyo es suficiente para mover necesariamente a la voluntad, y entonces la voluntad no es realmente libre de suyo para tal acto, con lo cual no sufre ninguna necesidad extrínseca, o propone un objeto que, en su género, no puede mover necesariamente a la voluntad, y en virtud de ese objeto nunca se moverá necesariamente la voluntad, a no ser que Dios imprima necesidad por otra parte. Se dirá: puede proponerse un objeto de suyo insuficiente para mover necesariamente, pero de tal modo o bajo tal juicio que infiera necesidad a la voluntad. Respondo: en primer lugar, eso no puede ocurrir sin un juicio falso, a saber, juzgando que es el sumo bien o el bien necesario lo que no es tal, y Dios no puede infundir ese juicio. Además, aun admitiéndolo, la voluntad no se movería entonces como potencia libre de suyo, sino como potencia determinada a una sola cosa; pues, así como por

liberam et obiectum ex se indifferens seu quod per se non sufficiat ad inferendam necessitatem facultati. Nam haec sententia supponit nullam aliam causam posse inferre necessitatem voluntati nisi obiectum vel mediante obiecto, quod falsum est; nam etiam Deus potest inferre necessitatem voluntati, non ut obiectum, sed ut agens infinitae potentiae. Immo, si voluntas solum ab obiecto necessitatem pati posset, nunquam posset extrahi a suo connaturali operandi modo, aut necessario moveri, nisi quando ipsa ex natura sua et intrinseco impetu necessario fertur. Nam obiectum, ut obiectum, non movet voluntatem praeternaturali modo, sed maxime connaturali et intrinseco, et ideo obiectum in suo genere non movet necessario potentiam alioqui liberam, nisi quando ipsa respectu talis obiecti non est libera; ergo si voluntas solum potest necessitari medio obiecto, revera non necessitatur circa id ad quod de se erat libera, ut in patria voluntas necessitatur a Deo ut obiecto clare viso, quia ipsa de se respectu talis actus non est libera.

10. Atque ita fit ut iuxta illam sententiam Deus nunquam possit necessitare voluntatem ad actum ad quem ipsa ex se est libera; nam vel Deus proponit obiectum ex se sufficiens ad movendum necessario voluntatem, et tunc revera voluntas non est ex se libera ad talem actum, et ita nullam patitur extrinsecam necessitatem; vel proponit obiectum quod in suo genere non est potens necessario movere voluntatem, et ex vi talis obiecti nunquam voluntas necessario movebitur nisi aliunde Deus inferat necessitatem. Dices: potest proponi obiectum de se insufficiens ad necessario movendum, eo tamen modo vel sub tali iudicio ut necessitatem inferat voluntati. Respondeo, primum, id fieri non posse absque iudicio falso, nimirum, iudicando esse summum bonum vel bonum necessarium quod tale non est, quod iudicium Deus immittere non potest. Deinde, etiam illo posito, voluntas tunc non moveretur ut potentia ex se libera, sed ut potentia determinata ad unum, quia sicut natura sua fertur non tantum

su naturaleza tiende no sólo al verdadero bien, sino incluso al bien aparente, igualmente por su naturaleza tiene aptitud para ser movida necesariamente hacia el bien en apariencia necesario. Y de este modo nunca se salva el que la voluntad pueda ser movida necesariamente por Dios a un acto que realizaría libremente por sí misma. Pero esto es, en verdad, falso y contrario a la opinión común, y niega la omnipotencia de Dios. Porque, siendo El autor y dueño de la voluntad, puede moverla e impulsarla como quiera para que obre necesariamente, o impedirle en absoluto obrar. Se confirma, ya que el poder que la voluntad creada tiene para querer o no querer no goza de eficacia infinita, puesto que es proporcionado a la virtud finita de tal potencia; luego en ambas puede ser vencida y superada por un agente extrínseco de virtud infinita, como es Dios; consiguientemente, la voluntad creada puede ser movida de tal manera por Dios a querer un objeto que por lo demás sea de suyo indiferente, que la voluntad así movida quede totalmente impotente para resistir o para usar el poder que tiene de no querer tal objeto. Es más: que esto pertenece a la omnipotencia divina parece enseñarlo en alguna ocasión San Agustín, y no sin razón, puesto que aquel efecto o moción no implica contradicción alguna. Así, pues, en tal caso, aunque la voluntad sea libre de suyo y no sea movida necesariamente por el objeto, no obstante, el uso mismo y el acto no es libre para la voluntad, ya que un agente superior no le permite hacer uso de su facultad libre; ni ella puede tener potestad, con respecto al agente superior, para resistirle cuando emplea su potestad absoluta.

11. Por tanto, para el acto o uso libre de la voluntad no es suficiente una facultad de suyo libre junto con la indiferencia del objeto o del juicio, a no ser que, al propio tiempo, una causa superior no infiera ninguna fuerza o eficacia preternatural, sino que deje a la voluntad obrar según su modo connatural, como afirman también los Padres de la Iglesia que voy a citar en seguida. En consecuencia, no es sólido el fundamento de aquella opinión. Por lo cual falta ahora examinar si, sentada la hipótesis de que Dios obrase por necesidad natural y el hombre tuviese una facultad libre de suyo, no obstante

in verum bonum, sed etiam in bonum apparens, ita natura sua nata est necessario ferri in bonum apparens necessarium. Atque ita nunquam salvatur quod voluntas possit necessitari a Deo ad actum quem ex se libere eliceret. Quod sane falsum est et contra communem sententiam, derogatque omnipotentiae Dei. Nam, cum ipse sit voluntatis auctor et dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere ac impellere ut necessario agat, vel impedire ut omnino non agat. Et confirmatur, nam potestas quam voluntas creata habet ad volendum vel nolendum non est infinitae efficaciae, cum sit commensurata finitae virtuti talis potentiae; ergo in utraque potest vinci et superari ab extrinseco agente infinitae virtutis, ut est Deus; potest ergo a Deo ita moveri creata voluntas ad volendum obiectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum vel utendum potestate quam habet ad nolendum tale obiectum. Immo hoc pertinere ad divinam omnipotentiam aliquando docere videtur Augustinus [1], et non immerito, cum in illo effectu vel motione nulla involvatur repugnantia. Tunc igitur, quamvis voluntas ex se libera sit et ab obiecto non moveatur ex necessitate, nihilominus usus ipse et actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur a superiori agente uti sua libera facultate; neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua absoluta potestate utenti.

11. Igitur ad actum seu usum liberum voluntatis non satis est facultas ex se libera cum indifferentia obiecti seu iudicii, nisi etiam superior causa nullam vim seu praeternaturalem efficaciam inferat, sed voluntatem ipsam sinat suo connaturali modo operari, ut Patres etiam Ecclesiae loquuntur, quos statim indicabo. Non est ergo solidum illius sententiae fundamentum. Quapropter videndum nunc superest an, posita illa hypothesi quod Deus ageret ex neces-

[1] In Enchir.

es legítima la consecuencia de que en tal caso no habría en la voluntad creada ningún uso o acto libre.

12. *Si Dios obrase por necesidad natural, no se daría en las causas ningún ejercicio de la libertad.*— En este sentido, parece que debe decirse que, dada aquella hipótesis, no queda ningún uso de la libertad en el agente creado. Y también en este sentido dice con verdad Escoto que erraron los filósofos que sostuvieron que Dios obra por necesidad natural y admitieron efectos libres y contingentes procedentes de las causas segundas. Mas la razón de Escoto no tiene validez en este sentido, ni me resulta aceptable, como diré más adelante. Consiguientemente, la razón propia debe tomarse de lo dicho poco antes, ya que Dios puede mover la voluntad, por su potencia infinita, de tal manera que le imprima necesidad, según se ha demostrado, y lo mismo podría ocurrir también si obrase por necesidad natural, ya que no se afirma que en tal caso tenga menor potencia, sino sólo menor indiferencia o libertad; mas si Dios obrase por necesidad natural, al actuar sobre la voluntad creada obraría con toda la eficacia que pudiese; luego siempre obraría imprimiéndole necesidad y, de esta manera, nunca habría uso de la libertad en el agente creado. La menor es evidente, porque es condición del agente natural el obrar todo cuanto puede, ya que no tiene facultad de moderar su acción, es decir, de aplicarla más o menos, puesto que eso únicamente se lleva a cabo mediante una potencia libre.

13. *Se responde a una objeción.*— Pero quizá dirían los filósofos que Dios, al obrar por necesidad natural, no siempre obra todo lo que absolutamente puede, sino cuanto exige la naturaleza de las causas segundas, por las que es determinado a obrar más o menos y de este o de aquel modo. Ahora bien, en primer lugar, sólo hablamos en la hipótesis de que la potencia divina tenga absoluta necesidad en su obrar. En segundo término, añadimos que, cualquiera que sea la razón por la que se afirme que Dios obra por necesidad natural y no por libertad, no puede tener una determinación de su acción en virtud de la capacidad natural de la causa segunda; porque la potencia de Dios no se refiere adecuadamente a aquella capacidad, sino a una mayor; luego no puede ser determinado por ella. Pues ¿por qué habría de ser limitado por ella de tal

sitate naturae, et quod in homine esset facultas ex se libera, nihilominus recte sequatur nullum fore tunc in voluntate creata usum seu actum liberum.

12. *Si Deus ageret ex necessitate naturae, nullum in causis esset libertatis exercitium.*— Et in hoc sensu dicendum videtur, data illa hypothesi, nullum relinqui usum libertatis in agente creato. Atque in hoc etiam sensu vere dicitur ab Scoto errasse philosophos ponentes Deum agere ex necessitate naturae et admittentes effectus liberos et contingentes a causis secundis. Ratio vero Scoti nec procedit in hoc sensu nec mihi probatur, ut infra dicam. Propria ergo ratio sumenda est ex paulo antea dictis, quia Deus potest per infinitam suam potentiam ita movere voluntatem ut necessitatem illi inferat, ut probatum est, idemque posset etiam si ex necessitate naturae ageret, quia tunc non ponitur esse minoris potentiae, sed solum minoris indifferentiae seu libertatis; sed si Deus ageret ex necessitate naturae, dum in voluntatem ageret creatam, ageret quanta efficacia posset; ergo semper ageret necessitatem illi inferendo, atque ita nunquam esset in agente creato libertatis usus. Minor patet, quia haec est conditio naturalis agentis ut agat quantum potest, quia non habet facultatem temperandi suam actionem, seu magis vel minus illam applicandi, quia hoc non fit nisi per potentiam liberam.

13. *Obiectioni satisfit.*— Sed dicerent fortasse philosophi Deum, agendo ex necessitate naturae, non semper agere quantum absolute posset, sed quantum natura causarum secundarum exigit, a quibus determinatur ut magis vel minus et ut hoc vel illo modo agat. Sed imprimis nos non loquimur nisi ex hypothesi, quod divina potentia habeat absolutam necessitatem in agendo. Deinde addimus quacumque ratione dicatur Deus agere ex necessitate naturae et non ex libertate, non posse determinationem actionis suae habere ex capacitate naturali causae secundae; nam potentia Dei non respicit adaequate illam capacitatem, sed ampliorem; ergo non potest ab illa determinari. Cur enim ab ea ita limitaretur ut nunquam posset plus agere,

modo que nunca pudiese hacer más, siendo así que tiene una potencia mayor? Reconozco que de aquella hipótesis y de la infinitud de la potencia divina se siguen muchos imposibles; a pesar de todo, sentada dicha hipótesis, sólo se sigue por referencia extrínseca que Dios, por su potencia, siempre mueve la voluntad creada de tal modo que le infiere necesidad. Y por eso los Santos Padres atribuyen a la sabiduría divina y a la providencia libre el que, al obrar y mover la voluntad creada, se acomoda a ella de tal modo que no le imprime necesidad, sino que la deja moverse a su manera. Así puede verse en San Agustín, *De Praedestinatione et gratia*, c. 15; Próspero, *Ad obiect. Gallor.*, c. 1 y 11; Cirilo, lib. IV *In Ioan.*, c. 7; Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 30.

14. Y contra esta solución de la cuestión en el sentido indicado no tiene validez el fundamento de la segunda opinión; porque para la libertad del acto o la contingencia del efecto no es suficiente que la causa segunda sea en sí misma libre o contingente, sino que se precisa que se le deje ejercer su acción en cuanto es tal, ya que de lo contrario sólo es libre materialmente (por así decirlo), pero no obra como libre; ahora bien, la acción no recibe su razón y denominación de la causa considerada materialmente, sino en cuanto influye en acto. Pero aquella razón no demuestra que la necesidad de Dios en su obrar no impida el libre uso de la facultad creada. Tampoco contradice a esto Santo Tomás, allí citado, en este sentido o en el anterior, ya que no trata de la absoluta necesidad de Dios en su obrar, sino de la necesidad de inmutabilidad, que no excluye la absoluta libertad, como explicaremos después en la disputación sobre Dios.

Tercer sentido de la cuestión y su resolución

15. *Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres este concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres.*— El tercer sentido de la cuestión es: si Dios obrase por necesidad natural, y no hiciese más ni prestase a la libre voluntad creada otro concurso o moción fuera del que ahora le con-

cum maiorem habeat potentiam? Fateor quidem ex illa hypothesi, et ex infinitate potentiae Dei, sequi multa impossibilia; nihilominus tamen, illa posita, per locum extrinsecum[1] sequitur Deum per potentiam suam semper ita movere voluntatem creatam ut ei necessitatem inferat. Ideoque Sancti Patres divinae sapientiae et liberae providentiae tribuunt ut in agendo et movendo voluntatem creatam ita sese accommodet ut ei vim non inferat, sed eam suo modo se movere sinat. Ut videre licet apud Augustinum, de Praedestinatione et gratia, c. 15; Prosperum, ad Obiect. Gallor., c. 1 et 11; Cyrillum, lib. IV in Ioann., c. 7; Damascen., lib. II de Fide, c. 30.

14. Neque contra hanc decisionem quaestionis in hoc sensu procedit fundamentum secundae sententiae; quia ad libertatem actus vel contingentiam effectus non satis est quod causa secunda sit secundum se libera seu contingens, sed oportet ut quatenus talis est suam actionem exercere sinatur, quia alias solum materialiter (ut ita dicam) est libera, non vero agit ut libera; actio autem non sumit suam rationem et denominationem a causa materialiter sumpta, sed prout actu influente. Illa autem ratio non probat necessitatem Dei in agendo non impedire liberum usum facultatis creatae. Neque etiam D. Thomas, ibi citatus, et in hoc vel in priori sensu contradicit, quia non agit de absoluta Dei necessitate in agendo, sed de necessitate immutabilitatis, quae non excludit absolutam libertatem, ut infra declarabimus in disputatione de Deo.

Tertius quaestionis sensus eiusque resolutio

15. *Si hunc quem nunc praebet Deus concursum causis liberis necessario daret, ipsae liberae manerent.*— Tertius quaestionis sensus est, si Deus ageret ex necessitate naturae, et non plus ageret neque alium concursum aut motionem praeberet volun-

[1] Algunas ediciones sustituyen el vocablo *extrinsecum* por *intrinsecum*. No es preciso advertir la profunda modificación que semejante cambio introduce en el sentido de la frase. (N. de los EE.)

cede, ¿eliminaría en ese caso la contingencia de la acción e impediría el uso de la libertad? Este sentido es profundamente diverso de los anteriores y se sigue de varias suposiciones, como consta de manera suficiente. Por eso, en la afirmación inmediatamente anterior hemos dicho que, de la necesidad de la acción de Dios, habría de seguirse un impedimento del uso de la libertad, ya que la moción de Dios sería mayor de lo que ahora es, concurriendo Dios libremente; mas al presente nos preguntamos si, suponiendo que la moción no es mayor ni diversa en magnitud (por así decirlo), sino sólo en el modo de conferirla —a saber, porque la misma que se da ahora libremente, en aquel caso se concedería por necesidad natural—, se seguiría de esto precisamente que quedase impedido el uso de la libertad y eliminada la contingencia de las cosas. En este sentido parecen tener validez la opinión y la razón de Escoto.

16. Ahora bien, estimo que debe afirmarse que, aun cuando la causa primera obrase por necesidad natural de aquel modo, no impediría el uso de la libertad ni eliminaría toda la contingencia de los efectos de las causas segundas. Y a este respecto apruebo la segunda opinión antes aducida, porque, aunque concurran varias causas a un solo acto, para que éste sea libre basta con que lo sea la causa próxima y con que no sea apartada de su natural modo de obrar por la cooperación de otra causa; pero en el caso indicado sucedería así; luego. La mayor se demuestra suficientemente con el fundamento de la segunda opinión; pues, aunque concurran varias causas y todas ellas, excepto una, obren necesariamente en cuanto de ellas depende, si una puede no realizar el acto en virtud de su sola libertad, eso basta para que el efecto sea libre o contingente; porque absolutamente puede no existir, y el modo necesario de obrar de las demás causas no impide el uso de esta potestad por parte de la otra causa, según se supone por la hipótesis señalada. Se explica fácilmente probando la menor, ya que Dios, en tal caso, no movería la voluntad creada más fuerte o vehementemente que ahora; pero ahora la moción de Dios no aparta a la voluntad creada de su modo connatural de obrar; luego tampoco entonces la inmutaría; porque el hecho de que esa moción o concurso se dé, por parte

tati liberae creatae quam modo praebet, an tunc tolleret contingentiam actionis et impediret usum libertatis. Qui sensus est valde diversus a praecedentibus, et ex pluribus suppositionibus procedit, ut satis constat. Unde in proxima assertione praecedenti diximus ex necessitate actionis Dei fore impedimentum[1] usus libertatis, quia motio Dei esset maior quam nunc sit, Deo libere concurrente; nunc autem inquirimus, si supponamus motionem non esse maiorem neque diversam in magnitudine (ut sic dicam), sed solum in modo dandi illam, quia nimirum eadem quae nunc libere datur, tunc ex necessitate naturae daretur, et an ex hoc praecise sequatur impediri usum libertatis et tolli contingentiam rerum. Et in hoc sensu videtur procedere sententia et ratio Scoti.

16. Dicendum vero censeo, etiam si prima causa ageret ex necessitate naturae illo modo, non impedituram usum libertatis neque ablaturam omnem contingentiam effectuum causarum secundarum. Et quoad hoc approbo secundam sententiam supra adductam, quia, licet plures causae concurrant ad unum actum, ut ille sit liber satis est quod causa proxima libera sit et quod per cooperationem alterius causae non extrahatur a suo naturali operandi modo; ita vero contingeret in eo casu; ergo. Maior sufficienter probatur fundamento secundae sententiae; nam, licet plures causae concurrant, et omnes praeter unam, quantum est ex se, necessario operentur, si una potest ex sola sua libertate non elicere actum, id satis est ut effectus sit liber seu contingens; quia simpliciter potest non esse, neque necessarius modus agendi caeterarum causarum impedit usum huius potestatis in altera causa, ut supponitur ex dicta hypothesi. Et declaratur facile probando minorem, quia Deus in eo casu non moveret fortius aut vehementius voluntatem creatam quam nunc movet; sed nunc motio Dei non extrahit voluntatem a suo connaturali operandi modo; ergo neque tunc immutaret; nam, quod illa mo-

[1] En otras ediciones: *fore impediendum usum libertatis*. (N. de los EE.)

de Dios, libre o necesariamente nada importa para el efecto que produce *ad extra*, si dicho concurso o moción no es mayor en sí mismo.

17. De aquí argumento, en segundo lugar, que de lo contrario se seguiría que el acto de nuestra voluntad ahora no es libre sino porque Dios concurre libremente a él; pero el consiguiente es falso, no sólo porque, formal e inmediatamente, yo no tengo dominio sobre mi acto por razón de la libertad divina, sino por razón de mi libertad, sino también porque, de no ser así, la apetición del caballo o la del león sería libre por el hecho de que Dios concurre libremente a ella; consiguientemente, es acto libre con respecto a una causa aquel que es realizado por ésta de tal manera que ella tenga poder y facultad de no realizarlo, sin que obsten otras causas concurrentes al mismo acto, ya concurran, en cuanto de ellas depende, naturalmente, ya concurran libremente; mas la voluntad creada se comportaría así en el caso citado, como queda demostrado; luego.

18. En tercer lugar, puede probarse lo mismo no sólo dando cumplida respuesta al fundamento de Escoto, sino también retorciéndolo; pues, si tuviese algún valor, demostraría que también ahora se elimina la contingencia de los efectos y el uso de la libertad en todo acto de la causa segunda, en cuanto procede de ella, y que no hay nada libre a no ser por relación a la libertad de la causa primera. Ahora bien, el consiguiente es contrario no sólo a la razón natural, sino también a la fe, pues de no ser así no se nos podrían imputar los actos libres. Se demuestra la consecuencia porque tampoco ahora la causa segunda obra si no es movida por la primera o si no concurre la primera, y ahora la causa primera influye o mueve asimismo con prioridad natural, con igual prioridad que movería si obrase por necesidad natural. Además, esta moción de Dios es ahora igualmente eficaz, según se supone, y puede demostrarse incluso con el mismo argumento de Escoto, ya que no es compatible que Dios mueva y que la criatura no se mueva; por consiguiente, puesta la moción de Dios, la voluntad creada se mueve necesariamente; luego si tal moción, que

tio vel concursus ex parte Dei libere aut necessario detur, nihil refert ad effectum quem ad extra producit, si ipse concursus vel motio in se non est maior.

17. Unde argumentor secundo, quia alias sequeretur actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum [1] nisi quia Deus ad illum libere concurrit; consequens autem est falsum, tum quia formaliter et immediate ego non habeo dominium in meum actum ob libertatem Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrit; est ergo actus liber respectu alicuius causae qui ita fit ab illa ut sit in ea potentia et facultas ad non efficiendum illum, non obstantibus aliis causis ad eumdem actum concurrentibus, sive illae quantum est ex se naturaliter sive libere concurrant; ita vero se gereret voluntas creata in praedicto casu, ut ostensum est; ergo.

18. Tertio probari idem potest non solum satisfaciendo fundamento Scoti, sed etiam retorquendo illud; nam, si esset alicuius momenti probaret etiam nunc tolli contingentiam effectuum et usum libertatis ab omni actu causae secundae, quatenus ab illa est, nihilque esse liberum nisi per respectum ad libertatem primae causae. Consequens autem non solum est contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, quia alias non possent actus liberi nobis imputari. Sequela vero probatur, quia etiam nunc causa secunda non agit nisi mota a prima seu concurrente prima, et nunc etiam causa prima prius natura influit seu movet, eadem prioritate qua moveret si ex necessitate naturae ageret. Est etiam haec motio Dei nunc aeque efficax, ut supponitur, et probari etiam potest ipso argumento Scoti, quia non stat Deum movere et creaturam non moveri; ergo, posita Dei motione, necessario movetur voluntas creata; ergo si

[1] Este párrafo ofrece diversas redacciones en varias de las ediciones que hemos consultado. Por ejemplo, la de B. Colosino: *Actum voluntatis nostrae nunc esse nobis liberum, quia Deus ad illum libere concurrit...*; la Balleoniana: *Actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum, quia Deus ad illum libere concurrit.* (N. de los EE.)

Dios da por necesidad natural, quitase la libertad al acto de la voluntad humana, también ahora la quita, ya que precede por igual. O ciertamente, si ahora no la quita —porque, aun cuando preceda bajo alguna razón, sin embargo, en absoluto se confiere con dependencia de la misma voluntad creada, como explicaremos luego—, por la misma razón no la quitaría en el caso indicado, ya que, si bien se daría necesariamente por parte de Dios, a pesar de eso se daría también con dependencia del libre albedrío creado.

19. Y no resulta satisfactoria la respuesta de Escoto, que si Dios obrase por necesidad natural, su moción sería absolutamente necesaria, y así eliminaría toda la contingencia del efecto, pero ahora es libre y por eso no la elimina. Esto —repito— no satisface, ya porque explica, a lo sumo, que actualmente se salva la contingencia o la libertad del efecto con respecto a la voluntad divina, mas no con respecto a las causas segundas, ya también porque si entiende que, dada aquella hipótesis, la moción de Dios sería absolutamente necesaria, es decir, que habría de realizarse necesariamente, supone una cosa falsa; efectivamente, sólo sería necesaria en lo que dependiera de Dios; mas, como al mismo tiempo dependería de la voluntad creada y no podría realizarse sin ella, por esto no sería absolutamente necesaria. Así, pues, en tal caso se diría que Dios obraba por necesidad natural por el hecho de que estaría determinado, por su intrínseca naturaleza y por sí mismo, a concurrir con la voluntad; sin embargo, como ese concurso no se pone en la realidad si no coopera a la vez la voluntad misma, por eso no se realizaría con absoluta necesidad, sino de acuerdo con la exigencia de la cooperación de la voluntad libre.

20. Se infiere de aquí una regla general que confirma la opinión propuesta, a saber: en nada se opone a la libertad o contingencia del acto o efecto el hecho de que alguna causa concurra a él por necesidad natural, con tal de que alguna obre con indiferencia, respecto de la cual el efecto se denomine libre. La razón de esto se ha declarado suficientemente al explicar el fundamento de la segunda sentencia, pero puede ilustrarse más con algunos ejemplos. Uno es —según una opinión probable— que el conocimiento o el objeto conocido concurre eficientemente al acto de la voluntad; porque ese concurso, en cuanto

talis motio, data a Deo ex necessitate naturae, tolleret libertatem in actu voluntatis humanae, etiam nunc tollit, quia aeque antecedit. Vel certe si nunc non tollit, quia licet aliqua ratione antecedat, tamen absolute datur dependenter ab ipsa voluntate creata, ut mox explicabimus, eadem ratione in praedicto casu non tolleret, quia, licet daretur necessario ex parte Dei, nihilominus daretur etiam dependenter a libero arbitrio creato.

19. Nec satisfacit responsio Scoti, scilicet, quod si Deus ageret ex necessitate naturae, motio eius esset simpliciter necessaria, et ita tolleret omnem contingentiam effectus; nunc autem est libera, et ideo non tollit illam. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia ad summum declarat salvari nunc contingentiam vel libertatem effectus respectu divinae voluntatis, non vero respectu causarum secundarum; tum etiam quia si intelligat, data illa hypothesi, motionem Dei fore absolute necessariam, id est, necessario ponendam in re, falsum sumit; solum enim esset necessaria quantum esset ex parte Dei; quia tamen simul penderet a voluntate creata nec posset in re poni sine illa, ideo non esset absolute necessaria. Itaque diceretur tunc Deus agere ex necessitate naturae, quia esset ab intrinseca natura et ex se determinatus ad concurrendum cum voluntate; tamen quia ille concursus non ponitur in re nisi cooperante simul ipsa voluntate, ideo non poneretur in re cum absoluta necessitate, sed iuxta exigentiam cooperationis liberae voluntatis.

20. Atque hinc colligitur generalis regula quae sententiam propositam confirmat, scilicet, nihil obstare libertati vel contingentiae actus seu effectus quod aliqua causa naturali necessitate ad illum concurrat, dummodo aliqua cum indifferentia efficiat, respectu cuius effectus denominetur liber. Ratio huius satis declarata est explicando fundamentum secundae sententiae, amplius vero illustrari potest nonnullis exemplis. Unum est, iuxta probabilem sententiam, quod cognitio seu obiectum cognitum concurrit effective ad actum voluntatis; nam ille concursus, ut est a cogni-

procede del conocimiento, es natural y sin libertad, y sin embargo el acto es simplemente libre por la indiferencia de la voluntad. Por eso, aunque el conocimiento, en lo que de él depende, influya por necesidad natural, no obstante, porque su influjo actual no adquiere realidad sin el actual influjo de la voluntad, en consecuencia no es absolutamente necesario. Algo semejante cabe decir del influjo del hábito que concurre con la potencia libre: porque el hábito no tiene, de suyo, indiferencia o propia libertad, sino que obra por necesidad natural cuando obra su potencia. El otro ejemplo es de los efectos de los agentes naturales, en cuanto proceden de éstos y de Dios; porque esa acción, si bien procede del agente próximo por necesidad natural, es libre con respecto a la causa primera, puesto que —según la doctrina cierta— Dios presta libremente su concurso. Por ello, atendiendo el poder de Dios, dicha acción puede en absoluto existir o no existir, aunque tal poder no se dé en el agente próximo. Sin embargo, de hecho esa acción se denomina simplemente natural, ya porque, así como recibe del agente próximo su determinación y especificación, igualmente recibe estas denominaciones, ya también porque, en virtud de cierta ley general y de una voluntad definida, Dios concurre ya a estas acciones de acuerdo con la exigencia de la naturaleza o causa segunda. En este sentido debe entenderse lo que suele decirse de que el influjo de la causa primera es modificado en la segunda o por la segunda. Así, pues, dada la hipótesis en que nos movemos, la acción sería libre por referencia a la causa segunda, aunque la primera prestase su concurso por necesidad natural.

21. *Si una misma acción puede ser libre para uno y necesaria para otro.*— Por eso, lo que Escoto supone arriba —que una misma acción no puede ser necesaria con respecto a una causa y libre con respecto a otra, porque lo necesario y lo contingente se oponen contradictoriamente— o no es cierto o, en el sentido en que puede serlo, no hace al caso. Pues se ha demostrado que dos causas pueden influir en un mismo acto, una libremente y otra por impulso natural de su naturaleza; por tanto, en este sentido no es contradictorio que un mismo efecto sea contingente y necesario con respecto a causas diversas; pues, por la misma razón, no hay contradicción, ya que los contradictorios de-

tione, naturalis est et sine libertate, et nihilominus actus est simpliciter liber propter indifferentiam voluntatis. Unde licet cognitio, quantum est ex se, ex necessitate naturae influat, tamen, quia eius influxus actualis in re non ponitur sine actuali influxu voluntatis, ideo absolute non est necessarius. Simile quid dici potest de influxu habitus concurrentis cum potentia libera; habitus enim ex se non habet indifferentiam aut propriam libertatem, sed ex necessitate naturae operatur operante sua potentia. Aliud exemplum est de effectibus agentium naturalium, prout sunt ab ipsis et a Deo; illa enim actio, quamvis a proximo agente sit ex necessitate naturae, respectu primae causae est libera, quia iuxta veram doctrinam Deus libere praebet concursum suum. Unde ex potestate Dei absolute potest illa actio esse et non esse, quamvis haec potestas non sit in proximo agente. De facto tamen illa actio denominatur simpliciter naturalis, tum quia sicut ab agente proximo accipit suam determinationem et specificationem, ita et has denominationes; tum etiam quia ex generali quadam lege et definita voluntate, iam Deus concurrit ad has actiones iuxta exigentiam naturae seu causae secundae. Quo sensu accipiendum est quod dici solet, influxum causae primae modificari in secunda vel ex secunda. Sic igitur, data hypothesi in qua versamur, actio esset libera ex habitudine ad causam secundam, quamvis prima ex necessitate naturae praeberet concursum suum.

21. *Una et eadem actio an possit alteri esse libera, alteri vero necessaria.*— Quocirca, quod Scotus supra sumit, non posse eamdem actionem esse necessariam respectu unius causae et liberam respectu alterius, quia necessarium et contingens contradictorie opponuntur, vel non est verum vel in quo sensu verum esse potest non est ad rem. Quod enim duae causae possint in eumdem actum influere, altera libere et altera ex naturali impetu naturae, demonstratum est; in hoc ergo sensu non repugnat eumdem effectum esse contingentem et necessarium respectu diversorum; nam ob eamdem causam non est contradictio, cum

ben tomarse con referencia a lo mismo. En cambio, si «necesario» se entiende no sólo relativamente, sino absolutamente como aquello que simplemente no puede no ser, en tal sentido es verdad que resulta contradictorio que un efecto sea necesario y tenga contingencia por parte de alguna causa; ahora bien, en este sentido no es cierto que sea necesario aquel efecto al cual concurre alguna causa que obra necesariamente, pues basta con que, relativamente y en lo que depende de la virtud de esa causa, se haga de manera necesaria, con lo cual es compatible el que, por otra razón o con referencia a otra causa, pueda tener contingencia o libertad.

SECCION IV

POSIBILIDAD DE ARMONIZAR LA LIBERTAD O CONTINGENCIA DE ACCIÓN DE LA CAUSA SEGUNDA, SIN QUE OBSTE EL CONCURSO DE LA PRIMERA; Y, CONSIGUIENTEMENTE, EN QUÉ SENTIDO ES VERDAD QUE CAUSA LIBRE ES AQUELLA QUE, PUESTAS TODAS LAS CONDICIONES EXIGIDAS PARA LA OPERACIÓN, PUEDE OBRAR O ABSTENERSE DE HACERLO

1. Se apunta a esta dificultad en el segundo argumento consignado al principio de la sección 2, y la toca también Escoto en el argumento de que la causa segunda o la voluntad creada no puede obrar nada si no es movida por la primera; pero cuando es movida por Dios, ella se mueve necesariamente; luego su movimiento, con respecto a ella misma, nunca es libre y contingente. La mayor es, en sus términos, de Santo Tomás, I, q. 105, a. 1, ad 3, y a. 4 y 5; y se demostrará más adelante, al tratar de la dependencia de las causas segundas con respecto a la primera. La menor es del mismo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, donde dice: *Es imposible que Dios mueva a la voluntad y que la voluntad no se mueva.* Y puede defenderse fácilmente, no sólo por la eficacia y perfección de la moción divina, sino también por la mutua relación entre el mover y el ser movido. Se propone de otro modo la misma dificultad: causa libre es aquella que, puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar; pero uno de los requisitos para que la causa segunda obre es la moción de Dios, puesta la cual no puede obrar y no obrar, sino que

contradictoria sumi debeant respectu eiusdem. Si autem necessarium sumatur non tantum respective, sed absolute pro eo quod simpliciter non potest non esse, sic verum est repugnare effectum esse necessarium et habere contingentiam ab aliqua causa; tamen in hoc sensu non est verum esse necessarium illum effectum ad quem concurrit aliqua causa necessario agens, quia satis est quod respective et quantum ex vi illius causae necessario fiat, cum quo stat ut ex alio capite, seu respectu alterius, habere possit contingentiam seu libertatem.

SECTIO IV

QUOMODO STET LIBERTAS VEL CONTINGENTIA IN ACTIONE CAUSAE SECUNDAE, NON OBSTANTE CONCURSU PRIMAE, ET CONSEQUENTER QUO SENSU VERUM SIT CAUSAM LIBERAM ESSE QUAE, POSITIS OMNIBUS REQUISITIS AD AGENDUM, POTEST AGERE ET NON AGERE

1. Haec difficultas petitur in secundo argumento posito in principio sectionis secundae, illamque etiam attingit Scotus illo argumento quod causa secunda seu voluntas creata non potest quidquam agere nisi mota a prima; sed cum movetur a Deo, necessario ipsa se movet; ergo motus illius respectu eiusdem nunquam est liber et contingens. Maior in terminis est D. Thomae, I, q. 105, a. 1, ad 3, et a. 4 et 5, et probabitur infra, dum agemus de dependentia secundarum causarum a prima. Minor autem est eiusdem D. Thomae, I-II, q. 10, a 4, ad 3, ubi dicit: *Impossibile est Deum movere voluntatem et voluntatem non moveri.* Et facile suaderi potest, tum ex efficacia et perfectione divinae motionis, tum ex mutua relatione inter movere et moveri. Alio modo proponitur eadem difficultas; nam causa libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed unum ex requisitis ut causa secunda agat est motio Dei, qua posita non potest agere et non agere, sed necessario

obra necesariamente, de igual manera que, no puesta aquélla, necesariamente no obra; luego esa definición repugna a toda causa segunda y, en este sentido, no hay ninguna contingencia o libertad con respecto a ella, sino sólo con respecto a la primera.

Se expone la primera formulación

2. Esta dificultad es una de las principales de la presente materia, y ofrece ocasión de explicar más ampliamente qué es la causa libre o qué condiciones requiere y, al mismo tiempo, exponer la definición comúnmente admitida de causa libre. Pues bien, los autores —arriba citados— que ponen toda la razón de la libertad en la indiferencia objetiva (por así decirlo), resolverán fácilmente la presente dificultad diciendo que es potencia libre aquella que, puestos todos los requisitos por parte de ella, todavía permanece indiferente o no determinada a una sola cosa en virtud del objeto, y por ello en nada obsta al uso de la libertad el hecho de que, puesta la moción de la causa primera, la voluntad ya quede determinada a una sola cosa, de suerte que no pueda no realizar el acto para el que es movida. En este sentido, para resolver la primera dificultad se aplica la conocida distinción entre necesidad en sentido compuesto y en sentido dividido; pues, el que la voluntad movida por Dios obre necesariamente, sólo es necesidad en sentido compuesto, por lo cual no es incompatible con la libertad del acto necesario de esa manera. A la segunda dificultad responderán restringiendo la mayor y la definición común de facultad libre entendida como aquella que puede obrar y no obrar, puestos todos los requisitos, concretamente por parte del entendimiento y de la misma voluntad, pero no por parte de Dios. Antes que estos autores modernos indicó esa modificación Almain, en sus *Moralibus;* y, si bien no la aprueba, tampoco la impugna suficientemente.

3. Por eso los teólogos modernos antes citados han elaborado otra definición de acto libre: es el movimiento de la voluntad realizado en virtud de un juicio de la razón tal que por sí mismo, o por el objeto que propone, no baste para determinar la voluntad a una sola cosa. La confirman, en primer lugar,

agit, sicut illa non posita, necessario non agit; ergo repugnat illa definitio omni causae secundae, atque ita respectu illius nulla est contingentia vel libertas, sed tantum respectu primae.

Prior dicendi modus proponitur

2. Haec difficultas est una ex praecipuis huius materiae, et occasionem praebet amplius declarandi quid sit causa libera, seu quas conditiones requirat, ubi simul exponetur communis ac recepta definitio causae liberae. Auctores ergo quos supra retuli, ponentes totam rationem libertatis in indifferentia obiectiva (ut sic dicam), facile expedient praesentem difficultatem dicentes liberam potentiam esse illam quae, positis omnibus requisitis ex parte ipsius, adhuc manet indifferens seu non determinata ad unum ex vi obiecti, et ideo nihil obstare usui libertatis quod, posita motione primae causae, iam voluntas manet ad unum determinata, ita ut non possit non exercere actum ad quem movetur. Atque in hoc sensu ad solvendam priorem difficultatem applicatur communis illa distinctio de necessitate in sensu composito et in sensu diviso; nam, quod voluntas mota a Deo necessario operetur, solum est necessitas in sensu composito, et ideo non repugnat libertati actus sic necessarii. Ad posteriorem autem difficultatem respondebunt limitando maiorem et communem definitionem liberae facultatis, quod, scilicet, sit illa quae potest agere et non agere, positis omnibus requisitis, nimirum, ex parte intellectus et ipsius voluntatis, non vero ex parte Dei. Quam modificationem ante hos modernos auctores indicaverat Almainus in suis Moralibus, quam tamen non approbat, licet non satis eam impugnet.

3. Unde praedicti novi theologi aliam commentati sunt definitionem actus liberi, scilicet, esse motum voluntatis factum ex tali iudicio rationis quod per se, vel per obiectum quod proponit, sufficiens non sit ad determinandam voluntatem ad unum. Quam confirmant primo quia tota libertas

porque toda la libertad de la voluntad nace del juicio de la razón; luego el acto libre se define de manera excelente y suficiente por el orden a tal juicio o, lo que es igual, por el orden a todos los requisitos por parte del intelecto y de la voluntad. En segundo término, porque para la libertad basta la indiferencia del objeto y no se requiere la indiferencia de la potencia, como resulta claro en la voluntad divina, que de suyo siempre está determinada a una sola cosa; no obstante, siéndole indiferentes los objetos creados, esto basta para que los quiera libremente; luego también bastará lo mismo para el acto libre de la voluntad.

Refutación de la opinión indicada

4. Toda esta doctrina arranca de un fundamento falso, según he demostrado en la sección inmediatamente anterior; y parece que la ocasión de error estuvo en no haber establecido la suficiente distinción entre la raíz de la libertad y la libertad formal de la potencia y del acto. En efecto, la indiferencia del juicio es raíz de la libertad —como quedó señalado arriba y opinan comúnmente los teólogos—, pero no es la misma libertad formal, ya que el juicio no es libre en sí ni procede próximamente de una potencia formalmente libre, como diré después, sino que se dice indiferente objetivamente o por parte del objeto, pues propone un objeto de tal modo indiferente que no arrastra por necesidad a la voluntad. Y de aquí resulta que el juicio indiferente indica suficientemente, en una naturaleza tal que puede juzgar así, alguna facultad formalmente libre y, en consecuencia, también un uso o acto libre, si a dicha facultad se le deja obrar del modo que le es propio y no se le impone ninguna fuerza extrínseca por la que sea obligada o, hablando con mayor propiedad, movida necesariamente a tender a un objeto que, por lo demás, sea indiferente de suyo. Pues que esto es posible lo hemos demostrado arriba, y de ello hemos inferido legítimamente que, en absoluto y sin la restricción indicada, para el uso libre no basta el juicio indiferente y la facultad libre por sí misma.

5. *Primera inferencia.*— De ahí colegimos, además, que no es correcto restringir la descripción común de facultad libre: *Aquella que, puestos todos*

voluntatis oritur ex iudicio rationis; ergo optime et sufficienter definitur actus liber per ordinem ad tale iudicium seu, quod idem est, per ordinem ad omnia requisita ex parte intellectus et voluntatis. Secundo, quia ad libertatem sufficit indifferentia obiecti et non requiritur indifferentia potentiae, ut patet in voluntate divina, quae de se semper est determinata ad unum; tamen, quia obiecta creata sunt illi indifferentia, id satis est ut libere ea velit; idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis.

Refutatur dicta sententia

4. Tota haec doctrina procedit ex falso fundamento, ut in proxima sectione praecedenti probavi; et occasio errandi fuisse videtur quia non distinguitur satis inter radicem libertatis et formalem libertatem potentiae et actus. Indifferentia enim iudicii est radix libertatis, ut supra tactum est et est communis theologorum sententia; non est tamen ipsa formalis libertas, quia ipsum iudicium non est liberum in se neque est proxime a potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens obiective seu ex parte obiecti, quia proponit obiectum ita indifferens ut non trahat ex necessitate voluntatem. Atque hinc fit ut iudicium indifferens sufficenter indicet in tali natura quae sic iudicare potest facultatem aliquam formaliter liberam, et consequenter etiam usum seu actum liberum, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur nullamque extrinsecam vim patiatur qua cogatur, vel, proprius loquendo, necessitetur ut in obiectum tendat alioqui de se indifferens. Hoc enim esse possibile supra probatum est, ex quo merito intulimus absolute et absque praedicta limitatione non satis esse ad usum liberum iudicium indifferens et facultatem ex se liberam.

5. *Prima illatio.*— Ex quo ulterius colligimus non recte limitari receptam descriptionem facultatis liberae, scilicet: *Quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest*

los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar; no es correcto —repito— restringirla a los requisitos por parte del juicio y de la voluntad, ya que, aun cuando concurran todos los requisitos por parte del juicio y la facultad misma sea libre de suyo, puede no ser libre en el uso o, lo que es igual, el acto puede no ser libre; consiguientemente, para que aquella definición abarque no sólo la facultad libre en sí misma (por así decirlo) o en acto primero, sino también el uso o acto libre, no bastan aquellos requisitos. Por eso los herejes contemporáneos, aunque ven que nosotros obramos siguiendo el juicio y la advertencia de la razón, y que no somos arrastrados o determinados necesariamente por los objetos, no obstante dicen que no obramos libremente, ya que se nos impone necesidad de parte de Dios mismo. Pero en esto yerran al afirmar que, de hecho, Dios siempre obra de esa manera en nosotros, lo cual es contrario a la fe, a la Sagrada Escritura y a la recta razón; mas no cometen error al inferir que, si Dios imprime necesidad extrínseca al acto, éste no es libre de hecho; ni tampoco lo cometerían si se limitasen a decir o que este modo de obrar de Dios es posible, o que, puesto dicho modo, la indiferencia del juicio no bastaría para el uso libre.

6. *Segunda inferencia.*— Todavía se infiere, además, que con las respuestas de aquella opinión no se contesta satisfactoriamente a las dificultades expuestas. Porque aquella distinción entre sentido compuesto y dividido, por la que se resuelve la primera dificultad, aunque rectamente explicada sea satisfactoria, como después veremos, no obstante, tomada con esa generalidad no puede bastar; en efecto, demostraremos que una necesidad, incluso en sentido compuesto, repugna al uso de la libertad y lo destruye. Y se patentiza fácilmente por lo dicho, ya que Dios, mediante alguna moción y actividad suya, puede inferir necesidad a la voluntad, en cuyo caso el acto no sería necesario en sentido dividido, puesto que la voluntad podría, de suyo y prescindiendo de aquella moción, no ejercer dicho acto; en cambio, sería necesario en sentido compuesto, porque, puesta aquella moción, no puede no realizarse; a pesar de eso, aquella necesidad en sentido compuesto eliminaría el uso libre, pues suponemos que Dios, en tal caso, mueve necesariamente a la voluntad cuanto le

agere et non agere, non recte (inquam) limitari ad requisita ex parte iudicii et ipsius voluntatis, quia, concurrentibus omnibus requisitis ex parte iudicii, et existente ipsa facultate de se libera, potest in ipso usu non esse libera, seu, quod idem est, potest actus non esse liber; ergo, ut illa definitio comprehendat non solum facultatem liberam in seipsa (ut sic dicam) seu in actu primo, sed etiam usum seu actum liberum, non sufficiunt illa requisita. Unde huius temporis haeretici, cum videant nos operari ex iudicio et advertentia rationis, et ab ipsis obiectis non ferri aut determinari ex necessitate, nihilominus aiunt nos non libere operari, eo quod ab ipso Deo necessitatem patiamur. In quo quidem errant, asserentes ita Deum de facto in nobis semper operari, quod repugnat fidei et divinis Scripturis ac rectae rationi; non errant tamen in illatione, nimirum, quod si Deus infert extrinsecam necessitatem actui, non est de facto liber; nec etiam errarent si solum dicerent vel hunc modum operandi Dei esse possibilem vel, illo posito, non sufficere ad usum liberum indifferentiam iudicii.

6. *Secunda illatio.*— Vel ulterius infertur non satisfieri difficultatibus positis per responsiones illius sententiae. Nam distinctio illa sensus compositi et divisi, qua prior expeditur difficultas, licet recte explicata satisfaciat, ut infra videbimus, tamen ita generatim sumpta satis esse non potest; nam ostendemus necessitatem aliquam, etiam in sensu composito, repugnare usui libertatis eumque destruere. Et patet facile ex dictis; nam Deus aliqua motione et activitate sua potest inferre necessitatem voluntati, et tunc actus non esset necessarius in sensu diviso, quia voluntas, de se et seclusa illa motione, posset non exercere illum actum; esset autem necessarius in sensu composito, quia, posita illa motione, non potest non exerceri; et tamen illa necessitas in sensu composito tolleret usum liberum, quia supponimus Deum tunc necessitare voluntatem quantum potest; aliquid ergo ad-

es posible; consiguientemente, es necesario añadir algo para que aquella distinción sea satisfactoria. Por otra parte, la conocida restricción de la definición de libertad, con la que se da solución a la segunda dificultad, ya ha quedado rechazada, aparte de que es arbitraria y ofrece ocasión de introducir cualquier otra semejante, por capricho, en esta materia. En efecto, por igual razón podría alguno decir que, puesta cierta influencia del cielo o aplicada una moción especial del demonio, nuestra voluntad no puede dejar de obrar siguiéndola y, sin embargo, entonces obraría libremente, ya que, puestos todos los requisitos por parte del juicio y de la facultad intrínseca, aquella operación no se sigue necesariamente, aunque se sigue necesariamente en virtud de otros supuestos.

7. *Tercera inferencia.*— Finalmente, por lo dicho queda claro que se ha inventado falsamente la expresada definición de acto libre —aquel que es realizado por la voluntad en virtud de un juicio de la razón no necesitante—, porque es posible que el acto, por otras causas, sea necesario con necesidad que impida el libre uso, como se ha explicado; luego esa definición puede convenir a algún acto que sea necesario en absoluto. La primera razón en que se apoya dicha definición únicamente prueba que el juicio indiferente es la raíz de la libertad; mas de aquí no resulta que la definición de acto libre se complete añadiendo que proceda de tal juicio, sino que debe añadirse que proceda de la facultad acorde con el juicio, no impedida ni sometida a necesidad extrínseca, lo cual se explica en la definición común mediante las palabras *puestos todos los requisitos, puede obrar y no obrar.* En la segunda demostración se supone una cosa falsa cuando se dice que, para el acto libre, la indiferencia del objeto es de tal manera suficiente que no resulta necesaria la indiferencia de la potencia; pues, ¿cómo va a ser libre el acto si la potencia no es indiferente para ejercerlo? O también, ¿por qué se dice indiferente el objeto en razón de objeto, a no ser porque no imprime necesidad a la potencia, sino que la deja indiferente? En cuanto al ejemplo de la voluntad divina, o utiliza un supuesto falso o está fuera de la cuestión, ya que se aduce en un caso desemejante. Efectivamente, la voluntad divina, aunque de una manera más elevada y perfecta, con todo, es verdaderamente indiferente de suyo para querer los

dere oportet ut illa distinctio satisfaciat. Rursus limitatio illa communis definitionis libertatis, qua solvitur posterior difficultas, improbata iam est, praeterquam quod est voluntaria et occasionem praebet introducendi quemcumque similem pro libito in hac materia. Nam pari ratione posset quis dicere, posita quadam influentia caeli vel adhibita speciali daemonis motione, non posse voluntatem nostram non operari sequendo illam, et nihilominus tunc libere operaturam, quia, positis omnibus requisitis ex parte iudicii et intrinsecae facultatis, non necessario sequitur illa operatio, etiamsi ex alia suppositione necessario sequatur.

7. *Tertia illatio.*— Tandem constat ex dictis falso excogitatam esse novam illam definitionem actus liberi, nimirum, esse illum qui fit a voluntate ex iudicio rationis non necessitante, quia potest actus aliunde esse necessarius necessitate impediente liberum usum, ut declaratum est; ergo illa definitio potest convenire alicui actui absolute necessario. Ratio autem prima qua fundatur illa definitio solum probat iudicium indifferens esse radicem libertatis; non tamen inde fit definitionem actus liberi compleri ex hoc quod procedat a tali iudicio, sed addendum est quod procedat a facultate consentanea iudicio non impedita nec extrinsecam necessitatem patiente, quod communis definitio illis verbis explicuit, ut *positis omnibus requisitis, possit agere et non agere.* In secunda vero probatione falsum assumitur cum dictur ad actum liberum ita sufficere indifferentiam obiecti ut non sit necessaria indifferentia potentiae; quomodo enim erit liber actus, si potentia non sit indifferens ad exercendum illum? Aut cur obiectum in ratione obiecti dicitur indifferens, nisi quia non infert necessitatem potentiae, sed eam indifferentem relinquit? Exemplum autem de voluntate divina aut falsum sumit aut non est ad rem, quia affertur in eo quod non est simile. Voluntas enim divina, quamvis altiori et perfectiori modo, vere tamen est indifferens de se ad volendum creata obiecta; non est enim

objetos creados, pues no está naturalmente determinada a ello; de lo contrario, ¿cómo sería libre? Y, aunque se haya determinado desde la eternidad y siempre persevere necesariamente en esa determinación, no obstante, la determinación misma (sea lo que fuere) procede de la libertad y su necesidad no es de naturaleza, sino de inmutabilidad, la cual no elimina la propia indiferencia que de suyo posee la cosa libre. Sin embargo, porque en la voluntad de Dios no se da realización de su propio acto ni composición de potencia y acto, dicha indiferencia no está en potencia con respecto al acto, sino en acto puro con respecto a los objetos; por ello, en este aspecto no debe compararse la indiferencia de la libertad creada con la divina.

Explicación de la definición de libertad

8. Así, pues, para responder cumplidamente a las dificultades propuestas, ante todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas. Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad, y casi no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto, según se toma de Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 3, y de otros teólogos en el mismo pasaje, puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer con-

ad hoc naturaliter determinata, alias quomodo esset libera? Et, licet ab aeterno se determinaverit et in ea determinatione necesario semper perseveret, tamen illamet determinatio (quidquid ipsa sit) est ex libertate; eiusque necessitas non est naturae, sed immutabilitatis, quae non tollit propriam indifferentiam quam ex se habet res libera. Tamen, quia in voluntate Dei non est efficientia proprii actus neque compositio ex potentia et actu, ideo illa indifferentia non est in potentia respectu actus, sed in puro actu respectu obiectorum, et ideo in hoc non est comparanda indifferentia libertatis creatae cum divina.

Definitio libertatis explicatur

8. Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulantur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) præparata ad opus ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere. In prima huius sententiæ parte non est difficultas, nec fere est necessaria nova explicatio, suppositis quæ in sectione 2 dicta sunt, ubi ostendimus libertatem consistere in facultate activa ut sic; ex hoc enim manifeste sequitur libertatem requirere facultatem activam indifferentem ad agendum et non agendum. Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias præscindere, seu quasi duas partes unius potentiæ. Una est ad volendum seu exercendum actum; alia ad nolendum seu suspendendam actionem. Hæc enim posterior pars huius potestatis, licet in se positiva quædam perfectio sit, tamen in usu per solam negationem seu carentiam actus talis facultatis exerceri potest, si de absoluta eius potestate loquamur, ut sumitur ex S. Thoma, I-II, q. 6, a. 3, et aliis theologis ibi, quia non velle, ut sic, potest esse liberum, non velle autem præcise sumptum

siderado precisivamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual, si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo «si nos referimos al poder absoluto» porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una nolición —por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo—, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad.

9. Con ello se comprende al mismo tiempo que esta indiferencia de la facultad libre se salva suficientemente, de manera primaria y precisiva, por la referencia al acto o a la carencia de acto, que suele llamarse libertad de ejercicio porque en virtud de ella resulta indiferente el mismo ejercicio del acto. Ahora bien, como esta facultad libre es vital y de tal manera perfecta y espiritual que puede volver sobre sí misma y sobre sus actos, siempre que puede no ejercer libremente algún acto, puede también, mediante otro acto positivo, querer esa carencia o no querer realizar tal acto. Y de esta manera nunca se da libertad de ejercicio sin alguna libertad de especificación, pues siempre que la voluntad puede libremente no amar, puede asimismo realizar algún acto que, según su razón y especie, sea incompatible con el amor, con lo cual en ese caso se da alguna indiferencia en cuanto a la especificación del acto. Además de ésta, puede haber otra en orden a actos contrarios con respecto a un mismo objeto, en cuanto tiene posibilidad, ya de amar libremente, ya también de odiar. Y esta doble potestad está incluida también en la facultad libre tomada en sí misma y absolutamente, aunque no sea preciso que la posea acerca de todos y cada uno de los objetos, pues no es necesario que sea igualmente libre acerca de todos ellos, como diremos más adelante. Esto es suficiente a propósito de la primera parte de esta sentencia.

10. En la segunda parte de la sentencia propuesta se explica no sólo la razón de facultad libre, sino también lo que es necesario para el uso de la libertad o acto libre; pues todo esto está comprendido en la antedicha defini-

non includit actum, sed carentian actus, quæ si sit cum perfecta advertentia rationis et plena potestate volendi, libera erit. Dico autem si de absoluta potestate loquamur, quia moraliter seu ordinarie huiusmodi carentia appetitionis non exercetur absque positivo actu qui sit vel nolitio qua refutatur obiectum propositum aut alius actus circa illud, verbi gratia, amor vel intentio eius, vel sit conversio ad aliud obiectum repugnans aut diversum, ut experientia satis constat; quia difficillimum esset, existente perfecta et practica advertentia rationis, omnem actum voluntatis suspendere.

9. Ex quo obiter intelligitur hanc indifferentiam facultatis liberæ primo ac præcise satis salvari per habitudinem ad actum vel carentiam actus, quæ solet dici libertas quoad exercitium, quia per eam ipsum exercitium actus indifferens est. Cum tamen haec facultas libera vitalis sit atque ita perfecta et spiritualis ut in seipsam et in suos motus reflectere possit, quotiescumque potest non exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positivum actum velle illam carentiam seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem, nam quotiescumque potest voluntas libere non amare, potest etiam elicere aliquem actum, secundum suam rationem et speciem repugnantem amori, et ita est ibi aliqua indifferentia quoad specificationem actus. Præter quam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu eiusdem obiecti, quatenus potest vel libere amari vel etiam odio haberi. Quam duplicem potestatem includit etiam facultas libera, secundum se et absolute sumpta, quamvis necesse non sit ut illam habeat circa omnia et singula obiecta, quia non oportet ut sit æque libera circa illa omnia, ut inferius attingemus. Et haec de priori parte huius sententiæ.

10. In secunda parte sententiæ propositae declaratur non solum ratio facultatis liberæ, sed etiam id quod necessarium est ad usum libertatis seu actus liberi; hoc enim totum comprehendit prædicta definitio libertatis, et merito, quia tota difficultas

ción de libertad, y con razón, ya que toda la dificultad y utilidad de la libertad estriba en el uso y ejercicio de la misma. Debe tenerse en cuenta que hay dos maneras de decir que algo se requiere para un acto: una, como requisito previo para la acción; otra, como intrínseca o esencialmente incluido en la acción misma. Lo primero suele denominarse prerrequisito en sentido antecedente o por parte del acto primero, prescindiendo de que tal prerrequisito sea el principio propio de la acción o una condición previamente exigida para ella de cualquier modo o en cualquier género de causa. Lo segundo suele llamarse requisito en sentido concomitante o en acto segundo, por no distinguirse de la acción libre misma, que es el acto segundo de la facultad libre. Consiguientemente, cuando se dice que es libre aquello que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar, debe entenderse de los prerrequisitos en sentido antecedente y en acto primero, no de los otros. Esto mismo queda apuntado en la sentencia anterior al decir que la facultad libre debe estar dispuesta y próximamente preparada para la operación de tal suerte que, con esa disposición, pueda obrar y no obrar; porque en dicha preparación se incluyen todos aquellos prerrequisitos en acto primero para obrar.

11. Y, en verdad, fácilmente puede demostrarse que, para el uso libre, es necesario que, junto con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra la expresada indiferencia y aquella como doble potestad. En primer lugar, porque, de lo contrario, el cesar de obrar, por ejemplo, no procedería de la virtud y facultad intrínseca, sino del defecto de alguna condición exigida; pero esto no contribuye en nada a la libertad, ya que no hay ninguna potencia natural que obre de manera tan necesaria que no pueda dejar de obrar en alguna ocasión por defecto de una condición requerida, como la proximidad del paciente u otra semejante. Más aún: si se considera con atención, eso no es poder no obrar, sino más bien impotencia de obrar o no poder obrar con tal defecto; pero la indiferencia de la libertad no se funda en la impotencia de obrar, sino en la potencia de no obrar. Por eso, cuando la misma voluntad carece de algún acto por causa de una natural inadvertencia de la razón, esa carencia de acto no procede de la potencia de no obrar, sino de la impotencia de obrar

libertatis et utilitas eius in ipso usu et exercitio libertatis posita est. Est autem considerandum dupliciter posse dici aliquid requiri ad actum: uno modo, tamquam praerequisitum ad actionem; alio modo, tamquam intrinsece vel essentialiter inclusum in ipsa actione. Illud prius dici solet prærequisitum antecedenter vel ex parte actus primi, sive illud sit proprium principium actionis sive conditio prærequisita ad illam quocumque modo vel in quovis genere causæ. Hoc autem posterius dici potest requisitum concomitanter seu in ipso actu secundo, quia non distinguitur ab ipsa actione libera, quæ est actus secundus facultatis liberae. Cum ergo dicitur liberum esse quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, intelligendum est de praerequisitis antecedenter et in actu primo, non de aliis. Et hoc ipsum insinuatur in prædicta sententia cum dicitur debere facultatem liberam ita esse dispositam et proxime præparatam ad opus ut cum ea dispositione possit agere et non agere; in illa enim præparatione includuntur omnia illa prærequisita in actu primo ad operandum.

11. Et quidem quod ad usum liberum sit necessarium cum illis omnibus dictam indifferentiam et quasi duplicem potestatem integram manere, facile ostendi potest. Primo, quia alias cessatio, verbi gratia, ab opere non esset ex intrinseca vi et facultate, sed ex defectu alicuius conditionis requisitæ; hoc autem nil confert ad libertatem, nulla est enim naturalis potentia tan necessario agens quæ non possit interdum non agere ex defectu conditionis requisitæ, ut approximationis passi vel alterius similis. Immo, si quis recte perpendat, illud non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi seu non posse agere cum tali defectu; libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi. Unde, quando ipsamet voluntas caret aliquo actu propter naturalem inadvertentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, et ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum usum habeat, necesse est ut, positis omnibus conditionibus prærequisitis antecedenter seu in actu primo, ex interna vi et facultate sua possit agere et non agere. Cum autem dicimus ex interna vi et facultate (ut obiectionibus occurramus), non excludimus divinum concursum, vel maius auxilium necessarium pro actuum qualitate, sed id theologis relinquimus.

12. Quod autem dicta definitio intelligenda non sit de requisitis concomitanter, probatur, quia hæc, ut diximus, includuntur in ipsa actione; nam, sicut actio est requisita ad agendum, ita quidquid in actione includitur potest dici requisitum. Est autem actio requisita ut id quo formaliter determinatur potentia et constituitur actu agens, et ideo non potest includi in his conditionibus cum quibus potentia debet esse indifferens ad agendum et non agendum, quia involvitur manifesta repugnantia; ergo neque etiam includi debet in illis requisitis totum id quod est de intrinseca ratione actionis seu in illa essentialiter includitur; nam eadem est de illis omnibus ratio quæ de ipsa actione. Atque hæc interpretatio illius definitionis colligitur ex communi sententia theologorum, In I, dist. 38 et 39, et In II, dist. 24, et ex doctrina Anselmi, quam statim explicabimus.

Expeditur prior difficultas

13. *Duplex motio nostrae voluntatis per divinam.*— Atque ex hac interpretatione facile expediuntur duae difficultates in principio tactæ. Ad primam enim respondetur duplicem intelligi posse motionem Dei respectu voluntatis nostrae. Una est antecedens actualem concursum ad actum voluntatis; alia consistens in ipso actuali concursu. Prior parum nota est in metaphysica seu ex solis principiis naturæ; tamen in theologia est certa, et quæcumque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis ad actum antecedenter seu per modum principii aut actus pri-

o querer de esa manera, y por ello tal carencia no puede ser libre. Consiguientemente, para que la facultad tenga libre uso, es necesario que, puestas todas las condiciones preexigidas antecedentemente o en acto primero, pueda obrar y no obrar por su interna virtud y facultad. Y (para salir al paso de las objeciones) cuando decimos «por su interna virtud y facultad» no excluimos el concurso divino o un auxilio mayor necesario según la cualidad de los actos; pero dejamos esto a los teólogos.

12. Se demuestra que la indicada definición no debe entenderse de los requisitos en sentido concomitante: según dijimos, esos requisitos están incluidos en la acción; pues, así como la acción se requiere para obrar, así también puede llamarse requisito todo lo que está incluido en la acción. Ahora bien, la acción se requiere en cuanto es aquello por lo que, formalmente, la potencia se determina y se constituye como agente en acto; por eso no puede incluirse en aquellas condiciones con las cuales la potencia debe ser indiferente para obrar y para no obrar, ya que eso implica una contradicción palmaria; luego tampoco debe incluirse en aquellos requisitos todo lo que pertenece a la razón intrínseca de acción o está incluido en ella de manera esencial, puesto que existe la misma razón para todos aquéllos que para la acción. Esta interpretación de aquella definición se desprende de la opinión común de los teólogos, *In I*, dist. 38 y 39, e *In II*, dist. 24, y de la doctrina de San Anselmo que explicaremos en seguida.

Se resuelve la primera dificultad

13. *Doble moción de nuestra voluntad por la divina.*— Con esta interpretación se revuelven fácilmente las dos dificultades señaladas al principio. A la primera se responde que puede entenderse de dos maneras la moción de Dios con respecto a nuestra voluntad. Una, antecedente al actual concurso con el acto de la voluntad; otra, consistente en el concurso actual mismo. La primera es poco conocida en metafísica, es decir, por los solos principios naturales; pero es cierta en teología y, sea la que fuere, está contenida en las condiciones que se requieren para el acto antecedentemente, esto es, por modo de principio o

de acto primero. Pues, aunque esta moción se lleve a cabo mediante un acto vital —que es acto segundo con respecto a la potencia en que radica—, no obstante, con referencia al otro acto en orden al cual se confiere dicha moción, se compara por modo de principio, y por ese motivo se dice que es por modo de acto primero; así, el juicio «hay que obrar el bien» es principio del acto de la voluntad por el que se ama tal bien; por eso, aunque en el entendimiento sea un acto segundo, con respecto a la voluntad se considera como primero; y lo mismo ocurre con otros semejantes. La segunda moción es más conocida por la luz natural, ya que físicamente es necesaria, de modo más intrínseco, para la acción de la criatura; y se cuenta esa moción entre los requisitos para el acto en sentido concomitante, puesto que el concurso de Dios está esencialmente incluido en la acción de la criatura.

14. Así, pues, acerca de la primera moción debe decirse que, una vez puesta, todavía tiene la voluntad posibilidad de no realizar el acto en orden al cual se da tal moción, pues, siendo dicha moción una de las condiciones preexigidas para el acto libre, si no dejase expedita a la potencia, quitaría el libre uso porque la determinaría a una sola cosa. Entonces, ¿qué libertad o elección habría, si sólo se concediese una parte?, como dijo con razón Evodio a Constancio, según consta por Turriano, lib. IV *Pro epistolis Pontific.*, c. 2. Por eso el Concilio de Trento, ses. VI, c. 4, acerca de esta moción previa, incluso en las obras de la gracia, define que, puesta ella, todavía tiene la voluntad potestad de no consentir. Y esto no atenta contra la eficacia de la moción divina, ya porque no ocurre por impotencia, sino por sabiduría, providencia y voluntad del primer motor, ya también porque, cuando El quiere, hace asimismo, de manera eficaz, que la voluntad consienta infaliblemente, aunque pueda no consentir. Ahora bien, esencial y absolutamente no es contradictorio que, existiendo esta moción, la voluntad no se mueva con aquel acto o movimiento libre en orden al cual se da dicha moción, ni hay correlación, a este respecto, entre el mover y el ser movida, cuando una moción se compara con otro acto como principio de éste y no sólo como vía hacia el término. Del modo como dijo San Agustín en otro lugar que quien es movido de esta manera no

mi. Nam, licet hæc motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus respectu potentiæ in qua inest, tamen respectu alterius actus propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, et ea ratione dicitur esse per modum actus primi; ut iudicium de bono agendo est principium actus voluntatis quo tale bonum amatur; unde, licet in intellectu sit actus secundus, tamen respectu voluntatis comparatur ut primus; et idem est de aliis similibus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia physice est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturæ, computatur autem illa motio inter requisita ad actum concomitanter, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturæ.

14. De priori igitur motione dicendum est quod, illa posita, adhuc potest voluntas non operari illum actum propter quem datur talis motio, quia cum illa motio sit ex conditionibus prærequisitis ad actum liberum, nisi relinqueret illam potestatem expeditam, tolleret usum liberum, nam determinaret potentiam ad unum. Quæ autem esset libertas aut electio ubi una tantum pars fuisset concessa? ut recte dixit Evodius ad Constantium, apud Turrianum, lib. IV pro Epistolis Pontific., c. 2. Et ideo Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, de huiusmodi motione prævia etiam in operibus gratiæ definit, illa posita, adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam divinæ motionis, tum quia id non provenit ex impotentia, sed ex sapientia, providentia et voluntate ipsius primi motoris, tum etiam quia, quando ipse vult, etiam facit efficaciter ut voluntas infallibiliter consentiat, quamvis possit non consentire. At vero per se et absolute non repugnat, stante hac motione, non moveri voluntatem illo actu seu motu libero propter quem talis motio datur, nec quoad hoc sunt correlativa movere et moveri, quando una motio comparatur ad alium actum ut principium eius et non tantum ut via ad terminum. Quomodo alias dixit Augustinus eum qui sic movetur non posse non sentire mo-

puede dejar de sentir la moción, pero puede no consentir; mas esta cuestión presenta una difícil y prolija discusión en Teología, de la que nos abstenemos intencionadamente, y, prescindiendo de todas las opiniones, nos contentamos con la respuesta que todos admiten bajo las palabras consignadas, si bien no hay unanimidad sobre su sentido, acerca del cual no nos pronunciamos ahora.

15. La dificultad que estamos tratando afecta propiamente a la segunda moción, pues es aquella en virtud de la cual la acción de la causa segunda depende por sí y esencialmente de la primera; y, como ya he dicho, no consiste en otra cosa que en el mismo concurso de Dios. Por qué se llama a éste moción, lo explicaremos más abajo y al estudiar la dependencia de la causa segunda en su obrar con respecto a la primera. Así, pues, de esta moción es cierto que, una vez puesta, la voluntad no puede no moverse; sin embargo, negamos que esto sea contrario al uso de la libertad, ya que dicha moción no es una de las condiciones previamente requeridas para el acto, sino que está esencialmente incluida en la acción misma de la voluntad. De qué clase es este concurso o moción de Dios, cómo existe juntamente con el influjo de la voluntad creada, y si puede decirse de alguna manera anterior sin lesión de la libertad, y, finalmente, de qué manera cae bajo la potestad del hombre el tener o no tener esta moción de Dios (porque esto también es cierto y necesario para la libertad), lo trataremos en el lugar que hemos citado poco antes.

Se responde a la segunda dificultad

16. Por último, la segunda dificultad ya queda resuelta en virtud de lo dicho; efectivamente, pasando por alto la primera moción —que no hace a nuestro caso ni se habla de ella en el argumento—, acerca de la segunda o concurso de Dios se niega que sea uno de los prerrequisitos antecedentes de los que se trata en la definición de libertad, según hemos explicado, y por ello declaramos que, puesta dicha moción, la voluntad no puede dejar de moverse porque ya se supone constituida bajo su acción, mas no sin su determinación libre. Y en este sentido se responde también perfectamente mediante la distinción entre sentido compuesto y dividido; porque, establecida esta moción en

tionem, posse autem non consentire; sed haec res habet in theologia gravem et prolixam disputationem, a qua nos consulto abstinemus, et ab omnibus opinionibus abstrahentes ea responsione contenti sumus quam omnes sub prædictis verbis amplectuntur, licet in eorum sensu sit dissensio, de quo nunc iudicium non ferimus.

15. De altera vero motione procedit proprie difficultas quam tractamus; nam illa est qua per se et essentialiter pendet actio causae secundae a prima; et, ut dixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius et tractando de dependentia causæ secundæ a prima in operando. De hac ergo motione verum est, illa posita, non posse voluntatem non moveri; negamus tamen id repugnare usui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus prærequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsamet actione voluntatis. Qualis autem sit hic concursus seu motio Dei, et quomodo sit simul cum influxu ipsiusmet voluntatis creatæ, et an possit dici aliquo modo prior absque laesione libertatis, ac denique quomodo sit in potestate hominis habere vel non habere hanc Dei motionem (hoc enim etiam verum est et ad libertatem necessarium), dicemus in loco paulo ante citato.

Respondetur ad posteriorem difficultatem

16. Denique secunda difficultas iam ex dictis expedita est; omissa enim priori motione, quæ neque ad nos spectat nec de illa in argumento est sermo, de posteriori seu concursu Dei negatur esse ex prærequisitis antecedenter, de quibus loquitur definitio libertatis, ut explicuimus, et ideo fatemur, illa posita, non posse voluntatem non moveri, quia iam supponitur constituta sub actione sua, non tamen sine determinatione sua libera. Atque in hoc sensu optime etiam respondetur per distinctionem illam de sensu composito et diviso; posita enim hac motione in sensu composito, non potest vo-

sentido compuesto, la voluntad no puede no obrar, por suponerse que ya está obrando; de aquí que eso no repugne a la libertad, puesto que en la misma suposición se incluye y ya se supone el uso de la libertad, acerca del cual, como de cualquier otra cosa, se dice con verdad que cuando existe, existe necesariamente, aunque absoluta y simplemente (y esto se afirma en sentido dividido) pudiera no existir. Esto mismo es lo que afirmó San Anselmo, lib. *De concordia praesc.*, desde el principio, y lib. II *Cur Deus homo*, c. 17 y 18: que la necesidad que procede de una suposición antecedente elimina la libertad, pero no la que procede de una suposición consiguiente. En efecto, llama suposición antecedente a todo aquello que nosotros denominamos prerrequisito en sentido antecedente, o por parte del acto primero, para el acto libre; por eso llama él a esta suposición antecedente causa de la cosa, de donde, si en virtud de tal suposición se sigue necesariamente el acto, queda anulada la libertad, a cuya razón pertenece el que la potencia, con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra para obrar y no obrar, incluso en sentido compuesto con relación a tales condiciones antecedentes, como se ha explicado. En cambio, llama suposición consiguiente a toda aquella que incluye la acción misma de la criatura, porque esa ya supone el uso libre, según queda declarado. Por tanto, la necesidad que procede de ella no puede eliminar el uso libre, ya que no es una necesidad real, sino sólo de inferencia, como dijo Santo Tomás, *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 13, quien confirma esta doctrina en el lib. II de la *Física*, lect. 15, al principio; la apoya también San Agustín, *De Civitate Dei*, lib. V, c. 10.

SECCION V

¿EN QUÉ FACULTAD RADICA FORMALMENTE LA LIBERTAD DE LA CAUSA CREADA?

1. *Todo agente racional, y sólo él, es capaz de libertad.*— En el tercero y cuarto motivos de duda propuestos en la sección 2 se pide que expliquemos más claramente cuáles son las causas creadas que en su obrar no están sujetas a necesidad, y por qué facultad poseen este dominio. A propósito de las causas principales o que operan *ut quod*, la solución es fácil por lo ya dicho; en

luntas non operari, quia iam supponitur operans; unde id non repugnat libertati, quia in ipsamet suppositione includitur et iam supponitur usus libertatis, de quo, sicut de qualibet alia re, vere dicitur, quando est, necessario esse, licet simpliciter et absolute (quod dicitur in sensu diviso) posset non esse. Et hoc ipsum est quod dixit Anselm., lib. de Concordia praesc., a principio, et lib. II Cur Deus homo, c. 17 et 18, necessitatem ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem enim antecedentem vocat omne id quod nos diximus esse praerequisitum antecedenter seu ex parte actus primi ad actum liberum; unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, et ideo, si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cuius ratione est ut cum omnibus illis prærequisitis maneat potentia integra ad agendum et non agendum, etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium, ut declaratum est. Suppositionem autem consequentem vocat omnem illam quae includit ipsammet actionem creaturæ, quia iam illa supponit usum liberum, ut declaratum est. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei, sed illationis tantum, ut D. Thomas dixit, q. 24 de Verit., a. 1, ad 13, qui hanc doctrinam confirmat lib. II Phys., lect. 15, in principio; favet etiam D. Agust., V de Civit., c. 10.

SECTIO V

QUAENAM SIT FACULTAS IN QUA FORMALITER RESIDET LIBERTAS CAUSAE CREATAE

1. *Omne et solum rationale agens est libertatis capax.*— In tertia et quarta ratione dubitandi, sect. 2 propositis, petitur ut distinctius declaremus quænam sint causæ creatæ quæ in agendo non subduntur necessitati, et per quam facultatem hoc dominium habeant. Et quidem de causis principalibus seu operantibus ut quod, facilis est resolu-

efecto, hemos demostrado que todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres, pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad; luego la afirmación opuesta es asimismo la razón adecuada de la afirmación opuesta. Se confirma, porque se ha probado en particular que el hombre es un agente libre, aunque es inferior a todos los del orden intelectual; luego *a fortiori* debe decirse que todos los agentes creados que poseen entendimiento poseen también libertad. Esto lo repetiremos en particular acerca de las inteligencias creadas, cuando nos ocupemos de ellas más adelante. Y no se opone a ello el argumento basado en los movimientos o influencias celestes. Pues, por lo que se refiere a las inteligencias que mueven los cielos, aunque sean libres en otras cosas, al mover los cielos pueden ser llevadas por alguna necesidad, ya en virtud de la moción e imperio de un agente superior, ya en virtud de un fin preconcebido, al que aman y al cual tienden de manera inmutable. En cuanto a la influencia de los cielos, debe afirmarse que dicha influencia no se extiende directa y esencialmente a las cosas espirituales y materiales, no sólo porque únicamente influyen mediante el movimiento físico, del que es incapaz la realidad espiritual, sino también porque la realidad espiritual es de orden superior y, por tanto, la realidad material no tiene posibilidad de obrar directamente sobre ella. En cambio, las almas humanas son inmateriales en sí y tienen libertad en cuanto son inmateriales y obran mediante una potencia inmaterial, por lo que la influencia de los cielos no puede impedir a los hombres el uso de la libertad, aunque indirectamente, por medio del cuerpo y de sus afecciones, pueda inclinarlos más o menos a una u otra parte; pero el hombre puede, con su libertad, vencer esa inclinación y dominar a los astros.

2. *La sustancia espiritual es el principio radical de la acción libre.*— De aquí resulta claro, además, que el principio principal *quo* de la acción libre siempre es alguna sustancia o forma sustancial espiritual. Se demuestra porque semejante principio es o el alma racional o alguna sustancia superior; pero el alma racional es inmaterial, y mucho más lo es cualquier sustancia superior;

tio ex dictis; ostendimus enim res omnes ratione carentes carere etiam libertate ob imperfectionem suam. Quo fit ut e contrario omnia agentia rationalia seu intellectualia sint etiam agentia libera; nam illa negatio usus rationis est sufficiens et adaequata ratio carentiae libertatis; ergo opposita affirmatio est etiam adaequata ratio oppositae affirmationis. Et confirmatur; nam ostensum est in particulari hominem esse agens liberum, licet in gradu intellectuali sit infimum omnium; ergo a fortiori dicendum est omnia agentia creata quae intellectum habent habere etiam libertatem. Quod iterum de intelligentiis creatis in particulari dicemus infra de eis disputantes. Neque contra hoc obstat argumentum sumptum ex motibus aut influentiis cælorum. Nam quod attinet ad intelligentias motrices cælorum, etsi in aliis rebus liberæ sint, possunt in movendis cælis necessitate aliqua duci, vel ex motione et imperio superioris agentis vel ex fine præconcepto, quem immutabiliter diligunt atque intendunt. Quod vero ad influentiam caelorum attinet, dicendum est illam non extendi directe ac per se ad res spirituales et immateriales, tum quia solum influunt per physicum motum, cuius res spiritualis incapax est; tum etiam quia res spiritualis est ordinis superioris, et ideo in eam directe agere non potest res materialis. Animi autem hominum in se immateriales sunt et libertatem habent quatenus immateriales sunt et per immaterialem potentiam operantur, et ideo influentia caelorum non potest libertatis usum hominibus impedire, etiamsi indirecte medio corpore et affectibus eius possit illos in alterutram partem magis aut minus inclinare, quam inclinationem potest homo sua libertate superare et astris dominari.

2. *Spiritualis substantia liberae actionis radicale principium.*— Ex quo ulterius constat principium principale quo liberae actionis semper esse substantiam aliquam seu substantialem formam spiritualem. Probatur quia huiusmodi principium vel est anima rationalis vel aliqua superior substantia; sed anima rationalis est immaterialis, et multo magis omnis superior substantia; ergo. Et

luego. Se confirma, porque toda forma material, en cuanto tal, obra desprovista de inteligencia y razón, y, consiguientemente, obra de modo meramente natural; luego la forma que es principio de la acción libre debe ser espiritual.

3. *El principio próximo de la acción libre siempre es una potencia espiritual.— El acto libre es elícito o imperado.—* En tercer lugar, también resulta claro por esto que el principio próximo de la acción libre es alguna potencia de la sustancia espiritual en cuanto es espiritual o intelectual. Y añado esto por razón del alma humana, la cual, aunque tiene muchas facultades, varias de ellas son materiales porque no le convienen en cuanto es intelectual, y por ello no son principio próximo de la acción libre. La razón de esta afirmación es que el principio próximo debe ser proporcionado al principal. Además, porque una cosa no tiene dominio de sus actos sino en cuanto es intelectual; luego únicamente posee este dominio en virtud de una facultad perteneciente al orden intelectual; pero este orden es inmaterial en sí mismo y en todas las potencias próximas a él; luego. Sólo debe advertirse que una acción puede denominarse libre en doble sentido, a saber: como acto elícito, es decir, próximamente, en orden a la potencia que realiza la acción —así, el querer es libre—, o bien como acto imperado, o sea, remotamente, en orden a la potencia que mueve o aplica una facultad inferior a la operación; de esta manera es libre el andar. Pues bien, cuando tratamos del principio próximo de la acción libre, debe entenderse de una acción propiamente libre en orden a su principio inmediato, y en este sentido decimos que el principio próximo de la acción libre es una facultad espiritual; porque el principio próximo de la acción que sólo es libre imperativamente puede ser a veces una facultad material en cuanto es una potencia locomotriz que reside en los miembros del cuerpo, ya que esa potencia puede estar subordinada a una sustancia espiritual superior, en la cual existe la auténtica facultad que tiene dominio sobre su acto y, mediante él, sobre la potencia inferior y su acción. Por eso, cabe decir también que, aun cuando la acción imperativamente libre se realice próximamente —de manera física y en cuanto a su entidad— por otra potencia, la denominación de libertad sólo la

confirmatur, nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia et ratione, et ideo operatur modo mere naturali; ergo forma quae est principium liberæ actionis esse debet spiritualis.

3. *Proximum principium liberae actionis semper est potentia spiritualis.— Liber actus, vel elicitus vel imperatus.—* Tertio, hinc etiam constat principium proximum actionis liberae esse potentiam aliquam substantiæ spiritualis quatenus spiritualis seu intellectualis est. Quod addo propter animam humanam, quae, licet plures habeat facultates, multae tamen earum materiales sunt, quia non conveniunt illi quatenus intellectualis est, et ideo non sunt principium proximum liberæ actionis. Ratio huius assertionis est quia principium proximum debet esse accommodatum principali. Item, quia res non habet dominium sui actus nisi quatenus intellectualis est; ergo non habet hoc dominium nisi per facultatem pertinentem ad gradum intellectualem; hic autem gradus immaterialis est secundum se et secundum omnes potentias sibi proximas; ergo. Solum est animadvertendum dupliciter actionem aliquam denominari liberam, scilicet, ut actum elicitum seu proxime in ordine ad potentiam efficientem actionem, quomodo ipsum velle liberum est, vel ut actum imperatum seu remote in ordine ad potentiam moventem seu applicantem inferiorem facultatem ad agendum, quomodo ambulare est liberum. Cum ergo agimus de proximo principio actionis liberæ, intelligendum est de actione proprie libera in ordine ad suum immediatum principium, et hoc modo dicimus principium proximum actionis liberæ esse facultatem spiritualem; nam principium proximum actionis quae solum imperative libera est interdum esse potest facultas materialis ut est potentia motiva secundum locum residens in membris corporis, quia illa esse potest subordinata superiori substantiæ spirituali, in qua est propria vis dominativa in suum actum, et mediante illo in inferiorem potentiam et actionem eius. Unde etiam dici potest quod, licet actio imperative libera, physice et secundum suam entitatem, proxime fiat ab alia potentia, denominationem autem libertatis non habet nisi a superiori potentia medio actu eius;

recibe de una potencia superior mediante su acto; consiguientemente, aquella potencia que es principio próximo del acto esencial e inmediatamente libre, debe ser espiritual y esencialmente perteneciente al orden intelectual, en cuanto tal.

El libre albedrío no consiste en un acto o en un hábito, sino en una potencia

4. De aquí concluimos, en cuarto lugar, que el libre albedrío creado consiste directa y formalmente en una potencia tal que tiene el indicado poder y dominio sobre su propio acto. No es necesario detenerse en refutar las opiniones de quienes dijeron que el libre albedrío consiste en algún acto, o en un hábito, o en una potencia en cuanto modificada por un hábito. De esas opiniones, sostuvo la primera Herveo, *Quodl. I*, q. 1; la segunda, San Buenaventura, *In II*, dist. 25, a. 1, q. 4; la tercera, San Alberto, *In II*, dist. 24, a. 5. Ahora bien, dichas opiniones o no son probables o emplean los términos en sentido diferente. Porque el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obrase; de lo contrario, perdería el libre albedrío por el solo hecho de dejar de obrar, cosa que es absurda; consiguientemente, el libre albedrío no puede consistir en un acto. Además, el hombre tiene libre albedrío porque puede obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación; pero es próximamente capaz de obrar por alguna potencia; luego posee próximamente la libertad por alguna potencia del alma; luego tal potencia será el libre albedrío. Además, si la libertad de albedrío consiste en algún acto, pregunto si ese acto es realizado por la potencia libre o no. Si se afirma lo primero, la libertad ya precede a tal acto y, por tanto, se da en la potencia misma con anterioridad al acto. Si se afirma lo segundo, ese acto es necesario; entonces, ¿cómo puede consistir en él la libertad de albedrío?

5. *Se responde a una objeción.—* Quizá se diga que aquel acto, aun siendo necesario, puede ser principio de una elección o deliberación libre; pues así parece que razona Herveo. Considera, en efecto, que la potencia no es apta para realizar un acto libre si no precede un acto necesario que sea principio de aquél; porque la deliberación —dice— precede al acto libre, y a la deliberación precede la voluntad de deliberar. Pero esto puede entenderse del acto

illa ergo potentia quae principium proximum est actus per se ac immediate liberi spiritualis esse debet ac per se spectans ad intellectualem gradum, quatenus talis est.

Liberum arbitrium non in actu vel habitu, sed in potentia aliqua consistere

4. Atque hinc quarto concludimus liberum arbitrium creatum directe et formaliter consistere in huiusmodi potentia quæ prædictam vim et dominium habet in suum proprium actum. Neque oportet immorari in refutandis eorum opinionibus qui dixerunt liberum arbitrium consistere in aliquo actu, vel in habitu, vel in potentia prout aliquo habitu affecta. Ex quibus opinionibus primam tenuit Hervaeus, Quodl. I, q. I; secundam Bonav., In II, dist. 25, a. 1, q. 4; tertiam Albertus, In II, dist. 24, a. 5. Verum hae opiniones aut probabiles non sunt aut aliter vocibus utuntur. Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur; alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est; non ergo potest liberum arbitrium in actu consistere. Item homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positis omnibus requisitis ad agendum; est autem potens proxime ad operandum per aliquam potentiam; ergo libertatem habet proxime per aliquam potentiam animae; talis ergo potentia erit liberum arbitrium. Deinde, si libertas arbitrii consistit in aliquo actu, inquiro an ille actus sit elicitus a potentia libera, necne. Si primum dicatur, iam libertas antecedit illum actum; est ergo in ipsa potentia ante actum. Si vero dicatur secundum, ille actus necessarius est; quomodo ergo in illo potest consistere arbitrii libertas?

5. *Obiectioni respondetur.—* Dicetur fortasse illum actum, etsi necessarius sit, posse esse principium liberae electionis aut deliberationis; ita enim visus est philosophari Hervaeus. Existimat enim potentiam non esse aptam ad eliciendum actum liberum nisi praecedat actus necessarius qui sit principium eius; nam liberum actum (inquit) praecedit deliberatio, et deliberationem praecedit voluntas deliberandi. Sed hoc intelligi

del entendimiento o del acto de la voluntad. Pues bien, es cierto que, con anterioridad al primer acto realizado libremente, debe preceder de manera necesaria un acto del entendimiento, no libre, ni propiamente voluntario, sino natural; porque, como no se puede querer nada que no se haya conocido previamente, antes de cualquier volición debe darse algún juicio; por tanto, ese juicio que precede a la primera volición no puede proceder de la voluntad y, consecuentemente, tampoco puede ser libre. Ahora bien, sería del todo impropio y falso afirmar que tal juicio es el libre albedrío mismo por el hecho de que puede ser, en su género, fundamento y origen del uso libre, puesto que sólo es una condición requerida y una aplicación del objeto para que la potencia libre pueda usar de su facultad. Y, aunque concediéramos que dicho juicio concurre activamente al acto realizado libremente por la voluntad, a pesar de todo la libertad no consistiría en él; porque, más bien, él influye de suyo naturalmente, aunque está esperando (por así decirlo) el consentimiento o influjo de la voluntad, de cuyo poder depende el prestarlo o suspenderlo; consiguientemente, no es legítimo atribuir la libertad a ese juicio o acto del entendimiento como a principio en el que radica de manera próxima.

6. En cambio, si eso se entiende del acto de la voluntad, no es universalmente cierto que, con anterioridad a todo acto libre de la voluntad, deba preceder algún acto natural que sea principio del acto libre; pues ¿cuál es ese acto, o cuál la necesidad de que deba preceder? Se responderá que es la voluntad de deliberar. Mas no es así; porque, en primer lugar, en Dios hay perfecta libertad sin tal voluntad, preexistiendo en su entendimiento (según nuestra manera de entender) una perfecta ciencia de las cosas, meramente natural y necesaria. Asimismo el ángel, en su primer instante, realizó un acto libre de su voluntad sin voluntad previa de deliberar mediante el entendimiento, sino únicamente suponiendo algún conocimiento actual del entendimiento, que poseyó innato y recibido más bien que adquirido por su propia voluntad. De manera semejante, el hombre, si tiene en su entendimiento una suficiente proposición y consideración del objeto, aunque no la tenga por aplicación de la voluntad, sino por excitación del objeto que se le presenta, o por manifestación

potest de actu intellectus vel de actu voluntatis. Verum ergo est ante primum actum libere elicitum debere necessario praecedere actum intellectus, non liberum nec proprie voluntarium, sed naturalem; quia cum nihil possit esse volitum quin sit praecognitum, ante omnem volitionem antecedere debet iudicium aliquod; illud ergo iudicium quod antecedit primam volitionem non potest esse ex voluntate profectum, et consequenter neque liberum. Impropriissime autem ac falso dicetur illud iudicium esse ipsum liberum arbitrium eo quod in suo genere possit esse fundamentum et origo liberi usus, quia solum est conditio requisita et applicatio obiecti ut potentia libera possit sua facultate uti. Et quamvis daremus iudicium illud concurrere active ad actum libere elicitum a voluntate, nihilominus non in illo consisteret libertas; nam potius ipsum de se naturaliter influit, expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cuius potestate est illum tribuere aut suspendere; non ergo recte tribuitur libertas illi iudicio seu actui intellectus ut principio in quo proxime residet.

6. Si vero id intelligatur de actu voluntatis, non est in universum verum ante omnem actum liberum voluntatis praecedere aliquem actum naturalem qui sit principium actus liberi; quis enim est talis actus, aut quae necessitas cur antecedere debeat? Respondebitur illum esse voluntatem deliberandi. Sed contra; nam imprimis in Deo est perfecta libertas sine tali voluntate, praeexistente in intellectu (modo nostro intelligendi) perfecta rerum scientia mere naturali ac necessaria. Angelus etiam in primo instanti habuit actum liberum voluntatis absque praevia voluntate deliberandi per intellectum, sed supposita tantum aliqua actuali cognitione intellectus, quam habuit concreatam et receptam potius quam propria voluntate acquisitam. Et similiter homo si in intellectu habet sufficientem propositionem et considerationem obiecti, etiamsi illam non habeat ex applicatione voluntatis, sed ex obiecti oblati excitatione vel ex locutione aut infusione alterius, potest im-

o infusión de otro, puede en seguida libremente querer o no querer tal objeto. Además, aun cuando en el hombre muchas veces preceda esa voluntad de deliberar, o de investigar o considerar algo más acerca del objeto en cuestión, incluso esa voluntad de deliberar no es natural, sino libre, puesto que no hay nada que mueva necesariamente a tenerla; luego esa voluntad de deliberar tampoco precede siempre al otro acto libre acerca de cualquier objeto ni, cuando precede, es siempre natural y necesaria. La razón está en que, para que la voluntad quiera un objeto, no se precisa que haya querido antes la consideración del objeto, sino que basta con que posea esa consideración por la naturaleza, o por la voluntad, o por otro medio. Porque lo único necesario con respecto al objeto que se ha de querer es que sea conocido previamente; en cambio, que ese conocimiento tenga su origen aquí o allí es accidental. Y por la misma razón —aunque muchas veces la deliberación e investigación intelectual es directamente voluntaria— no es necesario que proceda de alguna volición natural o necesaria, sino que puede proceder de una volición libre; es más, moralmente sucede así, y por ello con frecuencia es culpable la inadvertencia, ya que podía haberse tenido la advertencia por la voluntad libre. Consiguientemente, por este capítulo no es necesario que ningún acto natural de la voluntad preceda al acto libre.

7. *Si toda intención del fin es necesaria.*— Desde otro punto de vista, puede objetarse que la intención del fin precede siempre a la elección de los medios; pero la intención del fin es necesaria, puesto que la libertad —según piensan Aristóteles y Santo Tomás— sólo se da en la elección de los medios; luego, por esta causa, al acto libre precede siempre algún acto necesario que es el principio próximo y la razón de la elección libre; luego en él debe ponerse primariamente la libertad de albedrío. Respondo que se supone una cosa falsa y que la inferencia es mala. Efectivamente, no toda intención del fin es necesaria, porque hay muchos fines particulares a los que tendemos con libertad, no sólo de ejercicio, sino también de especificación; solamente amamos por necesidad el fin último o supremo, y eso únicamente en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio, al menos en el presente estado de vida, como diremos poco más adelante, donde explicaremos en qué sentido se dice

mediate libere velle aut non velle tale obiectum. Ac deinde, licet in homine saepe antecedat illa voluntas deliberandi seu aliquid amplius inquirendi vel considerandi de tali obiecto, etiam illa voluntas deliberandi non est naturalis, sed libera, quia nihil est quod necessitet ad illam habendam; ergo neque illa voluntas deliberandi semper antecedit alium actum liberum circa omne obiectum, neque, cum antecedit, semper est naturalis ac necessaria. Et ratio est quia, ut voluntas velit obiectum non est necesse ut prius voluerit considerationem obiecti, sed satis est quod talem considerationem habeat, sive illam considerationem habeat a natura, sive a voluntate, sive aliunde. De necessitate enim obiecti volendi solum est quod sit praecognitum; quod vero illa cognitio hinc vel inde proveniat, accidentarium est. Et eadem ratione, etiamsi saepe accidat consultationem et inquisitionem intellectus esse directe voluntariam, non oportet ut sit ab aliqua volitione naturali seu necessaria, sed potest esse a volitione libera, immo moraliter ita accidit, et ideo saepe inconsideratio est culpabilis, quia consideratio poterat per liberam voluntatem haberi. Ex hoc ergo capite non est necesse ut aliquis actus naturalis voluntatis praecedat liberum.

7. *An omnis intentio finis necessaria.*— Aliter obiici potest, quia intentio finis semper praecedit electionem mediorum; intentio autem finis necessaria est; nam libertas, ut Aristot. et D. Thomas sentiunt, solum est in electione mediorum; ergo ex hoc capite ante actum liberum antecedit semper aliquis actus necessarius, qui est principium proximum et ratio electionis liberae; ergo in eo ponenda est primo libertas arbitrii. Respondeo et falsum assumi et male colligi. Non enim omnis intentio finis necessaria est; sunt enim multi fines particulares quos non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem libere volumus, solumque finem ultimum aut summum necessario amamus, idque quoad specificationem tantum, non quoad exercitium, saltem pro statu huius vitae, ut paulo in-

que la libertad versa sobre la elección. Además, cuando precede la intención del fin, la libertad que se da en la elección de los medios no debe atribuirse a dicha intención como a su principio propio, sino a la facultad de la que proceden la intención misma y la elección, ya porque aún permanece incierto si la intención es el principio propio y *per se* de que se realice la elección, o sólo una disposición previa o condición necesaria para ella, ya también, y sobre todo, porque, aun cuando la intención concurra activamente con la potencia a la elección, sin embargo la determinación de elegir este medio con preferencia a otros no procede de la intención, sino del poder de la voluntad misma, gracias a cuyo influjo la elección es intrínsecamente voluntaria y, por tanto, determinada a este medio más bien que a otro. En consecuencia, no puede entenderse por ninguna razón que la facultad de la libertad resida propiamente en algún acto, sino en una potencia, de la que próximamente nace el acto libre.

8. Fácilmente puede demostrarse con argumentos parecidos que el libre albedrío no es un hábito. En primer lugar, porque o ese hábito sería natural y congénito con la potencia, o sería adquirido mediante actos (omito los hábitos infusos porque ahora sólo hablamos de la libertad natural y de los actos de orden natural); no puede afirmarse lo primero, ya que, según la verdadera doctrina, no hay ningún hábito natural que se haya infundido naturalmente a la voluntad, si nos referimos al hábito en sentido propio, considerándolo como una cualidad distinta de la potencia y que le confiere una facilidad o inclinación; porque ésta no la da la naturaleza, sino el uso. Ni la experiencia ni la razón enseñan nada distinto; porque la inclinación o virtud que la naturaleza infundió a la potencia no es algo distinto de la misma potencia. Por eso, si tal vez San Buenaventura o San Alberto entienden con el nombre de hábito una habilidad o capacidad connatural de tal potencia, sólo difieren de nosotros en la terminología. Tampoco puede afirmarse lo segundo, ya que los hábitos de la facultad libre se adquieren mediante actos libres; por tanto, el uso del libre albedrío precede a ese hábito; luego el libre albedrío mismo no puede consistir en tal hábito. Hay, además, una razón general: en tanto puede el hábito

ferius attingemus, et ibi declarabimus quomodo libertas dicatur versari circa electionem. Deinde etiam, quando intentio finis antecedit, libertas quae est in electione mediorum non est ei attribuenda ut proprio principio, sed facultati a qua est ipsa intentio et electio, tum quia adhuc incertum est an intentio sit proprium ac per se principium efficiendi electionem, vel tantum dispositio praevia seu conditio necessaria ad illam, tum maxime quia, etsi intentio concurrat active cum potentia ad electionem, tamen determinatio ad eligendum hoc medium prae aliis non est ab intentione, sed ex virtute ipsius voluntatis, ex cuius influxu est intrinsece voluntaria ipsa electio, et consequenter determinata ad hoc medium potius quam ad aliud. Nulla ergo ratione intelligi potest quod facultas libertatis proprie resideat in aliquo actu, sed in potentia, a qua proxime est actus liber.

8. Et similibus argumentis facile ostendi potest liberum arbitrium non esse aliquem habitum. Primo quidem, quia vel talis habitus esset naturalis et congenitus cum potentia, vel acquisitus per actus (omitto habitus infusos, quia nunc de naturali libertate et de actibus ordinis naturalis loquimur); primum dici non potest, quia, iuxta veram doctrinam, nullus est naturalis habitus naturaliter inditus voluntati, si proprie loquamur de habitu prout est qualitas distincta a potentia, addens illi facilitatem vel inclinationem; hanc enim non dat natura, sed usus. Neque aliud docet experientia vel ratio; nam inclinatio aut virtus quam natura indidit potentiae non est aliud ab ipsa potentia. Unde si fortasse D. Bonaventura aut Albertus nomine habitus intelligunt habilitatem seu vim connaturalem talis potentiae, solum in nomine a nobis differunt. Secundum etiam dici non potest, quia habitus facultatis liberae per actus liberos acquiruntur; antecedit ergo usus liberi arbitrii huiusmodi habitum; ergo non potest ipsum liberum arbitrium consistere in tali habitu. Praeterea est generalis ratio, quia habitus in tantum potest esse princi-

ser principio de un acto libre en cuanto podemos valernos de él cuando queremos; por consiguiente, el hábito no da la libertad, sino que más bien la recibe (por así decirlo) de la potencia en que reside, en cuanto la potencia es la que utiliza el hábito y está en su poder el emplearlo o no emplearlo. La tercera razón puede ser que el hábito no confiere el poder obrar, sino que da facilidad en el obrar; por eso, la voluntad afectada por un hábito no puede realizar ningún acto de orden natural que no pueda llevar a cabo, en absoluto, sin ese hábito; mas el libre albedrío no exige necesariamente esta facilidad en el obrar, sino la absoluta potestad de obrar y de no obrar, una vez puestos todos los requisitos; por esó, el hombre que tiene uso de razón es libre desde el principio, antes de adquirir dicha facilidad; la libertad, pues, no consiste en un hábito ni en la potencia juntamente con el hábito, toda vez que ella tiene por sí misma potestad absoluta. Sólo en los hábitos esencialmente infusos puede parecer eso probable, en cuanto estos hábitos no se limitan a conferir facilidad, sino también el mismo poder. Puede, por tanto, concederse que estos hábitos completan en esta parte la libertad intrínseca respecto de los actos sobrenaturales. Aunque también sin ellos pueda decirse que la potencia —si tiene por otro medio un auxilio proporcionado— es simplemente libre para tales actos, ya que es suficiente de suyo para no realizarlos, y para llevarlos a cabo puede ser completada, no sólo mediante los hábitos, sino también mediante otras ayudas. Y en esta doctrina no se presenta dificultad, ni San Buenaventura o San Alberto oponen ningún argumento que necesite nuestra respuesta.

El libre albedrío no es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad

9. *Se rechaza la opinión del Halense.*— Así, pues, suponiendo que la facultad libre radica próximamente en alguna potencia del alma o de la sustancia intelectual, queda por investigar cuál sea esa potencia. Y, en primer lugar, no faltaron quienes afirmasen que es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad. Así lo sostiene Alejandro de Hales, II p., q. 72, miemb. 2, a. 1, § 3, donde dice que el libre albedrío, considerado propia y especialmente, es

pium actus liberi in quantum possumus eo uti cum volumus; non ergo dat ipse habitus libertatem, sed potius (ut ita dicam) illam accipit a potentia in qua residet, quatenus potentia est quae habitu utitur, et in eius facultate positum est illo uti vel non uti. Tertia ratio sit quia habitus non dat posse operari, sed dat facilitatem in operando; unde nullum actum naturalis ordinis potest voluntas efficere affecta habitu, quem absolute non possit absque habitu; liberum autem arbitrium non necessario requirit hanc facilitatem in operando, sed absolutam potestatem agendi et non agendi, positis omnibus requisitis; unde homo ratione utens a principio liber est antequam illam facilitatem acquirat; non ergo consistit libertas in aliquo habitu neque in potentia simul cum habitu, cum ipsa per se habeat absolutam potestatem. Solum in habitibus per se infusis id videri potest probabile, quatenus hi habitus non tantum dant facilitatem, sed ipsum etiam posse. Unde concedi potest hos habitus complere ex hac parte intrinsecam libertatem respectu supernaturalium actuum. Quamvis etiam sine illis possit potentia, si alias habeat auxilium proportionatum, dici simpliciter libera ad tales actus, quia ad non eliciendos illos per se sufficit; ad eliciendos autem, non tantum per habitus, sed etiam per auxilia compleri potest. Neque in hac doctrina occurrit difficultas, nec D. Bonaventura aut Albertus argumentum aliquod obiiciunt quod nostra responsione indigeat.

Liberum arbitrium non esse potentiam ab intellectu et voluntate distinctam

9. *Sententia Alensis improbatur.*— Supposito ergo facultatem liberam proxime positam esse in aliqua potentia animae seu substantiae intellectualis, inquirendum superest quaenam potentia illa sit. Et imprimis non defuerunt qui dicerent esse potentiam distinctam ab intellectu et voluntate, Ita tenet Alex. Alens., II p., q. 72, memb. 2, a. 1, § 3, ubi ait liberum arbitrium, proprie et specialiter sumptum, esse poten-

cierta potencia motriz distinta del entendimiento y de la voluntad. Pero esta opinión es indemostrable e ininteligible. En efecto, o se trata de una potencia que mueve localmente, o de una potencia que mueve a otras potencias en orden a sus actos. Acerca de la primera es probable que en el alma, o también en las inteligencias, sea distinta del entendimiento y de la voluntad, ya para moverse a sí misma, ya para mover otras cosas, como se ha indicado arriba y se dirá también más adelante al tratar de las inteligencias creadas. Sin embargo, la libertad no puede estar colocada formalmente en esta potencia. Primero, porque esa potencia no realiza propiamente un acto inmanente, sino una acción transeúnte, por lo cual es más imperfecta de lo que se requiere para ser capaz de libertad formal. Segundo, porque dicha potencia no pasa al acto si no es aplicada por la voluntad; pues un ángel o un hombre se mueve a sí mismo, o mueve otras cosas, cuando quiere; más aún: en general, el principio del movimiento en los vivientes más perfectos es el apetito; luego esa potencia no es libre de manera activa (por así decirlo) o elicitiva, sino de modo pasivo o imperativo; por tanto, no es una potencia libre en sí misma, sino sometida a una potencia libre. En consecuencia, su acto únicamente es voluntario por denominación del acto de otra potencia, no intrínsecamente por sí misma, lo cual es necesario para la potencia formalmente libre, como expondré poco después. Si se trata, en cambio, de una potencia que mueve a otras, tal potencia, en la criatura intelectual, no es distinta de la voluntad y el entendimiento; porque, hablando de la moción objetiva, en ese sentido el entendimiento mueve a la voluntad; si nos referimos a la moción efectiva o que aplica a la operación, en tal sentido es la voluntad la que mueve, no sólo a sí misma, sino también a las otras potencias; pues no nos aplicamos a obrar libremente sino porque queremos; consiguientemente, es superfluo e ininteligible imaginar otra potencia, ya que no nos inclinamos y aplicamos a la operación sino apeteciendo y queriendo.

10. Si acaso Alejandro de Hales no establece una distinción real, sino conceptual, entre esta potencia que mueve a otras potencias y la voluntad, y dice en este sentido que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad, en primer lugar sólo difiere de nosotros en los términos. En segundo lugar, no ex-

tiam quamdam motricem distinctam ab intellectu et voluntate. Verumtamen haec sententia neque probari neque intelligi potest. Aut enim est sermo de potentia motrice secundum locum aut de potentia motrice aliarum potentiarum ad actus suos. De priori probabile est esse in anima, vel etiam in intelligentiis, distinctam ab intellectu et voluntate, sive ad movendum se sive ad movendas res alias, ut supra tactum est, et dicetur etiam infra tractando de intelligentiis creatis. Verumtamen non potest libertas in hac potentia formaliter constitui. Primo, quia illa potentia proprie non elicit actum immanentem, sed actionem transeuntem; et ideo imperfectior est quam oportet ut sit capax formalis libertatis. Secundo, quia illa potentia non exit in actum nisi applicata per voluntatem; movet enim angelus vel homo se aut alia, quando vult; immo, in universum, principium motus in viventibus perfectioribus est appetitus; ergo illa potentia non est libera active (ut sic dicam) seu elicitive, sed passive seu imperative; non est ergo in se potentia libera, sed subiicitur potentiae liberae. Unde eius actus solum est voluntarius per denominationem ab actu alterius potentiae, non intrinsece per seipsam, quod necessarium est ad potentiam formaliter liberam, ut paulo infra exponam. Si autem sermo sit de potentia motrice aliarum potentiarum, talis potentia in creatura intellectuali non est alia a voluntate et intellectu; nam, loquendo de motione obiectiva, sic intellectus movet voluntatem; si autem de motione effectiva seu applicativa ad opus, sic voluntas est quae movet et se et alias potentias; non enim applicamur ad operandum libere nisi quia volumus; fingere ergo aliam potentiam et supervacaneum est et inintelligibile, quia non nisi appetendo et volendo inclinamur et applicamur ad operandum.

10. Quod si fortasse Alensis non re, sed ratione distinguit potentiam hanc motricem potentiarum a voluntate, et hoc sensu vocat liberum arbitrium distinctam potentiam a voluntate, primum solum in verbis a nobis differet. Deinde non satis declarat munus

plica suficientemente la función del libre albedrío; porque no consiste adecuadamente en la moción de otras potencias, sino también en la volición de cualquier objeto con potestad de no quererlo. Téngase, pues, por evidente y cierto que esta facultad en la que radica próximamente la libertad formal, no es distinta del entendimiento y de la voluntad. Cuál de estas potencias sea, queda por explicar.

La libertad formal no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola

11. *La libertad no está compuesta formalmente por la razón y la voluntad.*— En este punto pueden darse tres interpretaciones. La primera es que el entendimiento y la voluntad integran, simultánea y formalmente, la libertad de albedrío, de suerte que una y otra de estas potencias es formalmente libre en sus actos, y de la libertad de ambas resulta la perfecta libertad del hombre con sus actos humanos. Sostuvo esta interpretación Durando, *In II,* dist. 24, q. 3, donde dice primero que el entendimiento simultáneamente con la voluntad es una potencia formalmente libre; y piensa que es opinión de Aristóteles, en IX de la *Metafísica,* c. 3, lugar en que dice indistintamente que las potencias naturales son libres. Después, añade Durando que el entendimiento es libre con prioridad y mayor perfección, ya que, siendo la libertad una propiedad de la potencia racional, aquella que sea más perfectamente racional será más perfectamente libre; pero el entendimiento es una potencia racional más perfecta, e incluso él solo es propia y cuasi esencialmente racional, mientras que la voluntad únicamente lo es por cierta participación o subordinación, en cuanto tiene aptitud para ser dirigida por la razón; luego el entendimiento es también primariamente libre. Se confirma porque el entendimiento no sólo es libre, sino que además es raíz de la libertad de la voluntad; porque de la indiferencia del juicio, que incumbe al intelecto, nace la indiferencia de la elección, que corresponde a la voluntad; consiguientemente, la libertad es anterior y más perfecta en el entendimiento, pues aquello por causa de lo que una cosa es tal, lo es a su vez en mayor medida. Por último, de ahí parece concluir implícitamente Durando que el libre albedrío está como compuesto formalmente del entendimiento y la voluntad.

liberi arbitrii; non enim adaequate consistit in motione aliarum potentiarum, sed etiam in volendo quovis obiecto, cum potestate non volendi illud. Sit ergo constans et certum facultatem hanc in qua proxime est formalis libertas non esse aliam ab intellectu et voluntate. Quae autem harum potentiarum sit, explicandum superest.

Libertatem formalem non esse in intellectu, sed in sola voluntate

11. *Libertas non coalescit formaliter ex ratione et voluntate.*— In qua re tres modi dicendi esse possunt. Primus est intellectum et voluntatem simul ac formaliter complere libertatem arbitrii, ita ut utraque ex his potentiis formaliter libera sit in suis actibus et ex utriusque libertate consistat perfecta libertas hominis cum suis humanis actibus. Hunc tenuit Durand., In II, dist. 24, q. 3, ubi primum ait intellectum simul cum voluntate esse potentiam formaliter liberam; putatque esse sententiam Aristot., IX Metaph., c. 3, ubi indistincte ait potentias naturales esse liberas. Deinde subiungit Durandus intellectum esse prius et perfectius liberum, quia, cum proprium sit potentiae rationalis esse liberam, quae perfectius fuerit rationalis erit perfectius libera; intellectus autem est perfectior rationalis potentia; immo ille solus est proprie et quasi essentialiter rationalis; voluntas autem solum participatione seu subordinatione quadam, quatenus apta est ratione dirigi; ergo intellectus est etiam primario liber. Et confirmatur, nam intellectus non solum est liber, sed etiam est radix libertatis voluntatis; nam ex indifferentia iudicii, quod ad intellectum spectat, oritur indifferentia electionis, quae pertinet ad voluntatem; ergo libertas prior et perfectior est in intellectu, nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Tandem hinc tacite concludere videtur Durandus liberum arbitrium formaliter quasi coalescere ex intellectu et voluntate. Unde et a Magistro ibi, et a D. Tho-

Por eso el Maestro, en el lugar citado, y Santo Tomás, en I-II, q. 1, a. 1, definen el libre albedrío como la facultad de la voluntad y la razón, pues la conjunción *y* no debe tomarse en sentido copulativo, sino colectivo. Por consiguiente, la función del libre albedrío no radica en el juicio solo ni en la sola elección, sino en uno y otra simultáneamente.

12. *La libertad no radica formalmente en el entendimiento solo.*— La segunda interpretación puede ser que la libertad se da formalmente en el entendimiento solo, y no en la voluntad. Esta interpretación no la encuentro en ningún autor, mas parece que puede fundamentarse con bastante probabilidad en cierta sentencia admitida por muchos, a saber, que la voluntad es determinada absolutamente a la elección por el juicio del entendimiento, de tal manera que ni puede determinarse a elegir algo sin dicho juicio ni, puesto éste, tiene posibilidad de discrepar de él o no adecuarse a él. Porque de este principio se sigue abiertamente, en primer lugar, que la potencia de la voluntad no es formalmente libre. Primero, porque nunca depende de su poder el obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos antecedentes, según se explicó antes. En efecto, uno de esos requisitos es el juicio de la razón, puesto el cual la voluntad no tiene poder para no obrar, si se ha juzgado que debe obrar, o para obrar, si se ha juzgado que no debe obrar. En segundo lugar, porque la voluntad, en su determinación, se comporta de una manera pasiva más bien que activa, ya que sigue por cierta necesidad la moción de otra facultad; pero la libertad formal no puede darse en una potencia en cuanto movida, sino en cuanto se mueve a sí misma, como se ha demostrado. En tercer lugar, se aclara con el ejemplo de la potencia ejecutiva o locomotriz; porque ésta puede mover y cesar en el movimiento, y puede también realizar este movimiento o su contrario, a pesar de lo cual no es formalmente libre, ya que no puede hacer eso como moviéndose o determinándose a sí misma, sino en cuanto es movida y sigue necesariamente la moción de la voluntad; luego igual habrá que decir de la voluntad, puesto que obedece al juicio del entendimiento con la misma necesidad. Y de esta parte, demostrada del modo indicado, se sigue necesariamente la segunda: que la libertad radica formalmente en el entendimiento por lo que respecta a

ma, I-II, q. 1, a. 1, definitur liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; illa enim particula *et* non copulative, sed collective sumenda est. Unde munus liberi arbitrii non in solo iudicio vel sola electione, sed in utroque simul consistit.

12. *Libertas non est in solo intellectu formaliter.*— Secundus modus dicendi esse potest libertatem esse formaliter in solo intellectu, et non in voluntate. Hunc non invenio apud aliquem auctorem; videtur autem posse satis probabiliter fundari in quadam sententia a multis recepta, nimirum, voluntatem omnino determinari ad electionem a iudicio intellectus, ita ut nec sine illo possit determinari ad aliquid eligendum, neque illo posito possit ab illo discrepare seu non conformari illi. Nam ex hoc principio aperte sequitur, primo, potentiam voluntatis non esse formaliter liberam. Primo, quia nunquam est in potestate eius agere et non agere, positis omnibus requisitis antecedenter, ut superius declaratum est. Unum enim ex his requisitis est iudicium rationis, quo posito non est in potestate voluntatis aut non agere, si iudicatum est esse agendum, aut agere, si iudicatum est non esse agendum. Secundo, quia voluntas in sua determinatione magis passive quam active se gerit, cum necessitate quadam sequatur motionem alterius facultatis; at formalis libertas non potest esse in potentia ut mota, sed ut se movente, sicut ostensum est. Tertio, declaratur exemplo potentiae exsecutivae seu motivae secundum locum; illa enim et movere potest et cessare a motu, et hunc motum efficere vel contrarium, et tamen non est formaliter libera, quia id non potest quasi se movens seu determinans, sed tamquam mota et necessario sequens motionem voluntatis; ergo idem dicendum erit de voluntate, cum pari necessitate obsequatur iudicio intellectus. Ex hac autem parte sic probata necessario concluditur altera, nimirum libertatem formaliter esse in intel-

la potestad de emitir juicio y de no emitirlo, pues de lo contrario no habrá libertad formal en ningún lugar. Y puede también confirmarse esta parte con los argumentos de Durando.

13. *La libertad reside formalmente en la voluntad sola.*— La tercera interpretación es que la libertad radica formalmente en la voluntad y no en el entendimiento. La sostienen Santo Tomás, I, q. 83, a. 3; y I-II, q. 13, a. 1, completado con el 6, e *In II*, dist. 24, q. 1, lugares en que defienden lo mismo Cayetano, Capréolo, Conrado y otros tomistas; también están de acuerdo Ricardo, en la citada dist. 24; y Escoto, dist. 25, y Enrique, *Quodl.* I, q. 16. Pienso que esta opinión es certísima, y quedará suficientemente probada en contra de las anteriores si demostramos que en el entendimiento no se da libertad formal, por no quedar, fuera de la voluntad, ninguna otra potencia en la que pueda darse. Y esto puede demostrarse del siguiente modo: el entendimiento, en sí mismo, no es libre ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio de su acto; luego no es libre de ninguna manera, pues no es posible pensar otro modo distinto de libertad.

14. Se demuestra la primera parte porque el entendimiento está determinado, por su naturaleza, a asentir a la verdad y disentir de la falsedad; y si no hay en el objeto ninguna de estas dos razones, o el entendimiento no la capta, no puede realizar ningún acto porque no puede obrar sin objeto. Se dirá que entre estos miembros cabe un medio, a saber: que el entendimiento no vea claramente en el objeto la verdad o la falsedad, pero que se le presente de alguna manera por razones probables o por testimonio de alguien. Por tanto, en ese caso podrá el entendimiento ser libre en cuanto a la especificación de su acto. Se responde, en primer lugar, que el entendimiento no puede determinarse por sí mismo a la especie del acto, a no ser que pueda determinarse también al ejercicio, porque una potencia no se determina a tal acto si no es ejerciéndolo y porque, según dijimos arriba, la libertad se descubre esencial y primariamente en el ejercicio del acto; por consiguiente, si demostramos que el intelecto no es por sí mismo libre en cuanto al ejercicio de su acto, con ello resultará también claro que, con respecto a tales objetos, no tiene libertad formal de especificación.

lectu quantum ad potestatem ferendi iudicium et non ferendi iudicium, quia alias nullibi relinquetur formalis libertas. Et potest etiam haec pars confirmari argumentis Durandi.

13. *Libertas in sola voluntate formaliter residet.*— Tertius modus dicendi est libertatem esse formaliter in voluntate et non in intellectu. Haec est D. Thomae, I, q. 83, a. 3, et I-II, q. 13, a. 1, adiuncto 6, et In II, dist. 24, q. 1, quibus locis idem tenent Caietan., Capreol., Conrad. et alii thomistae; consentiunt etiam Richard., dicta dist. 24; et Scotus, dist. 25; et Henric., Quodl. I, q. 16. Et hanc sententiam censeo esse verissimam, quae satis probata erit contra praecedentes si ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem, quia nulla potentia praeter voluntatem relinquitur, in qua esse possit. Id autem in hunc modum demonstrari potest, quia intellectus secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus neque quoad exercitium; ergo nullo modo est liber; neque enim alius modus libertatis excogitari potest.

14. Prior pars probatur, quia intellectus ex natura sua determinatus est ut assentiat vero et dissentiat falso; quod si neutra harum rationum in obiecto sit, aut eam ipse non percipiat, neutrum actum elicere potest, quia non potest absque obiecto operari. Dices inter haec membra dari posse medium, nimirum, quod in obiecto intellectus non clare videat veritatem aut falsitatem, appareat tamen aliquo modo rationibus probabilibus vel testimonio alicuius. Tunc ergo poterit intellectus esse liber quoad specificationem actus. Respondetur, imprimis, non posse intellectum ex se determinari ad speciem actus nisi etiam possit se determinare ad exercitium, quia potentia non se determinat ad talem actum nisi exercendo illum, et quia, ut supra diximus, libertas primo et per se cernitur in exercitio actus; si ergo ostenderimus intellectum non esse ex se liberum quoad exercitium actus, constabit etiam circa talia obiecta non habere formalem libertatem quoad specificationem.

15. Además, puede explicarse y demostrarse *a priori* porque, acerca de tales objetos, así propuestos, el entendimiento permanece por sí mismo como suspenso e indeterminado, no precisamente porque tenga poder y dominio intrínseco de su acto, sino tan sólo porque el objeto no está aplicado de manera suficiente para que, en virtud del impulso natural por el que se inclina a la verdad, sea arrastrado hacia él necesariamente. En esto se descubre la gran diferencia existente entre la voluntad y el entendimiento; porque el entendimiento no puede estar de alguna manera indeterminado acerca de su acto a no ser por causa de una imperfecta proposición del objeto. En cambio, la voluntad, incluso acerca de un objeto que se le propone exactamente, puede quedar indiferente según la capacidad del objeto. Por esta razón, en el entendimiento divino no hay, propiamente, ninguna indiferencia en cuanto al juicio, ya que siempre es un acto de ciencia evidente y con perfecta manifestación del objeto, mientras que en la voluntad hay indiferencia con respecto a los objetos, aun cuando se le propongan de manera perfectísima.

16. Y una razón más *a priori* puede tomarse de la diversidad entre los objetos del entendimiento y los de la voluntad; porque el objeto formal del entendimiento es la verdad; ahora bien, en un mismo objeto no puede haber verdad y falsedad, ya que la verdad es esencialmente indivisible, según se ha tratado arriba, por lo cual el entendimiento, esencialmente y en cuanto depende de los méritos del objeto, siempre está determinado a una sola cosa en lo concerniente a la especie del acto; por tanto, si alguna vez no es determinado suficientemente, sólo se debe a que el objeto no se le propone o aparece de manera suficiente, pero no al interno poder y dominio del mismo entendimiento sobre su acto. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuando se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad.

15. Praeterea, potest a priori declarari et probari, quia intellectus circa talia obiecta, sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus et indeterminatus quia habet intrinsecam vim et dominium sui actus, sed solum quia obiectum non est satis applicatum ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. In quo cernitur magna differentia inter voluntatem et intellectum, nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferens iuxta capacitatem obiecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferentia quoad iudicium, quia semper est actus scientiae evidens et cum perfecta manifestatione obiecti; in voluntate autem est indifferentia respectu obiectorum, etiamsi perfectissime proponantur.

16. Et ratio magis a priori sumi potest ex diversitate obiectorum intellectus et voluntatis; nam formale obiectum intellectus est veritas; in eodem autem obiecto non possunt esse veritas et falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, et ideo per se, et quantum est ex meritis obiecti, intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus; unde, si interdum non satis determinatur, solum est quia obiectum non satis proponitur seu apparet, non vero ex interna vi et dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem obiectum est bonum; potest autem idem obiectum esse simul bonum et malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa seu sub diversis rationibus, et ideo, stante perfecta obiecti propositione seu cognitione, potest esse potentia appetitiva indifferens quoad specificationem ad prosequendum vel refutandum tale obiectum; indifferentia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate.

17. La segunda parte acerca de la necesidad de ejercicio se demuestra porque ninguna potencia cuyo acto no sea intrínsecamente voluntario puede ser formalmente libre en cuanto al ejercicio; pero el acto intelectual no es intrínsecamente voluntario; luego el entendimiento no es una potencia formalmente libre. Para que se entienda el antecedente, supongo que un acto puede ser voluntario en doble sentido: primero, extrínsecamente, por denominación recibida del acto de una potencia distinta que mueve o aplica a otra potencia en orden a la operación; así, el andar es voluntario cuando uno se mueve espontáneamente. En un segundo sentido, un acto es voluntario intrínsecamente y por sí mismo, a la manera como es voluntario el acto de amor; en efecto, ¿hay algo más espontáneo que amar? No obstante, hablando en absoluto, no es voluntario por denominación de otro acto, sino por sí mismo. Porque no es preciso que quien ama quiera, con un acto anterior y distinto, amar; y, aunque a veces alguien pueda hacer eso según su libertad, sin embargo es accidental para el amor voluntario, porque uno puede realizar, inmediatamente y sin un acto anterior, el amor; y el mismo amar es, intrínsecamente, querer el amor. Pero hay una diferencia consistente en que, en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario por denominación de otro es objeto y efecto del mismo; objeto, ciertamente, porque a él tiende el acto anterior; efecto, en cambio, porque dicho acto no sólo es querido en calidad de objeto, sino también causado, al menos mediatamente, en cuanto, en virtud del acto de la voluntad o del apetito, se aplica la potencia inferior a la operación. Por el contrario, el acto que por sí mismo es intrínsecamente voluntario, no se compara como objeto propio o efecto con aquel otro acto por el que es voluntario, ya que es voluntario por sí mismo y, propiamente, no es objeto o efecto de sí mismo; consiguientemente, tiene un objeto distinto al que tender directamente y es efecto de la potencia que lo realiza, y sólo es voluntario por cierta reflexión virtual que incluye en sí mismo; por eso suele decirse que es querido por modo de acto, no por modo de objeto.

18. *El acto voluntario en sí siempre es realizado por el apetito.*— Con ello se entiende que no puede ser voluntario intrínsecamente y por sí mismo

17. Altera pars de necessitate quoad exercitium probatur quia nulla potentia cuius actus non sit intrinsece voluntarius potest esse formaliter libera quoad exercitium; sed actus intellectus non est intrinsece voluntarius; ergo intellectus non est potentia formaliter libera. Ut intelligatur antecedens, suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece, per denominationem ab actu alterius potentiae moventis seu applicantis aliam potentiam ad opus, quomodo deambulatio est voluntaria quando quis sponte sua se movet. Secundo modo, est aliquis actus voluntarius intrinsece et per seipsum, ut actus amoris voluntarius est; quid enim magis spontaneum quam amare? Et tamen, per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse ut qui amat priori et distincto actu velit amare; et quamvis interdum aliquis pro libertate sua id facere possit, tamen est accidentarium ad voluntarium amorem; immediate enim et absque priori actu potest quis amorem elicere, et ipsummet amare, intrinsece est velle amorem. Sed est differentia, quod in priori modo voluntarii, actus qui denominatur voluntarius ab alio est obiectum et effectus eius; obiectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus; effectus autem, quia talis actus non solum est volitus ut obiectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus qui per seipsum est intrinsece voluntarius non comparatur ut proprium obiectum vel effectus ad illum actum quo est voluntarius, quia est voluntarius seipso, et non est proprie obiectum vel effectus sui ipsius; habet ergo aliud obiectum in quod directe tendat, et est effectus potentiae a qua elicitur, et solum per quamdam virtualem reflexionem, quam in se includit, est voluntarius; unde dici solet volitus per modum actus, non per modum obiecti.

18. *Actus in se voluntarius semper est elicitus ab appetitu.*— Ex quo intelligitur

ningún acto sino aquel que es realizado por la potencia apetitiva. Se demuestra, porque el voluntario en sentido propio, en cuanto se distingue del connatural, proviene formalmente de algún acto elícito del apetito vital; y así, en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario extrínsecamente recibe esa denominación de algún acto realizado por algún apetito vital, que lo impera; luego, como el acto que es voluntario por sí mismo no recibe esta denominación de otro acto realizado por el apetito, necesariamente debe ser llevado a cabo por el apetito vital. Y puede explicarse por la misma razón y modo de tal acto; pues el acto realizado por la voluntad se despliega a manera de tendencia intrínseca y espontánea y de inclinación al objeto, por lo cual esa tendencia es también espontánea por sí misma; pero este modo de tendencia es propio de la potencia apetitiva; luego también es propio de ella el que su acto sea intrínsecamente voluntario por sí mismo; consiguientemente, como el entendimiento no es una potencia apetitiva, es claro que su acto no es intrínsecamente voluntario por sí mismo; y ésta era la segunda parte del antecedente que se asumió.

19. Con respecto a la primera parte —que sólo puede ser libre en cuanto al ejercicio aquella potencia cuyo acto es intrínsecamente voluntario—, se explica como sigue: el ejercicio del acto, o (lo que es igual) la determinación de la potencia a obrar, debe ser o natural por el solo impulso de la naturaleza o voluntaria por la inclinación elícita del operante. Y no es posible entender otra razón por la que una causa pase a la operación sino porque tiene tal naturaleza determinada por sí misma a esa operación, o porque quiere y apetece dicha operación. Pero la potencia libre en cuanto al ejercicio no es determinada a la operación por el solo impulso natural; luego ha de ser determinada voluntariamente; por tanto, o es determinada extrínsecamente por el voluntario que realiza otra potencia, y entonces no será una potencia libre formalmente, sino imperativamente, ya que no se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio, sino que es movida y determinada por otro; o es determinada por el voluntario intrínseco, y en ese caso es preciso que dicha potencia sea apetitiva; luego, para que una po-

nullum actum posse esse intrinsece et per seipsum voluntarium, nisi ille qui est elicitus a potentia appetitiva. Probatur, quia proprium voluntarium, ut distinguitur a connaturali, formaliter provenit ab aliquo actu elicito ab appetitu vitali, et ita in priori modo voluntarii actus ille qui extrinsece dicitur voluntarius eam denominationem recipit ab aliquo actu elicito ab aliquo appetitu vitali, a quo imperatur; ergo actus qui per seipsum est voluntarius, cum non recipiat hanc denominationem ab alio actu elicito ab appetitu, necessario debet esse elicitus ab appetitu vitali. Et ex ipsa ratione et modo talis actus potest etiam reddi ratio; nam actus elicitus a voluntate est per modum intrinsecae et spontaneae tendentiae et inclinationis in obiectum, et ideo talis tendentia seipsa etiam est spontanea; hic autem modus tendentiae est proprius appetitivae potentiae; ergo est etiam illius proprium quod actus eius sit per seipsum intrinsece voluntarius; cum ergo intellectus non sit potentia appetens, constat actum eius non esse per seipsum intrinsece voluntarium, quae erat posterior pars antecedentis assumpti.

19. Prior vero pars, scilicet solam illam potentiam esse posse liberam quoad exercitium cuius actus est intrinsece voluntarius, declaratur in hunc modum, quia exercitium actus, seu (quod idem est) determinatio potentiae ad operandum, esse debet aut naturalis ex solo impetu naturae aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis. Neque enim intelligi potest alia ratio ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia est talis naturae ex se determinatae ad illud opus vel quia vult et appetit talem operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturae; ergo est determinanda voluntarie; ergo aut extrinsece per voluntarium elicitum ab alia potentia, et sic non erit potentia formaliter libera, sed imperative, quia ipsa non se movet quoad exercitium, sed movetur et determinatur ab alio. Vel per voluntarium intrinsecum, et sic necesse est ut talis potentia sit appetitiva; ergo, ut potentia aliqua sit formaliter

tencia sea formalmente libre en cuanto al ejercicio, es decir, capaz de determinarse a sí misma a ejercer un acto libre, es necesario que sea una potencia que obre voluntariamente de manera intrínseca mediante su acto; luego, no siendo el entendimiento una potencia de esa clase, como es evidente de suyo, se concluye legítimamente que no es una potencia formalmente libre en el ejercicio de su acto.

20. Esto puede confirmarse, en primer lugar, por el común modo de pensar y de hablar de todos los hombres; pues, como el hombre puede considerar esta cosa o la otra, si a alguno se le pregunta por qué se dedica a la consideración de esta cosa más bien que a la de otra, contestará que lo hace porque quiere; más aún: el que cree lo que no ve claramente, lo cree porque quiere, con voluntad dirigida por la razón si cree prudentemente; por eso dicen los teólogos que creer es meritorio y depende de un afecto piadoso de la voluntad; luego es indicio de que el entendimiento nunca se determina libremente a una de las dos partes sino mediante la voluntad; luego él no es formalmente libre en sí mismo. Se confirma, por último, pues cuando el acto o ejercicio del acto intelectual no se realiza por necesidad natural, el hombre no puede adoptarlo o preferirlo a la carencia de tal acto o ejercicio si no es mediante cierta elección, en virtud de la cual esto se prefiere a aquello; pero la elección es un acto de la voluntad; luego la determinación de la potencia en orden al ejercicio del acto siempre tiene lugar en virtud del imperio o moción de la voluntad que elige, y así toda la libertad de dicho acto procede formalmente de la voluntad y no del entendimiento. Y lo mismo se concluye, con mayor razón, cuando la elección no versa únicamente sobre el ejercicio del acto intelectual, sino también sobre su especie, como cuando alguien elige creer firmemente más bien que no creer o dudar; porque es preciso que esto se lleve a cabo por la voluntad que determina al entendimiento, como dijo acertadamente Santo Tomás en II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

21. *El uso de razón es la raíz de la libertad.*— Así, pues, con la demostración de esta parte queda, en primer lugar, suficientemente refutada la opinión de Durando; en efecto, si el entendimiento no es formalmente libre, el libre albedrío no puede consistir formalmente en el conjunto o agregado de ambas

libera quoad exercitium, id est, potens seipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum; cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constat, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus.

20. Quod quidem confirmari potest primo ex communi modo sentiendi et loquendi omnium hominum; cum enim possit homo de hac re vel illa considerare, si quis interrogetur cur potius in huius rei consideratione quam alterius occupetur, respondebit id facere quia vult; immo et qui credit ea quae non manifeste videt, credit quia vult voluntate ratione regulata, si prudenter credit; et ideo dicunt theologi credere esse meritorium et pendere ex pia affectione voluntatis; ergo signum est intellectum nunquam libere determinari ad alterutram partem nisi per voluntatem; ergo non est ipse in se formaliter liber. Et confirmatur tandem, nam quando actus seu exercitium actus intellectus non habetur ex necessitate naturae, non potest ab homine assumi seu praeferri carentiae talis actus seu exercitii nisi per quamdam electionem qua hoc praefertur alteri; sed electio est actus voluntatis; ergo determinatio potentiae ad exercitium actus semper est per imperium seu motionem voluntatis eligentis, atque ita tota libertas talis actus est formaliter ex voluntate et non ex intellectu. Idemque maiori ratione concluditur quando electio non solum est de exercitio actus intellectus, sed etiam de specie eius, ut cum quis eligit credere firmiter potius quam discredere vel dubitare; illud enim necesse est fieri per voluntatem determinantem intellectum, ut recte dixit D. Thom., II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

21. *Rationis usus radix est libertatis.*— Ex probatione igitur huius partis relinquitur imprimis satis improbata opinio Durandi; nam, si intellectus non est formaliter liber, non potest liberum arbitrium forma-

potencias —entendimiento y voluntad—. Y digo *formalmente* porque, radicalmente, el entendimiento o razón pertenece al libre albedrío. Y en este sentido se ha dicho que el libre albedrío es la facultad de la voluntad y la razón. Porque es de la voluntad formalmente, y de la razón presupositiva o radicalmente. Y no es necesario discutir con Escoto, Enrique y otros, que niegan que deba llamarse a la razón raíz de la libertad, sino sólo condición necesaria para la libertad; porque parece que estos autores se preocupan de la manera de hablar más que de la doctrina. Pues, como el conocimiento es sólo una condición necesaria, previa a la volición, por eso únicamente quieren dar al modo del conocimiento el nombre de condición necesaria para el modo de la volición, que consiste en la libertad. Pero puede decirse muy bien que la raíz de la libertad es el uso de la razón o inteligencia; porque, si hablamos de las potencias mismas, las potencias apetitivas siguen a las cognoscitivas, de manera que, aun cuando la raíz de éstas sea el alma, sin embargo, inmediatamente es raíz de la potencia cognoscitiva, y mediante ella de la apetitiva; de esta manera, el apetito más perfecto radica próximamente en la potencia cognoscitiva más perfecta; luego también esta perfección formal de la libertad procede de la perfección de entender o de razonar. Por tanto, así como una pasión es raíz de otra, así también se dirá que la libertad de la voluntad radica en la inteligencia de la razón. Y la misma proporción se da entre los actos, puesto que, así como hay un orden esencial entre las potencias, igualmente lo hay entre sus actos; y porque moralmente aquélla es una causalidad *per se*, pero el fundamento de todo el orden moral es la libertad, por eso también la indiferencia en los actos de la voluntad proviene del juicio de la razón, como enseña con acierto Santo Tomás, en I, q. 83, a. 1, y en otros lugares antes citados, a quien siguen los tomistas en los mismos pasajes; y Soncinas, Iavello y otros, en IX *Metaph.*

22. Unicamente conviene observar que los autores aludidos dicen muchas veces que la indiferencia del acto voluntario nace de la indiferencia del juicio de la razón; y en esa expresión debe evitarse la equivocidad del término *indiferencia;* porque, atribuido a la voluntad, en la potencia misma significa la libertad

liter consistere in collectione seu aggregato utriusque potentiae, intellectus et voluntatis. Dico autem *formaliter,* nam radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberum arbitrium. Quo sensu dictum est liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autem praesuppositive seu radicaliter. Neque oportet cum Scoto, Henrico, et aliis disputare, qui negant rationem esse dicendam radicem libertatis, sed solum conditionem necessariam ad libertatem; nam hi auctores videntur de modo loquendi magis quam de re contendere. Nam, quia cognitio solum est necessaria conditio, praevia ad volitionem, ideo modum cognitionis solum appellare volunt conditionem necessariam ad modum volitionis, qui in libertate consistit. Optime tamen dici potest radicem libertatis esse rationis seu intelligentiae usum; nam, si de potentiis ipsis loquamur, potentiae appetitivae sequuntur cognoscitivas, ita ut, licet radix earum sit anima, immediate tamen est radix potentiae cognoscitivae, et mediante illa appetitivae; et ita perfectior appetitus radicatur proxime in perfectiori potentia cognoscente; ergo etiam haec perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu ratiocinandi. Sicut ergo una passio est radix alterius, ita libertas voluntatis dicetur radicari in intelligentia rationis. Et eadem est proportio inter actus, quia, sicut est ordo per se inter potentias, ita inter actus earum; et quia moraliter illa est causalitas per se, fundamentum autem totius esse moralis est libertas, igitur etiam indifferentia in actibus voluntatis provenit ex iudicio rationis, ut recte docet D. Thomas, I, q. 83, a. 1, et aliis locis supra citatis, quem thomistae eisdem locis sequuntur; et Sonc., Iavell., et alii, IX Metaph.

22. Solum oportet observare dictos auctores saepe dicere indifferentiam actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii rationis, in qua locutione cavenda est aequivocatio vocis *indifferentiae;* nam attributa voluntati, in ipsa potentia significat formalem libertatem seu potentiam ad utrumlibet; in actu

formal o poder para una u otra cosa, mientras que en su acto significa la inmediata relación a la potencia que realiza el acto, con potestad próxima para su opuesto. Por eso, si se afirma en el mismo sentido que la indiferencia del acto de la voluntad procede de la indiferencia del juicio, la sentencia no es cierta, porque en el juicio, en cuanto precede a la voluntad, no puede darse esta indiferencia formal, según se ha demostrado. Consiguientemente, debe tomarse en sentido distinto la indiferencia que se atribuye al juicio como raíz de la libertad, y puede llamarse indiferencia no formal, sino objetiva; pues, como el juicio de la razón, a causa de su perfección y amplitud, propone en el objeto varias razones de conveniencia o disconveniencia y, de manera semejante, no siempre propone un medio como necesario, sino como indiferente, ya que, además de discernir su grado de utilidad y dificultad, al mismo tiempo descubre o propone otros medios, por eso es fundamento de la elección libre de la voluntad. Pero que en el juicio no se da otra indiferencia o libertad necesaria resulta suficientemente claro por lo dicho arriba contra la opinión de Herveo. Y se patentiza fácilmente en la libertad divina; porque, presupuesta la sola ciencia natural de todos los objetos posibles, la voluntad divina quiere libremente este o aquel objeto fuera de sí por la sola indiferencia o no necesidad de los objetos, indiferencia o no necesidad que entiende clarísima y necesariamente en virtud de su ciencia natural.

23. Así se ha dado cumplida respuesta a todos los fundamentos de Durando; porque ser potencia formalmente libre no es lo mismo que ser potencia racional, ni es algo que acompañe necesariamente a aquello, sino que únicamente acompaña a la potencia apetitiva racional; por lo que hace a la potencia racional en cuanto tal, sólo es consecuencia de ella el ser libre formal o radicalmente. Y en este sentido hay que entender a Aristóteles en IX de la *Metafísica,* donde habla indistintamente de las potencias racionales a manera de una sola cosa, y únicamente pretende enseñar que en la parte racional que denominamos mente hay indiferencia en el obrar; pero cómo concurra a esta indiferencia cada una de las potencias de esa parte superior, no lo trata, pero lo hemos explicado nosotros.

vero eius significat immediatam habitudinem ad potentiam elicientem actum, cum proxima potestate ad oppositum. Unde, si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii, non est vera sententia, quia in iudicio, ut antecedit voluntatem, non potest esse haec formalis indifferentia, ut demonstratum est. Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa iudicio ut radici libertatis, et potest dici indifferentia non formalis sed obiectiva; nam quia iudicium rationis propter suam perfectionem et amplitudinem proponit in obiecto varias rationes convenientiae vel disconvenientiae, et similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia et discernit gradum utilitatis et difficultatis eius, et simul invenit vel proponit alia media, ideo fundamentum est liberae electionis voluntatis. Quod autem in iudicio non sit alia indifferentia vel libertas necessaria, satis constat ex dictis supra contra opinionem Hervaei. Et patet facile in libertate divina; nam, praesupposita sola naturali scientia obiectorum omnium possibilium, voluntas divina libere vult hoc vel illud extra se, propter solam indifferentiam vel non necessitatem obiectorum, quam per naturalem scientiam clarissime et necessario intelligit.

23. Atque ita satisfactum est omnibus fundamentis Durandi; nam esse potentiam formaliter liberam non est idem quod esse potentiam rationalem, nec necessario illud concomitans, sed solum comitatur potentiam appetitivam rationalem; ad potentiam autem rationalem ut sic solum consequitur quod sit libera formaliter aut radicaliter. Et hoc modo intelligendus est Aristoteles, IX Metaph., ubi indistincte loquitur de potentiis rationalibus per modum unius, solumque intendit docere in parte rationali quam mentem appellamus esse indifferentiam in operando; quomodo autem ad hanc indifferentiam concurrant singulae potentiae illius partis superioris non tractat, a nobis autem declaratum est.

24. En segundo término, por la demostración de la misma parte queda rechazada la segunda opinión, que negaba la libertad formal en la voluntad; pues si la libertad formal no se da en el entendimiento, según se ha probado, es preciso que esté en la voluntad, ya que de lo contrario no estaría en ningún sitio. Además, dicha sentencia es por sí misma muy improbable y ajena a cualquier opinión humana, porque todos piensan que el hombre es libre por el hecho de que, si quiere, obra, y si quiere, deja de obrar. Por eso, también la Sagrada Escritura atribuye esta potestad de indiferencia en grado máximo a la voluntad, I Cor., 7: *No teniendo necesidad, sino dominio de su voluntad,* e igualmente por eso toda bondad y malicia, y toda razón de premio o castigo se considera que está en la voluntad, como enseñan con mayor amplitud los teólogos. Y con toda claridad el Concilio de Trento, ses. VI, c. 5, habiendo enseñado que cae bajo el poder del hombre el cooperar con la gracia o resistir a ella, declara expresamente que el hombre hace eso *por su voluntad libre,* ya sola, si resiste, ya ayudada por la gracia de Dios, si coopera. Y, finalmente, por esta razón los Padres antiguos llaman muchas veces al libre albedrío *voluntad libre,* según puede verse en San Agustín, lib. III *De lib. arb.*, c. 1 y ss.; y en Damasceno, lib. II *De fide,* c. 25; y hay también ocasiones en que lo llaman libre albedrío de la voluntad, como es patente en San Agustín, *De Civitate Dei,* lib. V, c. 9, y en San Ambrosio, lib. II *De fide,* c. 3.

25. Y con esta parte —que la voluntad es formalmente libre— puede confirmarse la otra, a saber, que el entendimento no es formalmente libre, ya que no deben establecerse en el hombre actos realizados por dos potencias que sean libres por sí mismos únicamente en virtud de las relaciones a sus potencias, pues de lo contrario se daría un doble desorden moral en tales actos del entendimiento y de la voluntad. Efectivamente, en seguida que el entendimiento juzgase que este objeto malo podía elegirse, en este acto considerado precisivamente y con anterioridad a otro consentimiento de la voluntad habría malicia, porque de suyo es opuesto a la razón y, por otra parte, es formalmente libre. Además, en la elección de tal objeto habría una nueva malicia, ya que dicha elección es un nuevo acto libre que el hombre podría evitar y que versa sobre un objeto contrario a

24. Secundo ex probatione eiusdem partis improbata relinquitur secunda sententia, quae formalem libertatem in voluntate negabat; nam, si formalis libertas non est in intellectu, ut ostensum est, necesse est ut sit in voluntate, alias nullibi esset. Deinde est per sese valde improbabilis illa sententia et aliena ab omni hominum sensu; omnes enim censent hominem esse liberum, quia si vult, operatur, et si vult, cessat. Unde etiam Scriptura sacra hanc potestatem indifferentem maxime attribuit voluntati, I ad Cor. 7: *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suae voluntatis,* et ideo etiam omnis bonitas et malitia, omnisque ratio praemii aut poenae in voluntate esse censetur, ut latius theologi tradunt. Ac diserte Concilium Tridentinum, sess. VI, c. 5, cum docuisset esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiae, expresse declarat id facere hominem *libera sua voluntate,* vel sola, si resistat, vel adiuta Dei gratia, si cooperetur. Ac denique antiqui Patres hac ratione liberum ipsum arbitrium saepe nominant *liberam voluntatem,* ut videre est in August., lib. III de Lib. arb., c. 1 et seq.; et in Damas., lib. II de Fide, c. 25; interdum vero vocant liberum voluntatis arbitrium, ut patet apud August., lib. V de Civit., c. 9; et Ambr., lib. II de Fide, c. 3.

25. Atque ex hac parte, quod voluntas sit formaliter libera, potest confirmari altera, quod, scilicet, intellectus non sit formaliter liber, quia non sunt ponendi in homine actus eliciti a duabus potentiis per se liberi ex solis habitudinibus ad suas potentias, alias duplex inordinatio moralis esset in huiusmodi actibus intellectus et voluntatis. Itaque, statim ac intellectus iudicaret hoc obiectum pravum esse eligibile, in hoc actu praecise sumpto et ante alium consensum voluntatis esset malitia, quia de se est rationi dissonus, et alioqui est formaliter liber. Rursus in electione talis obiecti esset nova malitia, quia ille est novus actus liber, quem homo vitare posset, et de obiecto rationi contrario. Quod si, stante illo

la razón. Y en el caso de que, manteniéndose aquel juicio, todavía no consintiese la voluntad, con todo, el hombre sería digno de reprensión por razón de tal juicio, no por razón de alguna voluntad anterior, formal o virtual, sino precisamente a causa de la libertad del entendimiento. Y por la misma razón la inconsideración o el error podría ser culpable desde el punto de vista del entendimiento solo sin intervención de la voluntad, cosas todas que son absurdas, pues no hay nada más contradictorio que la existencia del pecado sin lo voluntario. Consiguientemente, así como en el hombre no se da otra bondad o malicia moral de carácter formal, a no ser la que procede de la voluntad, así tampoco se da otra potencia formalmente libre fuera de la voluntad. Y esto no atenta contra la perfección del entendimiento, ya que en absoluto constituye mayor perfección el ser regla de la voluntad, y es incompatible con esa perfección la libertad radicada formalmente en la misma potencia, no sólo porque la regla debe ser cierta y de suyo inmutable, sino también porque aquella operación que es regla no lo es por una inclinación y tendencia a la cosa regulada, sino por cierta adecuación a ella, adecuación que no es indiferente, sino cierta y determinada; pero la voluntad, que es como ciega, necesita la regla o dirección del entendimiento; ahora bien, como tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección.

SECCION VI

MODALIDAD DE LA DETERMINACIÓN DE LA CAUSA LIBRE POR EL JUICIO DE LA RAZÓN

1. *Primera opinión.*— Sin embargo, todavía nos falta responder a la dificultad propuesta en favor de la segunda opinión, que está exigiendo una cuestión distinta, a saber, de qué modo es determinada la voluntad por la razón cuando quiere libremente. A este respecto, los discípulos de Santo Tomás antes citados, y otros más modernos, mantienen con toda decisión que la voluntad no puede ser determinada al acto libre si no precede en el entendimiento un juicio práctico definido o, según dicen otros, un imperio en virtud del cual, aquí y ahora,

iudicio, adhuc voluntas non consentiret, nihilominus homo dignus esset reprehensione ratione talis iudicii, non ratione alicuius voluntatis prioris, formalis aut virtualis, sed praecise ob libertatem intellectus. Eademque ratione inconsideratio aut error posset esse culpabilis ratione solius intellectus absque interventu voluntatis, quae omnia sunt absurda, cum nihil magis repugnet quam esse peccatum absque voluntario. Sicut ergo non est in homine alia formalis bonitas vel malitia moralis nisi quae a voluntate provenit, ita neque est alia potentia formaliter libera praeter voluntatem. Neque hoc est contra perfectionem intellectus, quia simpliciter maior perfectio est esse regulam voluntatis, cui perfectioni repugnat libertas formaliter in eadem potentia, tum quia regula debet esse certa et de se immutabilis, tum etiam quia illa operatio quae est regula non est per inclinationem et tendentiam in rem regulatam, sed per quamdam commensurationem ad illam, quae commensuratio non est indifferens, sed certa et determinata; voluntas autem, quia est quasi caeca, indiget regula aut directione intellectus; quia vero tendit in suum obiectum per voluntariam inclinationem perfectam, capax est libertatis; et in hoc potest secundum quid excedere intellectum, quamvis simpliciter sit in perfectione inferior.

SECTIO VI

QUOMODO CAUSA LIBERA DETERMINETUR A IUDICIO RATIONIS

1. *Prima sententia.*— Superest tamen respondeamus ad difficultatem in favorem secundae sententiae propositam, quae aliam quaestionem postulat, quomodo, scilicet, voluntas, dum libere vult, a ratione determinetur. In qua discipuli D. Thomae supra citati, et alii recentiores, omnino contendunt non posse voluntatem determinari ad liberum actum nisi praecedat in intellectu definitum iudicium practicum vel, ut alii lo-

ponderadas todas las circunstancias, profiera una sentencia definida de que el hombre debe elegir esto, o lleve a cabo un impulso que se exprese con la fórmula *haz esto*. El fundamento puede estar en que la voluntad no tiene posibilidad de ser atraída sino hacia un objeto conocido y propuesto por la razón, puesto que es un apetito racional, como consta por el lib. III de la *Etica*, c. 2; consiguientemente, mientras la razón no juzgue de manera determinada lo que debe elegirse, la voluntad no puede elegir; de lo contrario, tendería a un objeto desconocido, ya que no se da conocimiento verdadero sin juicio; pues mediante la simple aprehensión todavía no se conoce si una cosa es tal o no lo es; luego, inversamente, cuando se da el juicio definido «esto debe elegirse», la voluntad no puede dejar de elegir, pues de no ser así también entonces se dejaría llevar sin razón, y formalmente, o al menos virtualmente, sería arrastrada a lo desconocido porque, al no elegir, rechaza ese objeto con un acto formal o virtual, o bien no quiere adoptar tal medio sin ninguna razón o juicio; por consiguiente, es contradictorio que la voluntad obre así. Quizá por eso dijo San Bernardo, lib. *De grat. et libero arbit.*, que la voluntad está siempre emparentada con la razón, pues, aunque no siempre se mueva por la razón, nunca, empero, se mueve sin ella.

2. *Segunda opinión.*— Pero esta opinión no agrada a Enrique, ni a Escoto y sus discípulos, como resulta claro por los lugares citados y por Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 2. Y en verdad, la razón insinuada en la sección anterior, al exponer la segunda sentencia, es irrebatible, a mi juicio; porque, si aquel juicio de la razón se preexige de tal manera para obrar que, en su género, es causa necesaria para el acto libre de la voluntad, y puesto tal juicio la voluntad no puede dejar de consentir en él, entonces la voluntad no es una potencia tal que, puestos absolutamente todos los prerrequisitos para la operación, pueda querer y no querer; luego no es una potencia libre. Toda la deducción parece evidente de acuerdo con los principios antes demostrados. Y se explica más aún: puesto el juicio, la voluntad quiere necesariamente en sentido compuesto (como suele llamarse), y esto lo conceden fácilmente los autores de aquella opinión, hasta el punto de que Medina, I-II, q. 9, a. 1, dub. 2, después de la segunda conclu-

quuntur, imperium quo hic et nunc, pensatis omnibus, definitam sententiam proferat hoc esse homini eligendum, vel impulsum qui hac voce explicatur, *fac hoc*, efficiat. Ratio esse potest quia voluntas non potest ferri nisi in obiectum cognitum et per rationem propositum, cum sit appetitus rationalis, III Ethic., c. 2; ergo, donec ratio determinate iudicet quid eligendum sit, non potest voluntas eligere; alias tenderet in obiectum incognitum, quia cognitio vera non est sine iudicio; per puram enim apprehensionem nondum cognoscitur an res sit talis vel non sit; ergo et e converso, stante illo definito iudicio: hoc est eligendum, non potest voluntas non eligere, quia alias etiam tunc sine ratione duceretur, et formaliter, vel virtualiter saltem, ferretur in incognitum, quia non eligendo, vel formali vel virtuali actu refutat illud obiectum, vel vult non amplecti tale medium sine ulla ratione vel iudicio; repugnat ergo voluntatem sic operari. Propter quod fortasse dixit Bernard., lib. de Grat. et libero arbit., habere semper voluntatem cognatam rationem, quia, licet non semper ex ratione, nunquam tamen absque ratione movetur.

2. *Secunda sententia.*— Haec vero sententia non placet Henrico, neque etiam Scoto et discipulis eius, ut patet ex locis citatis et ex Antonio And., IX Metaph., q. 2. Et sane ratio insinuata in superiori sectione, referendo secundam sententiam, apud me est irrefragabilis; nam si illud iudicium rationis est ita praerequisitum ad operandum ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis, et illo iudicio posito voluntas non potest non consentire illi, ergo voluntas non est talis potentia quae, positis omnibus absolute praerequisitis ad operandum, possit velle et non velle; ergo non est potentia libera. Tota collectio videtur evidens iuxta principia superius demonstrata. Et declaratur amplius; nam posito iudicio, voluntas ex necessitate vult in sensu (ut aiunt) composito; quod facile concedent auctores illius sententiae, adeo ut Medin., I-II, q. 9, a. 1, dub. 2,

sión, dice que, existiendo un imperio eficaz por parte del entendimiento, no queda a la voluntad ninguna libertad para contradecirlo. Y añade que el imperio no recibe esta eficacia de la indicada voluntad, hablando en absoluto, porque, no pudiendo darse un proceso al infinito, necesariamente se ha de llegar a un imperio del entendimiento que preceda a toda acción de la voluntad y que arrastre eficazmente consigo a la voluntad. Y Belarmino, que defiende esa opinión, dice, en el lib. II *De grat. et libero arbit.*, c. 8, que, así como la voluntad de los bienaventurados está determinada a amar a Dios, una vez puesta la visión de Dios, igualmente, en la elección de cualquier cosa particular, la voluntad está determinada a una sola cosa en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio y, en realidad, elegirá necesariamente cuando esté presente un juicio práctico particular que dicte de manera absoluta, aquí y ahora, después de considerar todas las circunstancias, que esto debe elegirse.

3. Pero entonces pregunto de nuevo si ese juicio es absoluta y simplemente necesario, de suerte que sea proferido por el entendimiento en virtud del solo objeto y medio evidente, o merced a otra causa que mueve necesariamente al entendimiento en orden a tal juicio, o si, por el contrario, es un acto simplemente libre. Si se afirma lo primero, es evidente que se destruye el uso de la libertad, ya que tal uso no se distingue ni en la realización del juicio mismo ni en el acto de la voluntad que es consecuencia necesaria de él. Tampoco sirve de nada aquí el sentido compuesto, porque aquella suposición con la que se integra necesariamente el acto es de suyo simplemente necesaria y no libre, y es antecedente como causa que obliga al acto subsiguiente, y ese modo de composición se encuentra en el amor beatífico, sin que pueda el acto de la voluntad ser necesario de otra manera. En cambio, si se afirma que aquel juicio es libre (como termina concediendo, después de inútiles y oscuras distinciones, Iavello, IX *Metaph.*, q. 4), pregunto también si dicho juicio es libre elicitivamente en virtud del entendimiento o imperativamente en virtud de la voluntad. Lo primero no puede afirmarse según la opinión, con la que estamos de acuerdo quienes discutimos este punto, de que el entendimiento no es una potencia formalmente libre. Mas si se dice lo segundo, o se procede hasta el infinito o se destruye por com-

post secundam conclusionem, dicat, stante imperio efficaci ex parte intellectus, nullam restare libertatem in voluntate ad contradicendum. Et subdit non habere imperium hanc efficaciam ab ista voluntate, per se loquendo, quia, cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem. Et Bellarminus, qui illam tenet sententiam, lib. II de Grat. et libero arbit., c. 8, dicit quod, sicut voluntas beatorum est determinata ad amandum Deum posita visione Dei, ita in quacumque re particulari eligenda voluntas est determinata ad unum quoad specificationem et quoad exercitium, et reipsa necessario eliget quando aderit praesens iudicium practicum particulare dictans hic et nunc absolute omnibus consideratis hoc esse eligendum.

3. Sed tunc interrogo rursus an illud iudicium sit absolute et simpliciter necessarium, ita ut feratur ab intellectu ex vi solius obiecti et medii evidentis, aut alterius causae necessitantis intellectum ad tale iudicium, an vero sit actus simpliciter liber. Si primum dicatur, evidenter destruitur usus libertatis, quia talis usus neque cernitur in ferendo ipso iudicio neque in actu voluntatis qui ad illud necessario consequitur. Neque hic iuvat quidquam sensus compositus, quia illa suppositio cum qua actus necessario componitur est in se simpliciter necessaria et non libera et est antecedens tamquam causa necessitans ad subsequentem actum, qui modus compositionis in amore beatifico reperitur, nec potest actus voluntatis alio modo esse necessarius. Si vero dicatur iudicium illud esse liberum (ut tandem post inutiles et obscuras distinctiones concedit Iavell., IX Metaph., q. 4), interrogo rursus an illud iudicium sit liberum elicitive ex vi intellectus vel imperative a voluntate. Primum dici non potest in sententia cum qua convenimus qui de hoc puncto disputamus, quod intellectus non est potentia formaliter libera. Si vero dicatur

pleto aquella opinión, pues, con referencia a ese acto de la voluntad que determina al entendimiento a tal juicio, pregunto si es determinado por otro juicio del entendimiento, y a propósito de él se planteará la misma cuestión, y así se procederá al infinito. Si, por el contrario, aquel acto libre de la voluntad no procede de la determinación de un juicio semejante anterior, se extraen dos conclusiones opuestas a dicha opinión. Primera, que la voluntad no es determinada en todos sus actos libres por el juicio del entendimiento; segunda, que nunca es determinada de ese modo sino en virtud de alguna volición libre anterior, gracias a la cual se siguen las demás cosas y de la cual participan su libertad.

4. Quizá diga alguno que, dándose dicho juicio, es imposible que la voluntad no consienta, pero que la voluntad puede eliminar ese juicio, y por ello su acto es libre y no necesario. Mas esta respuesta no satisface al argumento propuesto, sino que admite, tácita e implícitamente, que dicho juicio es libre; de lo contrario, la voluntad no podría suprimirlo; pero no explica en virtud de qué voluntad es libre desde el principio. Pues no basta con decir que es libre indirectamente porque la voluntad no lo impidió; ya porque la voluntad pudo realizar, al menos, una volición libre con la que impidiese dicho juicio, y acerca de esa volición se repite el mismo argumento, ya también porque, aun cuando para la negación del acto pueda quizá bastar el voluntario indirecto, sin embargo, para el ejercicio positivo del acto libre e imperado no basta, sino que se precisa un acto formalmente libre, que impere y determine a la potencia. Además, otra evasiva que puede tomarse de Iavello en el lugar antes citado, no debilita la fuerza del argumento; dice, en efecto, que aquel juicio es libre radicalmente, lo cual le viene del entendimiento y no de la voluntad; pero esto no es responder al dilema establecido, sino evitarlo, porque ser libre radicalmente no es otra cosa que ser raíz de la libertad, que se da en la voluntad; y no se pregunta por eso, sino por la libertad formal; porque el mismo acto del entendimiento que es raíz del acto de la voluntad es verdadera y formalmente realizado por su potencia, y acerca de él se pregunta si es realizado por la potencia de manera necesaria o con indiferencia. Otros contestan distinguiendo entre juicio especulativo y práctico, porque no es el especulativo, sino el práctico, el que determina a la voluntad. Y dicen que éste es libre, aunque el especulativo sea natural. Pero esto no quita fuerza a la dificultad propuesta; porque si, puesto todo el juicio especulativo sobre la conveniencia, utilidad, honestidad o torpeza del objeto, y sobre otras razones o circunstancias, el juicio práctico de que se debe amar o elegir tal cosa es libre, se repite a propósito de él todo el argumento hecho, a ver por quién es determinado el entendimiento en orden a tal juicio. Si por el entendimiento, entonces el entendimiento es libre; si por la voluntad, ¿quién determina a ésta? Y de esta manera se concluye que la primera determinación libre de la voluntad se realiza sin tal juicio, y que no hay ningún juicio que determine completamente a la voluntad a algún acto, a no ser en virtud de una volición anterior libre.

5. *Tercera opinión.*— Finalmente, dicen algunos que aquel juicio práctico es libre en virtud de la voluntad que ama dicho objeto, y que la voluntad, por su parte, ama dicho objeto en virtud de tal juicio; y que esos dos actos son, cada uno con respecto al otro, causa en diverso orden de causalidad; porque, por una parte, la voluntad determina al entendimiento para que juzgue prácticamente de esa manera y, por otra, el entendimiento determina a la voluntad a que quiera tal cosa. Y no es contradictorio —afirman— que esas dos cosas se precedan y se sigan una a otra, ya que ello ocurre en órdenes diversos de causalidad. Porque la voluntad determina al entendimiento eficientemente, mientras que el entendimiento determina a la voluntad finalmente. Pero esta doctrina no me resulta aceptable; primeramente, porque no se apoya en ninguna razón, ni es necesaria para nada; y, por otra parte, apenas puede entenderse esa mutua prioridad y moción entre aquellos dos actos. En segundo lugar, demuestro que es imposible: en todo acto vital, la suficiente aplicación del objeto necesario para el acto, precede absolutamente y en cualquier orden de causalidad a tal acto, y no puede suceder que la misma aplicación del objeto provenga eficientemente del acto al cual se ordena; pero el juicio de la razón se requiere para el acto de la voluntad en cuanto aplica el objeto; luego es imposible que el juicio de la razón necesario para el acto de la voluntad provenga eficientemente de ese mismo acto.

secundum, vel proceditur in infinitum vel omnino destruitur illa sententia, nam de illo actu voluntatis qui determinat intellectum ad tale iudicium inquiro an determinetur ex alio iudicio intellectus, et de illo redibit idem argumentum, et sic procedetur in infinitum. Si vero ille actus liber voluntatis non est ex determinatione similis iudicii prioris, inferuntur duo illi sententiae contraria. Primum est voluntatem non determinari in omnibus suis actibus liberis a iudicio intellectus; secundum est nunquam sic determinari nisi in virtute alicuius prioris volitionis liberae, in vi cuius caetera consequuntur et ab ea participant libertatem.

4. Dicet fortasse aliquis, stante illo iudicio impossibile esse voluntatem non consentire, posse tamen voluntatem tollere iudicium illud, et propterea actum eius esse liberum et non necessarium; sed haec responsio non satisfacit argumento proposito, sed tacite et implicite admittit illud iudicium esse liberum; alias non posset voluntas auferre illud; non declarat autem per quam voluntatem sit a principio liberum. Neque enim satis est si dicatur esse liberum indirecte quia voluntas non impedivit illud: tum quia saltem potuit voluntas habere volitionem liberam qua impediret illud iudicium, de qua redit idem argumentum, tum etiam quia, licet ad negationem actus fortasse possit sufficere voluntarium indirectum, tamen ad exercitium positivum actus liberi et imperati non sufficit, sed necessarius est actus formaliter liber, imperans et determinans potentiam. Alia praeterea evasio quae ex Iavello supra sumi potest, non enervat vim argumenti; ait enim iudicium illud esse liberum radicaliter, quod habet ab intellectu et non a voluntate; sed hoc non est respondere ad dilemma factum, sed illud eludere, quia esse liberum radicaliter non est aliud quam esse radicem libertatis, quae est in voluntate, de quo non inquiritur, sed de libertate formali; nam illemet actus intellectus qui est radix actus voluntatis est vere ac formaliter elicitus a sua potentia, et de illo inquiritur an ex necessitate vel cum indifferentia elicitus sit a potentia. Alii respondent distinguentes de iudicio speculativo vel practico, quia non speculativum, sed practicum determinat voluntatem. Et hoc aiunt esse liberum, etiamsi contingat speculativum esse naturale. Sed hoc non enervat difficultatem propositam; nam si, posito toto iudicio speculativo de obiecti convenientia, utilitate, honestate aut turpitudine, et aliis rationibus aut circumstantiis, iudicium practicum de tali re amanda seu eligenda liberum est, de illo redit totum argumentum factum, a quo nimirum determinetur intellectus ad tale iudicium. Si ab intellectu, ergo intellectus est liber; si a voluntate, quid determinat illam? Atque ita concluditur primam determinationem liberam voluntatis fieri sine tali iudicio, nullumque esse iudicium omnino determinans voluntatem ad aliquem actum, nisi in virtute prioris volitionis liberae.

5. *Tertia opinio.*— Dicunt tandem aliqui illud iudicium practicum esse liberum ex vi voluntatis amantis illud obiectum, et voluntatem ipsam amare illud obiectum ex vi talis iudicii, atque illos duos actus esse sibi invicem causas in diversis generibus causarum, quia et voluntas determinat intellectum ut ita practice iudicet, et intellectus determinat voluntatem ut velit talem rem. Neque repugnat (inquiunt) illa duo mutuo se antecedere et subsequi, quia id fit in diversis generibus causarum. Voluntas enim determinat intellectum efficienter, intellectus autem voluntatem finaliter. Sed haec doctrina mihi non probatur; primum enim nulla ratione fundatur, neque ad aliquid est necessaria; et aliunde vix potest mente concipi illa mutua prioritas et motio inter illos duos actus. Et praeterea ostendo esse impossibilem, nam in omni actu vitali sufficiens applicatio obiecti necessarii ad actum, simpliciter et in omni genere causae, antecedit talem actum nec fieri potest ut ipsamet obiecti applicatio effective proveniat ab actu ad quem ordinatur; sed iudicium rationis requiritur ad actum voluntatis ut applicans obiectum; ergo impossibile est ut iudicium rationis necessarium ad actum voluntatis effective proveniat ab eodem actu.

La mayor puede probarse por inducción en todos los demás actos vitales distintos de aquel de que tratamos. Y puede tomarse un argumento proporcional de los actos naturales, porque es imposible que un agente que necesita un paciente para obrar no suponga absolutamente y en todo orden de causalidad la aplicación del paciente a tal acción, o que se aplique el paciente mediante esa misma acción. Y puede darse como razón que el agente es impotente para obrar si no es sobre una materia aplicada; luego es imposible que mediante esa misma acción realice la aplicación, sino que debe suponerla de manera absoluta. Además, porque de lo contrario tal acción, en cuanto es aplicativa del paciente, no versaría sobre el paciente en cuanto aplicado, sino en cuanto distante, cosa que vamos a explicar más ampliamente en seguida a propósito de la cuestión de que tratamos.

6. La menor del primer silogismo es cierta en virtud del principio de que no se quiere nada que no se haya conocido previamente. Y si alguno pretende que el juicio de la razón no es sólo una condición y aplicación del objeto, sino también un principio que realiza juntamente con la voluntad su acto, no aminora, sino que aumenta la fuerza del argumento; porque será más contradictorio que ese juicio proceda eficientemente de la moción del acto de la voluntad por el hecho de que se dice que ese mismo juicio es principio eficiente de tal acto de la voluntad. Y se confirma además, en primer lugar, porque la voluntad no aplica ninguna potencia a su acto sino queriendo dicho acto; luego, si la voluntad aplica directamente el entendimiento a ese juicio, lo hará mediante un acto con el que quiere que el entendimiento juzgue aquello; por tanto, ¿qué es lo que mueve a la voluntad a querer esto? ¿Otro juicio anterior, o el mismo que se va a querer? Si es otro, entonces la voluntad no es determinada a ese acto por el juicio que quiere, sino por el anterior. Si es ese mismo, entonces dicho juicio mueve a la voluntad por modo de objeto, antes de que sobre él se haya juzgado de ninguna manera. Se confirma, en segundo lugar, porque de lo contrario el primer acto del entendimiento podría proceder de la voluntad misma, lo cual se opone a la opinión general, fundada en el principio *no se quiere nada que no se haya conocido antes*. Y se demuestra la consecuencia porque también podría decirse del primer acto del entendimiento que es libre y voluntario

Maior inductione ostendi potest in omnibus aliis actibus vitalibus extra illum de quo agimus. Et ex naturalibus potest sumi argumentum proportionale, quia impossibile est ut agens quod passo indiget ut agat, non supponat absolute et in omni genere causae applicationem passi ad talem actionem, aut quod per ipsammet actionem sibi applicet passum. Et ratio reddi potest, quia agens est impotens ad agendum nisi circa materiam applicatam; ergo impossibile est quod per illam actionem ipsammet applicationem efficiat, sed omnino debet supponere illam. Item, quia alias talis actio, ut applicativa passi, non versaretur circa illud ut applicatum, sed distans, quod statim declarabitur magis in re de qua agimus.

6. Minor autem primi syllogismi certa est ex illo principio quod nihil est volitum quin praecognitum. Quod si quis contendat iudicium rationis non tantum esse conditionem et applicationem obiecti, sed etiam principium efficiens cum voluntate actum eius, non enervat, sed auget vim argumenti; nam ex eo magis repugnabit illud iudicium esse effective ex motione actus voluntatis, quod ipsummet iudicium dicitur esse principium efficiens talem actum voluntatis. Et confirmatur praeterea, primo, quia voluntas non applicat aliquam potentiam ad actum suum nisi volendo illum actum; ergo, si voluntas directe applicat intellectum ad illud iudicium, id faciet per actum quo vult ut intellectus id iudicet; quid ergo movet voluntatem ut hoc velit? Num aliud prius iudicium, an ipsum quod est volendum? Si aliud, ergo non determinatur voluntas ad illum actum a iudicio quod vult, sed quod praecedit. Si illud idem, ergo illud iudicium per modum obiecti movet voluntatem priusquam de illo sit iudicatum ullo modo. Et confirmatur secundo, nam alias primus actus intellectus posset esse a voluntate ipsa, quod est contra omnium sententiam, fundatam in illo principio: *Nihil volitum quin praecognitum.* Et sequela probatur, quia etiam de primo actu intellectus dici pos-

en virtud de la moción de la voluntad y, no obstante, en su género, es causa de ese mismo acto de la voluntad en virtud del cual él es, por su parte, voluntario. Y si esto resulta imposible en el primer acto, como ciertamente resulta, no se debe a que es simplemente primero, sino a que es causa del acto de la voluntad de tal modo que, simplemente y en todo orden de causalidad, se supone con anterioridad a él; pero esta razón es válida a propósito de cualquier otro acto; consiguientemente, nunca puede ocurrir que el juicio del entendimiento sea libre en virtud de un acto de la voluntad que sigue a dicho juicio. O, de otra manera, no puede suceder que la voluntad sea determinada a un acto libre por el juicio que nace del mismo acto libre. Y, en este sentido, lo que acontece es, o que es determinada por un juicio totalmente necesario, lo cual repugna a la libertad, o que la determinación libre no procede de tal juicio, y esto es lo que se pretendía.

Solución de la cuestión

7. Así, pues, por razón de estas dificultades, estimo que para la determinación libre de la voluntad no resulta necesario tal juicio práctico que la determine totalmente. Además del razonamiento hecho (que parece ser *a posteriori* y por los inconvenientes), puede esto explicarse *a priori* y por la realidad misma, ya que el juicio del entendimiento no mueve a la voluntad si no es mediante el objeto que propone; pero el objeto propuesto no siempre infiere necesidad a la voluntad o la determina a una sola cosa, ni es esto necesario para que la voluntad pueda tender al objeto; luego tampoco es necesaria por parte del juicio, y ni siquiera es posible, tal determinación. Se demuestra la mayor porque, o el juicio mueve únicamente en razón de objeto, o él mismo, por su propia razón, tiene una peculiar eficacia para determinar a la voluntad. Esto último no puede afirmarse, ya porque tal eficacia estaría en contradicción con la libertad de la voluntad, según se ha dicho, ya también porque tal manera de mover es ajena a la función del entendimiento, función que consiste en iluminar y dirigir y regular las operaciones de la voluntad, ya, finalmente, porque dicha manera de mover es propia de la voluntad, que ha sido dada especialmente para este fin, a saber,

set esse liberum et voluntarium ex motione voluntatis, et nihilominus in suo genere esse causam eiusdem actus voluntatis quo ipse est voluntarius. Quod si in primo actu hoc est impossibile, ut revera est, non est quia est simpliciter primus, sed quia tali modo est causa actus voluntatis ut ad illum simpliciter et in omni genere causae praesupponatur; haec autem ratio procedit in omni alio actu; nunquam ergo fieri potest ut iudicium intellectus sit liberum per actum voluntatis subsequentis ipsum. Vel aliter fieri non potest ut voluntas determinetur ad actum liberum per iudicium quod ex eodem actu libero nascitur. Atque ita fit ut vel determinetur per iudicium omnino necessarium, quod repugnat libertati, vel quod determinatio libera non oriatur ex tali iudicio, quod est intentum.

Quaestionis resolutio

7. Propter has ergo difficultates, existimo ad liberam determinationem voluntatis non esse necessarium tale iudicium practicum omnino determinans ipsam. Quod praeter discursum factum (qui videtur esse a posteriori et ab inconvenienti) potest a priori et ex re ipsa declarari, quia iudicium intellectus non movet voluntatem nisi medio obiecto quod proponit; sed obiectum propositum non semper infert necessitatem voluntati aut determinat illam ad unum, neque hoc est necessarium ut voluntas possit in obiectum tendere; ergo nec est necessaria ex parte iudicii, immo nec possibilis talis determinatio. Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione obiecti vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia talis efficacia repugnaret libertati voluntatis, ut dictum est, tum etiam quia talis movendi modus est alienus a munere intellectus, qui est illuminare et dirigere ac regulare voluntatis operationes, tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quae in hunc

para mover eficientemente a las demás potencias en cuanto al ejercicio; luego no puede suceder que el entendimiento, el cual es movido eficientemente por la voluntad, mueva por su parte a la voluntad de igual manera. Así lo enseña expresamente Santo Tomás en I-II, q. 9, a. 1 y 3.

8. Mas algunos oponen que el entendimiento mueve eficazmente a la voluntad en orden a la operación por el imperio práctico. Se responde que el imperio práctico del entendimiento, en virtud del cual se entiende que uno se impera a sí mismo o a su voluntad, no es algo distinto del juicio perfectamente práctico y totalmente definido con todas las circunstancias. Y no es posible entender en el entendimiento un acto que impulse a la voluntad si no es por modo de juicio; como tampoco se entiende el imperio sobre otros si no es por modo de locución que intime lo que deba hacerse; y cualquier otra cosa que se imagine en el entendimiento, se afirmará gratuitamente, no podrá explicarse en qué consiste, y será ajena a la razón de entendimiento, el cual es, esencial y adecuadamente, una potencia cognoscitiva y judicativa; por eso no puede realizar un acto sino por modo de aprehensión o de juicio. Consiguientemente, como este imperio de que tratamos no es una mera aprehensión, según es evidente de suyo, no puede ser más que un juicio práctico. Y Aristóteles o Santo Tomás nunca explican racionalmente el imperio sino por modo de juicio completamente práctico, como se trata por extenso en I-II, q. 17. Así, pues, este juicio únicamente mueve, de suyo, en calidad de objeto, como se ha explicado. Y si a veces parece que impulsa eficazmente, sólo es en virtud de algún acto eficaz de la misma voluntad, que se dio anteriormente; porque, si la voluntad se propuso eficazmente o intentó conseguir este fin, o escogió emplear tal medio, el entendimiento, llegada la ocasión, juzga aquí y ahora que absolutamente debe hacerse esto, supuesta la voluntad anterior. Y entonces la voluntad queda completamente determinada, no tanto por el juicio como por sí misma. Señal de ello es que no se determina de manera absoluta, sino cuasi condicional, a saber, siempre que quiera perseverar en la intención o elección hecha. Por eso, si la voluntad quiere antes retroceder, puede hacerlo e impedir ese imperio. En cambio, cuando no precede tal voluntad eficaz, es imposible que el imperio del entendimiento tenga

finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium; ergo non potest fieri ut intellectus, qui a voluntate efficienter movetur, vicissim eodem modo illam moveat. Atque hoc docet expresse D. Thomas, I-II, q. 9, a. 1 et 3.

8. Sed obiiciunt aliqui quia intellectus per imperium practicum efficaciter movet voluntatem ad opus. Respondetur imperium practicum intellectus, quo quis intelligitur sibi ipsi vel suae voluntati imperare, non esse aliud a iudicio perfecte practico et omnino definito cum omnibus circumstantiis. Neque intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis nisi per modum iudicii; sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit; et quidquid aliud in intellectu fingitur, et gratis asseritur et explicari non potest quid sit, et est extra rationem intellectus, qui essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva et iudicativa; et ideo non potest habere actum nisi per modum apprehensionis vel iudicii. Cum ergo hoc imperium de quo agimus non sit mere apprehensio, ut per se constat, non potest esse nisi iudicium practicum. Neque Aristoteles aut D. Thomas imperium rationaliter unquam declarant quam per modum iudicii omnino practici, ut latius in I-II, q. 17, tractatur. Hoc igitur iudicium ex se solum movet ex parte obiecti, ut declaratum est. Quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicuius actus efficacis eiusdem voluntatis, qui praecessit; nam si voluntas efficaciter proposuit vel intendit consequi hunc finem, aut elegit adhibere tale medium, intellectus, nacta occasione, hic et nunc iudicat omnino esse hoc faciendum, supposita priori voluntate. Et tunc voluntas omnino determinatur, non tam a iudicio quam a se. Cuius signum est quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur, scilicet, si velit in intentione seu electione facta persistere. Unde si a priori voluntate velit retrocedere, potest, et impedire huiusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non

ese poder impulsivo eficaz, pues de lo contrario destruiría la libertad de la voluntad, y la alabanza o la reprensión no debería atribuirse a la voluntad, sino al entendimiento. Esto es lo que admite en último término Medina, por la autoridad de Santo Tomás, I-II, q. 17, a. 5.

9. Queda por demostrar la segunda parte, a saber, que la voluntad no siempre es determinada a una sola cosa por el objeto propuesto; esta parte es cierta y la admiten todos; la prueba *ex professo* Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 2. En efecto, tanto da decir que la voluntad no es movida necesariamente por otra cosa como decir que no es determinada a una sola cosa por ella, según demuestran los argumentos arriba aducidos; pero es cierto que no es movida necesariamente por todos los objetos; luego tampoco es determinada a una sola cosa; consiguientemente, sólo en el cielo será determinada a una sola cosa, en cuanto al ejercicio, por la infinita bondad de Dios claramente intuido, según la doctrina común; en cambio, por lo que hace a la especificación, es determinada por el bien en general o por otros objetos semejantes, como diremos después; pero no por todos, ya que no en todos aparece alguna razón necesaria de bondad, o no aparece una bondad tal que no lleve aneja alguna malicia o desventaja, o algún defecto. Pero aunque el objeto no determine de esa manera a la voluntad, puede ser de tal modo suficiente para excitarla y estimularla que ella misma, por su libertad, se determine o tienda a él, ya que, si en el objeto se representa alguna razón de bondad, ésta es de suyo suficiente para mover la voluntad; luego esa determinación no es necesaria para que la voluntad se mueva.

Respuesta a los fundamentos contrarios

10. Con esto no sólo queda probada nuestra opinión, sino que también se ha dado respuesta a los fundamentos de la opinión contraria. Efectivamente, del hecho de que la voluntad no puede ser movida hacia lo desconocido sólo resulta que es necesario el juicio del entendimiento para que la voluntad pueda elegir, pero no se sigue la necesidad de que ese juicio determine a la voluntad a una sola cosa. Esto lo dijo elegantemente San Bernardo, lib. *De grat. et lib. arb.*, con

praecedit, impossibile est ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem, alias destrueret voluntatis libertatem, et laus aut reprehensio non esset voluntati, sed intellectui attribuenda. Atque hoc tandem fatetur Medina, propter D. Thom. auctoritatem, I-II, q. 17, a. 5.

9. Superest probanda altera pars, scilicet, quod voluntas ab obiecto proposito non semper determinetur ad unum, quae certa est et recepta ab omnibus, eamque ex professo probat D. Thomas, I-II, q. 10, a. 2. Nam perinde est dicere voluntatem non necessitari ab alio quod non determinari ad unum ab illo, ut probant argumenta superius facta; sed est certum non necessitari ab omnibus obiectis; ergo nec determinari ad unum; igitur quoad exercitium solum in patria ab infinita bonitate Dei clare visi determinatur ad unum, iuxta receptam doctrinam; quoad specificationem vero, a bono in communi aut aliis similibus obiectis, ut infra attingemus; non vero ab omnibus, quia non in omnibus apparet aliqua necessaria ratio boni, vel non apparet talis bonitas quae non habeat admixtam vel malitiam vel incommodum aliquod aut defectum. Quamvis autem obiectum non sic determinet voluntatem, potest esse ita sufficiens ad excitandam et alliciendam illam ut ipsa sua libertate determinetur aut feratur in illud, quia si in obiecto repraesentatur aliqua ratio boni, illa est de se sufficiens ad movendam voluntatem; ergo illa determinatio necessaria non est ut voluntas moveatur.

Responsio ad contraria fundamenta

10. Ex quo non solum probata est nostra sententia, sed etiam responsum est ad fundamentum oppositae sententiae. Ex eo enim quod voluntas non potest ferri in incognitum, solum habetur necessarium esse iudicium intellectus ut voluntas possit eligere, non vero sequitur oportere ut illud iudicium determinet voluntatem ad unum. Quod eleganter dixit Bernard., lib. de Grat. et lib. arb., his verbis: *Est ratio data vo-*

las siguientes palabras: *La razón ha sido dada a la voluntad para que la instruya, no para que la destruya; pero la destruiría si le impusiese alguna necesidad para que se desenvolviese a su antojo.* Por eso, cuando en el argumento se dice que es necesario que el entendimiento juzgue primero lo que se debe elegir, la proposición puede ser ambigua; porque, si el sentido es que debe juzgar primeramente la bondad, la utilidad o la conveniencia que tiene el medio que se va a elegir y la elección misma, la proposición es verdadera; mas, si el sentido es que primeramente debe juzgarse en absoluto, y que debe elegirse esto absolutamente, es falsa. Porque significa que, ponderadas y consideradas todas las circunstancias, aquí y ahora resulta ya necesario por alguna razón elegir esto, por lo cual debe elegirse absolutamente; pero no hay ninguna razón por la que tal juicio sea necesario con anterioridad a toda elección; es más: esto repugna a la libertad de la elección, según se ha demostrado. Luego es suficiente el juicio por el que un medio se juzga útil y, examinadas todas las circunstancias, apto para poder ser elegido; y lo mismo ocurre con cualquier objeto bueno que se juzgue suficientemente bueno para poder ser amado. En efecto, así como, para que la vista pueda moverse hacia un objeto, no es preciso que se aplique en cuanto visto o en cuanto que se debe ver, sino en cuanto visible, de igual manera, para que la voluntad sea movida por un objeto, basta con que se le proponga como amable, aunque no se juzgue que deba elegirse absolutamente.

11. Se aclara esto, en primer lugar, acerca de la voluntad y el entendimiento de Dios; pues, para que Dios, en su eternidad, quiera libre y determinadamente algo fuera de sí, no es preciso que con anterioridad a toda determinación libre preceda en el entendimiento divino, según nuestro modo de entender, este juicio: «Yo tengo que amar o elegir absolutamente esto», pues tal juicio sería temerario, infundado y, en rigor, falso, por implicar que tal objeto fuera de Dios es, con respecto a El, de alguna manera necesario; consiguientemente, sólo precede el juicio de que tal objeto es conveniente o elegible; luego lo mismo debe entenderse acerca de la voluntad creada. En segundo lugar, se confirma y explica porque, para que la voluntad elija un medio, no es preciso que el entendimiento juzgue sobre él de tal manera que no posea juicio sobre ningún otro, ya que

luntati ut instruat illam, non ut destruat; destrueret autem si necessitatem ullam imponeret, quominus pro arbitrio suo sese volveret. Unde, cum in argumento sumitur necessarium esse ut intellectus prius iudicet quid eligendum sit, ambigua esse potest propositio; nam si sit sensus prius iudicare quid bonitatis, utilitatis aut convenientiae habeat medium eligendum et ipsa electio, vera est propositio; si vero sit sensus prius esse iudicandum absolute et omnino hoc esse eligendum, falsa est propositio. Nam reddit hunc sensum, quod, pensatis et consideratis omnibus, iam hic et nunc est sub aliqua ratione necessarium hoc eligere, et ideo esse omnino eligendum; nulla est autem ratio ob quam tale iudicium sit necessarium ante omnem electionem; immo repugnat hoc libertati electionis, ut ostensum est. Sufficit ergo illud iudicium quo medium hoc iudicatur utile et, pensatis omnibus, aptum ut eligi possit; et idem est de quolibet obiecto bono, quod, scilicet, iudicetur sufficienter bonum ut amari possit. Nam sicut, ut visus ferri possit in obiectum, non est necesse quod applicetur ut visum vel ut videndum, sed ut visibile, ita, ut voluntas moveatur ab obiecto, satis est quod proponatur ut diligibile, quamvis non iudicetur omnino eligendum.

11. Quod declaratur primo in divina voluntate et intellectu; nam ut Deus in aeternitate sua aliquid extra se determinate ac libere velit, non oportet ut ante omnem determinationem liberam praecedat nostro modo intelligendi in intellectu divino hoc iudicium: Hoc mihi omnino amandum est aut eligendum; esset enim tale iudicium temerarium ac sine fundamento et in rigore falsum; nam includit quod tale obiectum extra Deum sit ipsi aliquo modo necessarium; solum ergo antecedit iudicium quod tale obiectum sit conveniens aut eligibile; ergo idem intelligendum est in voluntate creata. Secundo confirmatur ac declaratur; nam, ut voluntas eligat unum medium, non est necesse quod ita de illo iudicet intellectus ut de nullo alio iudicium habeat, quia

la voluntad sólo necesita el conocimiento de aquel objeto hacia el cual tiende; pero el desconocimiento o la no consideración de otro objeto no le incumbe, absolutamente hablando; luego, si el entendimiento juzga que este medio es útil o elegible, aun juzgando al mismo tiempo que otro es útil, la voluntad puede elegir uno, y no es necesario que el entendimiento juzgue antes determinadamente, a propósito de uno de ellos, que debe ser elgido, ni siquiera que es más digno de elección que el otro.

12. *Se responde a una objeción.*— Se dirá: si el juicio del entendimiento es indeterminado, ¿cómo puede ser determinada la elección de la voluntad? Se responde: no puede decirse que el juicio es indeterminado cuando mediante él se juzga de qué clase es el objeto, y qué conveniencia o amabilidad posee; pero puede decirse o que el juicio es múltiple, cuando acerca de varios objetos se juzga cómo son, o cabe decir también que es un juicio determinado acerca de un objeto indiferente, o sea, que no tiene una unión necesaria con la voluntad, aunque posea alguna bondad o conveniencia; y esta determinación del juicio, aunque no basta para imponer necesidad a la voluntad, es, empero, suficiente para que ella, según su libertad, pueda determinarse y seguir dicho juicio.

13. Pero se insistirá: si sólo hay un juicio, la voluntad lo seguirá absolutamente, ya que no tiene otro al cual dirigirse. En cambio, si hay varios juicios, necesariamente seguirá aquel que verse sobre el medio más útil o sobre el objeto mejor, y de esta manera siempre será determinada por el juicio. Se responde, en primer lugar, que pueden darse juicios acerca de medios iguales, y entonces la voluntad no podrá ser determinada por el juicio ni quedará necesariamente en suspenso, sino que su libertad consiste precisamente en poder elegir uno y omitir el otro. Y si no puede hacer esto, no veo de qué modo pueda decirse que es libre; pero en realidad puede hacerlo, ya que es libre para poder querer lo que es bueno y no querer lo que no es necesario. Un excelente ejemplo de esta libertad lo proporciona la voluntad divina, la cual, entre esta materia y otra totalmente igual y semejante, y entre estos cielos y otros completamente iguales (y así con respecto a las demás cosas), eligió crear éstos más bien que otros, lo cual no puede atribuirse a un juicio desigual, ya que ni por

voluntas solum eget cognitione eius obiecti in quod fertur; ignoratio vero vel inconsideratio alterius obiecti est illi impertinens, per se loquendo; ergo, si iudicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate iudicet esse eligendum, immo neque esse eligibilius alio.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dices: si iudicium intellectus est indeterminatum, quomodo voluntatis electio esse potest determinata? Respondetur non posse dici iudicium indeterminatum quando per illud iudicatur quale sit obiectum, et quam convenientiam vel amabilitatem habeat; sed dici potest vel multiplex iudicium, quando de pluribus obiectis iudicatur qualia sint, vel potest dici determinatum iudicium de obiecto indifferenti, id est, non habente necessariam coniunctionem cum voluntate, licet aliquam bonitatem vel convenientiam habeat, et talis determinatio iudicii licet non sufficiat imponere necessitatem voluntati, sufficit tamen ut ipsa pro libertate sua possit se determinare et sequi illud iudicium.

13. Sed urgebis: nam si unum tantum adest iudicium, illud omnino sequetur voluntas, quia non habet aliud ad quod se vertat. Si vero adsunt plura, necessario sequetur illud quod est de utiliori medio aut meliori obiecto, atque ita semper determinabitur a iudicio. Respondetur, imprimis, posse esse iudicia de mediis aequalibus, et tunc voluntas nec poterit determinari a iudicio nec necessario erit suspensa, sed haec est eius libertas ut unum possit eligere et aliud omittere. Quod si hoc non potest, non video quomodo possit dici libera; sed revera id potest, quia ad hoc est libera ut possit velle quod bonum est et non velle quod necessarium non est. Estque illustre exemplar huius libertatis voluntas divina, quae inter hanc materiam et aliam omnino aequalem et similem, et inter hos caelos et alios omnino aequales (et sic de aliis rebus), hos elegit creare prae aliis, quod non potest referri in iudicium inaequale, quia neque

parte de ellos ni por parte de Dios hay razón alguna en la que pueda fundarse un juicio semejante que sea verdadero; consiguientemente, esa elección previa sólo nace de la libre determinación de la voluntad divina. Además, incluso cuando los objetos o los medios se juzgan desiguales, considero más probable (aunque menos cierto) que la voluntad no se determina necesariamente a lo que es mejor en virtud del juicio. Se demuestra porque, por el solo hecho de que ninguna de las dos cosas se propone como necesaria, la voluntad puede no amar a ninguna; luego también puede amar indiferentemente a una de ellas, prescindiendo de la otra. Y, en opinión de muchos, esto es necesario en la voluntad divina, ya que pudo hacer cosas mejores que las que hizo, y, sin embargo, no quiso hacerlas. Por eso enseñan todos los teólogos que la Encarnación de Dios fue el mejor medio de redimir a los hombres, y que Dios juzgó necesariamente esto con su razón antes de quererlo, a pesar de lo cual, y manteniéndose dicho juicio, Dios pudo no querer ese medio, sino otro. Consiguientemente, el juicio acerca de un medio mejor o más útil no determina a la voluntad a quererlo. Pero he dicho «en virtud del juicio» porque, en virtud de un acto o de una intención anterior de la voluntad puede ocurrir que se determine absolutamente a elegir el medio más útil, si esa mayor utilidad es necesaria para conseguir el fin, tal como se intentaba; porque en ese caso ya no es solamente más útil, sino necesario para realizar dicha intención. En cambio, si esta mayor utilidad no es necesaria para la intención del fin, el juicio acerca de ella no determinará a la voluntad a que quiera absolutamente ese medio.

14. Con esto, finalmente, resulta claro qué deba decirse cuando sólo hay un juicio; porque, aunque el entendimiento piense únicamente en un solo objeto, y juzgue que dicho objeto es conveniente y digno de ser apetecido, y exhorte prácticamente a la voluntad, en cuanto le es posible, a que lo apetezca, todavía puede la voluntad, según su libertad, no amarlo, puesto que, para no ejercer el acto precisamente no necesita otro juicio, sino que basta con que, por medio de aquel que el hombre posee actualmente, no juzgue que este bien debe ser amado necesariamente por él aquí y ahora. Por eso, en tal caso la voluntad puede o suspender el acto o apartar al entendimiento para que no piense

ex parte ipsorum nec ex parte Dei est aliqua ratio qua possit fundari tale iudicium quod verum sit; est ergo illa praeelectio solum ex determinatione libera divinae voluntatis. Rursus etiam quando obiecta vel media iudicantur inaequalia, censeo probabilius (licet minus certum) non determinari voluntatem necessario ad id quod est melius ex vi iudicii. Probatur, quia, hoc ipso quod neutrum proponitur ut necessarium, potest voluntas utrumque non amare; ergo etiam potest indifferenter amare quodlibet illorum, praetermisso alio. Et in divina voluntate multis videtur hoc necessarium, quia potuit meliora facere quam fecit, et tamen noluit. Unde omnes theologi docent Dei Incarnationem fuisse optimum medium ad redimendos homines, idque necessario iudicasse Deum prius ratione quam illud vellet, et nihilominus stante illo iudicio, potuisse Deum id non velle, sed aliud. Iudicium itaque de meliori vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum. Dixi autem ex vi iudicii quia ex vi prioris actus aut intentionis voluntatis fieri potest ut omnino determinetur ad eligendum utilius medium, si illa maior utilitas necessaria sit ad consequendum finem prout fuerat intentus; nam tunc iam non est tantum utilius, sed necessarium ad talem intentionem explendam. At si illa maior utilitas non sit necessaria ad intentionem finis, iudicium de illa non determinabit voluntatem ut omnino tale velit medium.

14. Ex quo tandem constat quid dicendum sit quando unum tantum adest iudicium; nam, etsi intellectus de uno tantum obiecto cogitet, et illud iudicet esse conveniens et dignum ut appetatur, et quantum potest practice invitet voluntatem ut illud appetat, adhuc potest voluntas pro sua libertate illud non amare, quia ad non exercendum actum praecise non indiget alio iudicio, sed satis est ut per illud quod homo nunc habet non iudicet hoc bonum hic et nunc esse sibi necessario diligendum. Unde potest tunc voluntas vel suspendere actum vel divertere intellectum ne de illo obiecto

en dicho objeto, o aplicarlo a que investigue con mayor diligencia, a propósito de aquel objeto, cuánta sea su bondad, y si lleva aneja alguna malicia o disconveniencia por razón de la cual pueda no sólo no amarlo, sino incluso odiarlo. Consiguientemente, el juicio en cuanto tal nunca determina de manera absoluta a la voluntad, a no ser que, por otra parte, el objeto tenga ese poder por razón de la excelencia de su bondad, cosa que trataremos más abajo. Así, pues, de este modo se resuelve perfectamente toda la dificultad propuesta y se hace una excelente defensa de nuestra libertad, además de entenderse con toda claridad de qué manera se da formalmente en la voluntad y cómo actúa el entendimiento en orden a ella y a su uso.

SECCION VII

CUÁL ES LA RAÍZ Y EL ORIGEN DEL DEFECTO DE LA CAUSA LIBRE

1. Pero todavía quedan por resolver tres dificultades señaladas en la cuarta razón propuesta en la sección segunda, y en sus confirmaciones. La primera es: si la voluntad puede, a su antojo, querer algo contra el juicio de la razón, ¿en qué sentido es cierto aquel principio de muchos filósofos y teólogos, según el cual no puede haber un defecto en la voluntad si no precede en el juicio, por ejemplo, que sea erróneo, o al menos imprudente y precipitado? Estableció este principio Aristóteles, en la *Etica*, lib. III, c. 1, 3 y 5; lib. VI, c. 12 y 13; lib. VII, c. 3; y en *De Anima*, lib. III, texto 58, pasajes de donde se ha tomado el siguiente axioma: *Todo el que peca es ignorante*. Parece que también enseñó esto el Sabio, *Proverb.*, 14, al decir: *Yerran los que obran el mal*. Puede confirmarse porque, de lo contrario, cabría la posibilidad de que el hombre siempre juzgase prudentemente con el entendimiento y, no obstante, fuese vicioso en la voluntad, lo cual está en contra de toda la filosofía moral y de la experiencia.

2. *Primera opinión.*— En esta dificultad, Escoto y otros autores no ven inconveniente en conceder que pueda darse un defecto moral en la voluntad sin que preexista ningún defecto en el entendimiento, porque para faltar moralmente

cogitet, vel applicare illum ut de tali obiecto diligentius inquirat quanta sit eius bonitas, et an habeat coniunctam aliquam malitiam vel disconvenientiam, ob quam possit non solum non amare illud, sed etiam odisse. Nunquam ergo iudicium ut sic determinat omnino voluntatem nisi alioqui obiectum ob excellentiam bonitatis eam vim habeat, quod inferius attingemus. In hunc ergo modum optime solvitur tota difficultas proposita nostraque libertas egregie defenditur; et dilucide intelligitur quomodo in voluntate formaliter sit, et quomodo ad illam et ad usum eius operetur intellectus.

SECTIO VII

QUAE SIT RADIX ET ORIGO DEFECTUS CAUSAE LIBERAE

1. Sed adhuc supersunt solvendae tres difficultates tactae in quarta ratione proposita in sectione secunda, et confirmationibus eius. Prima est, si voluntas pro libito possit velle aliquid contra iudicium rationis, quomodo verum sit dogma illud philosophorum et theologorum plurium, non posse esse defectum in voluntate nisi praecedat in iudicio, ut quod erroneum sit, vel saltem imprudens et inconsideratum. Quod principium tradidit Aristoteles, lib. III Ethic., c. 1, 3 et 5, et lib. VI, c. 12 et 13, et lib. VII, c. 3, et lib. III de Anima, text. 58, ex quibus locis sumptum est illud axioma: *Omnis peccans est ignorans.* Quod etiam Sapiens docuisse videtur, Proverb. 14, dicens: *Errant qui operantur malum.* Et confirmari potest, nam alias contingere posset hominem semper prudenter iudicare per intellectum, et tamen esse vitiosum in voluntate, quod est contra omnem moralem philosophiam et experientiam.

2. *Prima opinio.*— In hac difficultate, Scotus et alii auctores non reputant inconveniens concedere posse esse moralem defectum in voluntate, nullo praeexistente defectu in intellectu, quia ad deficiendum mo-

basta la libertad de la voluntad creada, haga el intelecto lo que haga, según consta con claridad por Escoto, en los lugares antes citados, con quien están de acuerdo Gabriel y los nominalistas en general, *In III*, dist. 36; y Almain, trat. III *Moralium*, c. *De prudentia.*

3. Sigue aproximadamente esta opinión Adriano, *Quodl. IV;* pero la limita o expone diciendo que, quien obra mal, siempre posee un juicio práctico por el que juzga simplemente, en congruencia con su afecto, que él debe hacer esto, o que es necesario que él haga esto, supuesto dicho afecto, aunque por otra parte no tenga ninguna ignorancia o error acerca del juicio sobre toda la honestidad y malicia del objeto o de la operación.

4. Parece, sin embargo, que la citada limitación ni se ha añadido de manera consecuente ni es plenamente satisfactoria, ya que no es preciso que todo afecto desordenado de la voluntad proceda de aquel juicio práctico con el que simplemente se juzga que algo debe hacerse en consecuencia con un afecto anterior. Porque, o bien ese afecto o apetito que precede a tal juicio práctico es realizado por la voluntad, o bien significa solamente una propensión natural, o incluso habitual, de la voluntad. Pero de ninguno de esos modos es necesario que preceda tal afecto o el juicio práctico congruente con él. Porque considero la primera voluntad desordenada que se da en el hombre o en el ángel que primeramente se encuentra bien afectado y dispuesto, incluso con una inclinación natural o habitual: en él no precede un juicio práctico nacido de alguna afección anterior mala o que incline al mal.

5. Cabe responder que también en ese caso precede alguna inclinación natural o elícita, y aunque ésta no sea mala en sí, no obstante, como el hombre se deja llevar por ella de tal modo que juzga —no con prudencia, sino con inconsideración— que él debe hacer o amar algo, puede constituir ocasión de pecar. Así, por ejemplo, en el símil que Adriano utiliza, si uno tiene el afecto de librar a un hombre de la muerte, y después comprende que sólo puede librarlo a costa de mentir, aun cuando aquel primer afecto actual y elícito no sea malo, el hombre puede juzgar absolutamente, en conformidad con aquel afecto, que él debe mentir. De manera semejante, movido por un natural amor propio no malo, o

raliter sufficit libertas voluntatis creatae, quidquid intellectus operetur, ut patet ex Scoto in locis supra citatis, cui consentiunt Gabriel et nominales communiter, In III, dist. 36; et Almain., tractatu III Moralium, c. de Prudent.

3. Et hanc fere sententiam sequitur Adrian., Quodl. IV; eam vero limitat vel exponit dicens eum qui male operatur semper habere iudicium practicum quo simpliciter iudicat, consentanee ad suum affectum, hoc sibi esse faciendum seu hoc oportere a se fieri, supposito tali affectu, licet alias nihil ignoret neque erret circa iudicium de omni honestate et malitia obiecti seu operis.

4. Verumtamen haec limitatio nec videtur consequenter addita nec plene satisfacere, quia non est necesse ut omnis pravus affectus voluntatis procedat ex illo iudicio practico quo aliquid simpliciter iudicatur faciendum consequenter ad priorem affectum. Aut enim ille affectus seu appetitus qui praecedit tale iudicium practicum est elicitus a voluntate, aut significat tantum propensionem naturalem aut etiam habitualem voluntatis. Neutro autem modo necessarium est quod praecedat talis affectus vel iudicium practicum illi conforme. Sumo enim primam voluntatem pravam, quae est in homine vel angelo prius bene affecto et disposito etiam in naturali vel habituali inclinatione: in eo non praecedit iudicium practicum ex aliqua priori affectione vel mala vel ad malum inclinante.

5. Responderi potest etiam tunc praecedere aliquam inclinationem naturalem vel elicitam, quae licet in se mala non sit, tamen, quia homo ex illa ita se duci sinit ut non prudenter sed inconsiderate iudicet aliquid sibi esse faciendum vel amandum, potest esse occasio peccandi. Ut, verbi gratia, in exemplo quo Adrianus utitur, si quis habet affectum liberandi hominem a morte, et deinde intelligat non posse illum liberare nisi mentiendo, etiamsi ille prior affectus actualis et elicitus non sit malus, potest homo iudicare absolute, consentanee ad illum affectum, sibi esse mentiendum. Similiter ex naturali amore sui non malo, vel etiam non elicito, iudicat aliquis hoc bo-

incluso no elícito, alguien juzga que debe tender hacia este bien deleitable. Y, en este sentido, antes de cualquier acto moralmente malo, y antes del primer afecto desordenado, precede siempre aquel juicio práctico por el que un objeto menos bueno se propone simplemente como digno de ser amado, elegido, o incluso preferido a otro bien mayor, juicio que se dice prácticamente falso por no ser conforme al apetito recto.

6. Pero aún persiste la dificultad, porque nunca se demuestra suficientemente que sea necesario este juicio tan absoluto para que la voluntad se mueva —cosa que expresé antes diciendo que no se precisa un juicio de que se debe amar un objeto, sino de que se puede amar, ni de que se debe elegir, sino de que se puede elegir—, y que no siempre se necesita un juicio comparativo (por llamarlo así), por ejemplo, que esto es digno de ser elegido con preferencia a otras cosas, sino que basta uno absoluto, a saber, que esto puede esr elegido o que es útil. O bien, si es comparativo, puede ser de igualdad o de superioridad, no absolutamente, sino en una determinada razón de bien, como deleitable, etc.; por ejemplo, si, movido por la intención de obtener la salud, alguien delibera acerca de dos medios, y juzga que ambos son aptos y útiles, pero que éste es más honesto y aquél más deleitable, y al mismo tiempo juzga en acto que, según la razón o la ley de la virtud, debe preferirse aquél, mientras que, de acuerdo con la inclinación corporal o sensible, debe anteponerse éste, parece que no se requiere ningún otro juicio práctico a fin de que la voluntad elija, a su arbitrio, uno de esos dos medios; porque no puede explicarse la necesidad de otro juicio; en efecto, con las consideraciones indicadas ya queda suficientemente propuesto el objeto, y el juicio sólo se requiere para que proponga el objeto, como hemos dicho arriba siguiendo la opinión de Santo Tomás, expresada también en I-II, q. 82, a. 4, y de manera excelente en *De Veritate,* q. 22, a. 11, ad 5, y a. 12.

7. Esto puede explicarse todavía más; porque el juicio absoluto «esto ha de hacerse» es susceptible de tres sentidos (como advierte Adriano arriba y conviene tener muy en cuenta para entender todo lo dicho). El primero consiste en indicar solamente la futurición del acto, como cuando decimos que Pedro ha de ser elegido para el episcopado; este sentido es improcedente con respecto a

num delectabile sibi esse prosequendum. Atque in hunc modum ante omnem actum malum moraliter et ante primum affectum pravum praecedit semper illud iudicium practicum quo aliquod obiectum minus bonum simpliciter proponitur ut amandum, eligendum aut praeferendum etiam alteri maiori bono, quod iudicium dicitur practice falsum quia non est conforme appetitui recto.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia nunquam satis probatur esse necessarium hoc iudicium ita absolutum ut voluntas moveatur, quod supra dicebam non esse necessarium iudicium de obiecto amando, sed de amabili, nec de eligendo, sed de eligibili, nec semper esse necessarium iudicium comparativum (ut sic dicam), scilicet, hoc esse eligibile prae aliis, sed sufficere absolutum, scilicet, hoc esse eligibile aut utile. Vel si sit comparativum, potest esse cum aequalitate, vel cum excessu non simpliciter, sed in tali ratione boni, puta delectabilis, etc.; verbi gratia, si ex intentione sanitatis consequendae quis consulat de duobus mediis, et iudicet utrumque esse aptum et utile, hoc vero esse honestius, illud autem delectabilius, simulque actu iudicet secundum rationem aut legem virtutis illud esse praeferendum, iuxta inclinationem autem corporis aut sensus hoc esse anteponendum, nullum aliud iudicium practicum requiri videtur ut voluntas suo arbitrio eligat aliquod illorum; nulla enim necessitas alterius iudicii explicari potest; nam per illa quae diximus iam est sufficienter propositum obiectum, et iudicium solum requiritur ut proponat obiectum, ut supra dictum est ex sententia D. Thomae, quam etiam habet I-II, q. 82, a. 4, et optime q. 22 de Verit., a. 11, ad 5, et a. 12.

7. Et potest hoc amplius declarari; nam hoc iudicium absolutum: Hoc est faciendum (ut advertit Adrianus supra, et est valde notandum ad intelligenda omnia quae diximus), tres potest habere sensus. Primus est ut solum dicat futuritionem actus, ut cum dicimus Petrum esse eligendum ad episcopatum; et hic sensus est impertinens

26

las acciones morales, como resulta claro por sí mismo. El segundo consiste en significar un débito de ley y de honestidad; también este sentido es improcedente en el caso presente, pues es claro que no se precisa que todo el que obra libremente juzgue de ese modo, ya que, de lo contrario, para obrar el mal sería preciso poseer un juicio herético, cual sería juzgar, a propósito de tal acto, que debía hacerse en aquel sentido. El tercero consiste en significar una consecución necesaria de una cosa a partir de otra, o la necesaria conexión de la obra subsiguiente con el propósito o intención anterior. Así, quien determinó vengarse de un enemigo, inmediatamente que se le presenta la ocasión juzga que debe matarlo. Este sentido pertenece más a la cuestión; sin embargo, también parece evidente que tal juicio no siempre es necesario para obrar el bien o el mal, porque no siempre se da esa conexión necesaria entre la obra que se juzga que debe hacerse y algún afecto antecedente, según demuestran con suficiencia los argumentos aducidos.

8. Podemos, además, añadir un cuarto sentido, a saber, que signifique la resolución absoluta (por así decirlo) del hombre en orden a realizar tal obra o a querer tal objeto. Y este acto, si se examina atentamente la cuestión, no puede anteceder al decreto libre de la voluntad, sino que debe seguirlo, no sólo porque aquel juicio, en el sentido indicado, no puede inferirse, en virtud de la deliberación, de algunas premisas —ya que éstas sólo demuestran, por parte del objeto, su bondad o utilidad, pero no la decisión del hombre—; sino también porque dicha resolución es libre y en la realidad no es algo distinto de la elección o la ejecución libre, pues no cabe entender ningún otro objeto de aquel juicio en el sentido expuesto, y el hombre no podría juzgar con verdad acerca de tal resolución libre si no la tuviese ya; y, finalmente, porque, como tal juicio es en absoluto libre, es preciso que nazca de alguna voluntad libre; ahora bien, no hay ninguna otra voluntad libre de la que pueda nacer, sino aquella por la que el hombre determina hacer lo que así juzga que debe hacer; luego en ningún sentido es verdad que aquel juicio prácticamente falso anteceda de manera necesaria a cualquier deliberación desordenada de la voluntad.

ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est ut significet debitum legis et honestatis. Et hic sensus etiam est impertinens in praesenti, quia clarum est non esse necesse ut omnis qui libere operatur sic iudicet, alias oporteret ad operandum malum habere iudicium haereticum, quale esset iudicare de tali actu esse faciendum in illo sensu. Tertius est ut significet necessariam consecutionem unius ex alio seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito vel intentione. Quomodo, qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendum. Et hic sensus magis ad rem spectat; tamen etiam videtur evidens tale iudicium non semper esse necessarium ad operandum vel bonum vel malum, quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus quod faciendum iudicatur et aliquem antecedentem affectum, ut argumenta facta satis probant

8. Addere ulterius possumus quartum sensum, nimirum, ut significet absolutam (ut ita dicam) hominis resolutionem de tali opere exsequendo aut obiecto volendo. Et hic actus, si attente res consideretur, non potest antecedere decretum liberum voluntatis, sed subsequi, tum quia illud iudicium in eo sensu ex vi consultationis non potest inferri ex aliquibus praemissis, quae solum ostendunt ex parte obiecti bonitatem aut utilitatem, non hominis resolutionem. Tum etiam quia illa resolutio est libera, et in re non est aliud quam electio vel exsecutio libera; nullum enim aliud obiectum illius iudicii in eo sensu intelligi potest; non posset autem homo vere iudicare de tali resolutione libera nisi iam illam haberet. Tum denique quia, cum illud iudicium absolute liberum sit, oportet ut ex aliqua voluntate libera oriatur; non est autem alia voluntas libera unde oriri possit, nisi illa qua homo decernit facere id quod sic iudicat sibi esse faciendum; ergo in nullo sensu verum est iudicium illud practice falsum necessario antecedere quamcumque pravam deliberationem voluntatis.

Solución de la cuestión

9. Por eso, en la dificultad propuesta, estimo que debe afirmarse que podemos hablar del juicio, la disposición o el defecto del entendimiento que antecede a la deliberación libre de la voluntad, o bien del que la sigue, al menos en orden de naturaleza. Igualmente puede hablarse, ya de una necesidad física y absoluta para que la voluntad pueda obrar, ya de una necesidad moral en conformidad con lo que, moralmente hablando, ocurre siempre.

10. Así, pues, en primer lugar, no considero absolutamente necesario para obrar el mal voluntariamente que preceda un defecto de error en el juicio del entendimiento, ya especulativo, ya práctico. Según creo, prueban esto suficientemente los argumentos aducidos; y afirmamos que esto se sigue del principio de que ningún juicio del entendimiento basta de suyo para determinar a la voluntad. Ni puede apoyarse lo contrario en las palabras de Aristóteles, toda vez que él no habla del error, sino de la ignorancia. Tampoco en las palabras del Sabio, no sólo porque no se refiere al error que antecede a la voluntad, sino que puede entenderse del que la sigue, como diré en seguida, ya también porque Adriano expone esas palabras —y no desacertadamente— aplicándolas al error de las costumbres, no al de la inteligencia, de igual manera que se dice que yerra quien se aparta del camino recto, aun cuando no tenga un juicio falso en su entendimiento.

11. *Algún defecto del entendimiento precede moralmente al defecto de la voluntad.*— En segundo lugar afirmo que, moralmente hablando, la voluntad nunca falla si no precede en el entendimiento algún defecto, al menos cierta inconsideración de varias razones o motivos que pueden retraer a la voluntad de aquel afecto en el que peca. Esto lo prueba de manera suficiente la experiencia, y acerca de dicha inconsideración puede entenderse lo del Filósofo; porque se dice que esta inconsideración es cierta ignorancia práctica. Más aún: con referencia a ella interpreta Santo Tomás las palabras del Sabio, en I-II, q. 78, a. 1, ad 1; porque el juicio sobre lo que se debe hacer o apetecer, proferido absolutamente

Quaestionis resolutio

9. Quocirca in proposita difficultate dicendum censeo posse nos loqui de iudicio, dispositione aut defectu intellectus qui antecedit deliberationem liberam voluntatis, vel qui subsequitur saltem ordine naturae. Item, sermonem esse posse aut de necessitate physica et absoluta ut voluntas operari possit, vel de necessitate morali secundum ea quae, moraliter loquendo, semper accidunt.

10. Primo ergo non existimo absolute necessarium, ad operandum malum per voluntatem, ut praecedat defectus erroris in iudicio intellectus, vel speculativo vel practico. Quod mihi satis probant argumenta facta; et hoc fatemur sequi ex illo principio, quod nullum iudicium intellectus per se sufficit ad determinandam voluntatem. Neque oppositum fundari potest in verbis Aristotelis, cum ipse non de errore, sed de ignorantia loquatur. Neque in verbis Sapientis, tum quia non loquitur de errore antecedente voluntatem, sed potest intelligi de subsequente, ut iam dicam; tum etiam quia Adrianus illa verba exponit, et non male, de errore morum, non intelligentiae, sicut errare dicitur qui discedit a recta via, etiamsi in intellectu non habeat iudicium falsum.

11. *Aliquis defectus intellectus moraliter praecedit defectum voluntatis.*— Secundo assero, moraliter loquendo, nunquam voluntatem labi quin praecedat in intellectu aliquis defectus, saltem inconsideratio aliqua plurium rationum vel motivorum quae possunt voluntatem continere ab eo affectu in quo peccat. Hoc satis probat experientia, et de hac inconsideratione intelligi potest Philosophus; nam haec inconsideratio dicitur quaedam ignorantia practica. Immo de illa interpretatur D. Thom. verba Sapientis, I-II, q. 78, a. 1, ad 1; quia iudicium de agendis vel appetendis absolute prolatum cum tali inconsideratione quidam error prac-

con tal inconsideración, es un error práctico por ser un acto imprudente y, de suyo, disconforme con el apetito recto. Ahora bien, no comprendo que sea necesario, incluso moralmente y según los acontecimientos ordinarios, que ese juicio, o sea formalmente comparativo, en el sentido de que esto debe elegirse con preferencia a lo otro, o verse formalmente sobre un objeto en cuanto debe amarse o hacerse, de manera absoluta, en alguno de los sentidos arriba establecidos; porque contra esto tienen suficiente validez los argumentos antes sentados; en cambio, entiendo que moral y ordinariamente interviene un juicio con el que se juzga de manera absoluta que este objeto o esta obra es aquí y ahora conveniente por deleite u honor, o por otra razón semejante, y digno o suficiente para ser apetecido aquí y ahora. Efectivamente, este juicio basta para que la voluntad pueda moverse, como se ha demostrado con amplitud y expondré más abajo en la disputación de la causa final. Pero frecuentemente se tiene tal juicio de ese modo absoluto y simple; porque, de ordinario, no se tienen al mismo tiempo varios juicios, ni se comparan varios objetos entre sí ni varias razones de bondad y de maldad pertenecientes a un mismo objeto; es más, aun cuando en alguna ocasión anteceda esta comparación, en el momento en que el hombre quiere libremente un objeto malo, por lo regular aparta los ojos de su mente de otras razones y atiende a aquella que mueve su voluntad a tal acto, y de ese modo concibe el juicio antedicho. Y esto es suficiente para que tal juicio se considere prácticamente erróneo, ya que incluye virtualmente la comparación y preferencia de aquel objeto con respecto a otros y, por consiguiente, incluye una disconformidad con el apetito recto.

12. *El juicio práctico sigue al acto libre de la voluntad.*— Pero añado, en tercer lugar, que es probable que del consentimiento libre de la voluntad acerca de las cosas que hay que hacer se siga necesariamente en el entendimiento aquel juicio práctico sobre esas mismas cosas, por el que se juzga en absoluto que esto debe hacerse en los sentidos tercero y cuarto arriba explicados. Y si esto es cierto, por razón de tal juicio puede decirse con verdad que yerran siempre, incluso intelectualmente, quienes obran el mal, mas no con un error especulativo, sino práctico, ni tampoco con un eror que anteceda al consentimiento libre de la voluntad, sino que se siga de él. Se objetará: si tal juicio no antecede en

ticus est, nam est actus imprudens et de se difformis appetitui recto. Non intelligo autem esse necessarium etiam moraliter et secundum id quod regulariter accidit ut iudicium hoc sit vel formaliter comparativum, scilicet, hoc esse eligendum prae alio, vel ut formaliter sit de obiecto ut omnino diligendo vel faciendo in aliquo sensu ex supra positis; contra hoc enim sufficienter procedunt argumenta superius facta; sed intelligo moraliter ac regulariter intervenire iudicium quo absolute iudicatur hoc obiectum vel hoc opus hic et nunc esse conveniens ob delectationem vel honorem, vel aliam similem rationem, et dignum vel sufficiens ut hic et nunc expetatur. Hoc enim iudicium sufficit ut voluntas moveri possit, ut late probatum est et infra dicam in disputatione de causa finali. Frequenter autem habetur tale iudicium illo modo absoluto et simplici; nam regulariter non habentur simul plura iudicia, nec comparantur varia obiecta inter se nec plures rationes boni et mali eiusdem obiecti; immo, licet haec collatio aliquando antecedat, in eo momento quo homo libere vult obiectum pravum, regulariter avertit oculos mentis ab aliis rationibus, et ad illam attendit quae moveat voluntatem ad talem actum, et ita concipit praedictum iudicium. Et hoc satis est ut illud censeatur practice erroneum; nam virtute includit comparationem et praelationem illius obiecti ad alia, et consequenter includit difformitatem ad appetitum rectum.

12. *Iudicium practicum actum liberum voluntatis sequitur.*— Addo vero tertio probabile esse, ex consensu libero voluntatis circa res agendas, ex necessitate sequi in intellectu iudicium illud practicum de eisdem rebus quo simpliciter iudicatur hoc esse agendum, in tertio et quarto sensu supra declarato. Quod si hoc verum est, ratione talis iudicii merito dici possunt errare semper, etiam secundum intellectum, qui operantur malum, non errore speculativo, sed practico, neque errore qui liberum consen-

manera alguna al consentimiento libre, entonces no se pone para que represente al objeto ante la voluntad ni para que induzca a ésta al consentimiento; en ese caso, ¿para qué es necesario tal acto? Se responde que parece necesario, en primer lugar, por la natural simpatía y armonía de estas potencias, que fue necesaria para que el hombre pueda realizar mejor lo que determina hacer. Además, porque, con anterioridad temporal o natural a su consentimiento, el hombre no sabe que va a consentir, y por ello es preciso que, inmediatamente que consiente, sepa y se notifique a sí mismo (por decirlo de este modo) o promulgue su consentimiento; pero esto se lleva a cabo mediante aquel juicio.

13. Y de aquí resulta, además, que, si aquel consentimiento libre versa sobre alguna cosa que ha de hacerse y, por tanto, debe ponerse en práctica mediante alguna acción, en seguida el entendimiento juzga de manera totalmente práctica que eso debe hacerse; éste es el imperio que Santo Tomás pone en el entendimiento después de la elección eficaz de la voluntad. En cambio, si el consentimiento de la voluntad procede por simple amor o deleite sin ordenarse a la realización de otra acción, entonces no se sigue en el entendimiento un juicio de que deba hacerse alguna cosa, el cual sirva como para impulsar a la operación, aunque se sigue un juicio acerca de tal consentimiento en cuanto prestado ya, y puede llamarse como una cierta ciencia de aprobación por la que el hombre, en virtud del libre consentimiento malo, como aprobando ese consentimiento, juzga prácticamente que él debe amar aquello. Por eso no puede llamarse imperio con respecto a tal consentimiento de la voluntad, porque el imperio en cuanto tal se refiere al acto subsiguiente; en efecto, no se impera lo que ya se ha hecho, sino lo que debe hacerse, como observa con acierto Santo Tomás en I-II, q. 17, a. 3. Lo dicho parece suficiente acerca de aquella primera dificultad, según requiere la presente ocasión. (Consúltese Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 48, y en el mismo lugar el Ferrariense, a propósito de la tercera razón.)

sum antecedat, sed qui ex illo sequatur. Dices: si tale iudicium nullo modo antecedit consensum liberum, ergo non ponitur ut repraesentet voluntati obiectum, neque ut inducat illam ad consensum; ad quid ergo est necessarius talis actus? Respondetur videri necessarium primo ex naturali sympathia et consensione harum potentiarum, quae necessaria fuit ut homo possit melius exsequi quod faciendum decernit. Deinde, quia prius tempore vel natura quam homo consentiat, non scit se consensurum; et ideo necessarium est ut, statim ac consentit, sciat et (ut ita dicam) sibimet notificet seu promulget suum consensum; hoc autem fit per illud iudicium.

13. Et hinc fit ulterius ut si ille liber consensus sit de aliqua re agenda, et ideo per aliquam actionem sit exsecutioni mandandus, statim intellectus omnino practice iudicet id esse agendum; et hoc est imperium quod D. Thomas ponit in intellectu post efficacem electionem voluntatis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exsequendam, tunc in intellectu non sequitur iudicium de aliqua re agenda quod sit quasi impulsivum ad opus, sequitur tamen iudicium de tali consensu ut iam exhibito, et dici potest quasi quaedam scientia approbationis qua homo ex vi pravi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice iudicat id sibi esse diligendum. Illud tamen non potest dici imperium respectu talis consensus voluntatis quia imperium, ut sic, respicit actum subsequentem; non enim imperatur quod iam factum est, sed quod faciendum est, ut recte notat D. Thomas, I-II, q. 17, a. 3. Atque haec videntur satis de illa prima difficultate pro huius loci opportunitate. (Vide D. Thom., II cont. Gent., c. 48, et ibi Ferrar., circa rationem tertiam.)

SECCION VIII

Para qué actos existe indiferencia en la causa libre

1. La segunda dificultad señalada más arriba era cómo se llama a la voluntad potencia formalmente libre, siendo así que en sus principales actos aparece no libre. En esta dificultad se insinúan dos cuestiones. Una: si la voluntad puede realizar unos actos libremente y otros por necesidad. Otra: si puede ambas cosas, cuáles son los actos que ejerce libremente y cuáles los que ejerce necesariamente.

Primer punto sobre el doble modo de obrar de la voluntad

2. Sobre la primera parte puede aducirse aquí la opinión de Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, y dist. 10, q. 1, y en *Quodl.*, q. 16, lugares en los que afirma que una potencia sólo puede tener un modo de obrar; por eso, como la voluntad es, por naturaleza, libre en su obrar, no puede tener otro modo de operar en sus actos; y así concluye que la voluntad realiza libremente todos sus actos; hasta el punto de sostener que incluso Dios se ama a sí mismo libremente, y que el Padre y el Hijo producen libremente (por la misma razón) al Espíritu Santo. Pero en esto no puede haber discusión entre los católicos, a no ser que se dé equivocidad en el término «libertad». Por tanto, Escoto, en el lugar citado, no entiende lo «libre» en cuanto se opone a lo necesario, sino en cuanto se opone a «coaccionado» o «no voluntario». Porque allí declara expresamente (y no hubiera podido negarlo sin herejía) que la procesión del Espíritu Santo es totalmente necesaria, de suerte que implica contradicción el que no se dé, o el que Dios no se ame; pretende, empero, que la necesidad no contradice a la libertad, sino que más bien la consolida y perfecciona; y, a la inversa, que el modo de obrar naturalmente repugna a la voluntad, ya que lo libre y lo natural son modos de obrar no sólo diversos, sino también opuestos.

3. Sin embargo, todo el razonamiento de Escoto se funda en una equivocidad de términos, porque claramente entiende lo «libre» en sentido de lo volun-

SECTIO VIII

AD QUOS ACTUS SIT INDIFFERENTIA IN CAUSA LIBERA

1. Secunda difficultas superius tacta erat quomodo voluntas dicatur potentia formaliter libera, cum in praecipuis actibus suis inveniatur non libera. In qua difficultate duae quaestiones insinuantur. Una est an voluntas possit quosdam actus libere, alios vero ex necessitate elicere. Alia est, si utrumque potest, quosnam actus libere, quosve necessario exerceat.

Prior punctus de duplici modo operandi voluntatis

2. Circa priorem partem referri potest hic opinio Scoti, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 10, q. 1, et in Quodl., q. 16, quibus locis asserit unius potentiae tantum esse posse unum operandi modum; et ideo, cum voluntas natura sua libera sit in operando, non posse alium operandi modum in suis actibus habere; atque ita concludit voluntatem libere exercere omnes actus suos; adeo ut asserat Deum etiam seipsum libere diligere, et Patrem ac Filium (eadem ratione) libere producere Spiritum Sanctum. Sed in hoc non potest esse controversia inter catholicos, si non sit aequivocatio in voce libertatis. Scotus ergo in citato loco non sumit liberum prout opponitur necessario, sed prout opponitur coacto seu non voluntario. Expresse enim ibi fatetur (neque id potuisset sine haeresi negare) processionem Spiritus Sancti esse omnino necessariam, ita ut implicet contradictionem illam non esse, aut Deum non se amare; contendit tamen necessitatem non repugnare libertati, sed potius firmare ac perficere illam; et e converso modum operandi naturaliter repugnare voluntati, quia liberum et naturale sunt modi operandi non tantum diversi, sed etiam oppositi.

3. Verumtamen totus discursus Scoti fundatus est in nominum aequivocatione;

tario perfecto, que sigue al conocimiento intelectual, y sin discusión a veces admite necesidad; por nuestra parte, de buen grado concedemos a Escoto que esta acepción de la palabra *libre* no es del todo inusitada, pues también la emplea en algunas ocasiones Santo Tomás, como es evidente por la cuestión 10 *De Potentia,* a. 2, ad 5, cuando dice que Dios se ama libremente. Nosotros, empero —según observamos en la Sección 2—, no entendemos «libre» en este sentido, sino en cuanto añade algo a «voluntario», ya que el Filósofo lo distingue de esto en III de la *Etica,* c. 4 y 5; pero no se distingue con respecto a la voluntad humana, a no ser que lo libre excluya la necesidad de obrar, como enseñaron los demás teólogos, *In II,* dist. 24 y 25; y Alejandro de Hales, II p., q. 72, miembro 3, a. 5; y Santo Tomás, q. 6 *De Malo;* y consta suficientemente por los argumentos con que hemos demostrado que estamos libres de la necesidad de obrar.

4. *La misma voluntad puede amar unas cosas libremente y otras de manera necesaria.*— Así, pues, suponiendo este sentido verdadero, en el caso presente debe decirse que no hay contradicción en que una misma voluntad quiera unas cosas libremente y otras de manera no libre, sino necesaria. Se patentiza por inducción, ya que la voluntad divina ama al mismo Dios necesariamente y a las demás cosas no por necesidad, sino con libertad; e igual sucede, guardando la debida proporción, en la voluntad creada. Y la razón *a priori* —que, al mismo tiempo, desvirtúa el fundamento de Escoto, si se aplica contra él— consiste en que esas dos cosas no entrañan oposición, ya que no están referidas a lo mismo. Pues el que un mismo acto sea, a la vez y bajo el mismo respecto, libre y necesario implica una contradicción palmaria; pero no hay contradicción alguna en que, tratándose de actos diversos y sobre objetos diversos o por diversos medios, uno proceda libremente y el otro necesariamente de una misma potencia. Y no es preciso que el otro modo de obrar sea adecuado a tal potencia, ya que puede ser una potencia superior y más universal; asimismo puede tener sobre un acto una doble potestad, a saber, la de obrar y la de no obrar, y, en cambio, sobre otro, sólo una: la de obrar. Por último, esta diferencia

nam liberum clare sumit pro voluntario perfecto, quod sequitur ad intellectualem cognitionem, et absque controversia interdum admittit necessitatem; et nos gratis concedimus Scoto hanc acceptionem vocis liberum non esse prorsus inusitatam; nam illa etiam D. Thomas interdum utitur ut patet ex quaestione 10 de Potent., a. 2, ad 5, dum dicit Deum libere se amare. Nos vero, ut in sectione 2 annotavimus, non sumimus liberum hoc modo, sed ut aliquid addit supra voluntarium; ab illo enim distinguitur a Philosopho, III Ethic., c. 4 et 5; non distinguitur autem respectu voluntatis humanae, nisi liberum excludat necessitatem in operando, ut caeteri theologi docuerunt, In II, dist. 24 et 25; et Alens., II, q. 72, membr. 3, a. 5; et D. Thomas, q. 6 de Malo; et satis constat ex iis quibus probavimus nos esse liberos a necessitate agendi.

4. *Libere quaedam, alia necessario amare potest eadem voluntas.*— Hoc ergo vero sensu supposito, dicendum in proposito est non repugnare eamdem voluntatem quasdam res libere amare, alias vero non libere, sed necessario. Patet inductione, quia voluntas divina necessario diligit ipsum Deum, alia vero non necessario, sed libere; et idem invenitur, servata proportione, in voluntate creata. Ratio vero a priori est, quae simul dissolvit fundamentum Scoti, si contra hoc applicetur, nam illa duo non includunt oppositionem, quia non sunt respectu eiusdem. Quod enim idem actus simul et secundum idem sit liber et necessarius, plane involvit contradictionem; tamen, quod actus diversi, et circa diversa obiecta, vel per diversa media, unus procedat libere et alter necessario ab eadem potentia, nulla est repugnantia. Neque necesse est ut alter modus operandi sit adaequatus tali potentiae, nam potest esse potentia superior et universalior; item potest circa unum actum habere duplicem potestatem, agendi scilicet et non agendi, circa alium vero alteram tantum, scilicet agendi. Denique in obiectis ipsis pot-

puede fundamentarse en los objetos mismos, y de ahí se toma la razón *a priori*, como se explicará en seguida, en la segunda parte propuesta de esta sección.

5. Con esto se comprende lo que debe decirse de esta misma cuestión bajo los términos *libremente* y *naturalmente;* pues también este segundo vocablo presenta equivocidad en Escoto, en el lugar antes citado. En efecto, unas veces se dice que obra naturalmente lo que opera no sólo por impulso de la naturaleza, sino también sin conocimiento previo y, consiguientemente, sin apetito elícito; este «natural» excluye no sólo a «libre», sino también a «voluntario», a la manera como decimos que la tierra se mueve naturalmente, el fuego calienta, etc.; y en este sentido es verdad lo que Escoto dice de que la voluntad no puede obrar libre y naturalmente, incluso en actos distintos, ya que es preciso que opere con un conocimiento previo y de manera voluntaria. Mas en otro sentido, no menos empleado, se llama operación natural la que procede de una inclinación de la naturaleza en cuanto absolutamente determinada a una sola cosa, aun cuando al mismo tiempo proceda de un conocimiento previo y del apetito vital y, por último, voluntariamente, a la manera como se dice que los brutos se mueven naturalmente o apetecen algo; y en este sentido sostiene muy bien Santo Tomás, en I, q. 41, a. 2, y q. 8, a. 1 y 2, que no hay contradicción en que la misma potencia de la voluntad que ejerce varios actos libremente, realice algunos de manera natural, ya que la misma voluntad tiene su propia naturaleza, por la cual puede ser determinada a algún acto, aunque no sea determinada a todos por razón de la diferencia de objetos, como después veremos.

6. *Por qué la voluntad no puede moverse sino voluntariamente.*— Mas puede preguntar alguno: puesto que la voluntad obra voluntariamente y libremente, ¿por qué le repugna poseer otro modo de obrar que no sea el voluntario y, en cambio, no le repugna poseer otro modo de obrar que no sea el libre? Se responde que ello ocurre porque el primer modo es adecuado a la voluntad y el segundo no; en efecto, la voluntad es adecuadamente voluntad, pero no es adecuadamente libre albedrío, ya que éste es cuasi inferior o más limitado, porque el libre albedrío incluye necesariamente la voluntad o principio del acto voluntario, según hemos explicado arriba, y añade la libertad, o sea, la indi-

est haec differentia fundari, et inde sumitur ratio a priori, ut statim in alia parte proposita huius sectionis declarabitur.

5. Ex quibus intelligitur quid dicendum sit de hac eadem re sub illis terminis *libere* et *naturaliter;* nam etiam in hac posteriori voce est aequivocatio apud Scotum supra. Interdum enim dicitur naturaliter operari quod non solum ex naturae impetu, sed etiam absque praevia cognitione, et consequenter absque appetitu elicito operatur; atque hoc naturale excludit non solum liberum, sed etiam voluntarium, quomodo dicimus terram naturaliter moveri, ignem calefacere, etc.; et in hoc sensu verum est quod Scotus ait non posse voluntatem libere et naturaliter operari, etiam in diversis actibus, quia necesse est ut praevia cognitione et voluntarie operetur. Alio tamen modo non minus usitato dicitur operatio naturalis quae est ex inclinatione naturae ut omnino determinatae ad unum, etiamsi simul sit ex cognitione praevia et ex appetitu vitali, ac denique voluntarie, quo modo dicuntur bruta naturaliter se movere aut aliquid appetere; et hoc modo dicit optime D. Thom., I, q. 41, a. 2, et q. 8, a. 1 et 2, non repugnare eamdem potentiam voluntatis quae plures actus libere exercet aliquos naturaliter elicere, quia ipsa voluntas suam propriam habet naturam, a qua potest determinari ad aliquem actum, quamvis non determinetur ad omnes propter differentiam obiectorum, ut mox videbimus.

6. *Cur voluntas non nisi voluntarie moveri possit.*— Sed quaeret aliquis, cum voluntas et voluntarie et libere operetur, cur repugnet ei habere alium modum operandi quam voluntarium, non repugnet autem habere alium modum operandi quam liberum. Respondetur id contingere quia prior modus est adaequatus voluntati, non autem posterior; nam voluntas adaequate est voluntas, non est autem adaequate liberum arbitrium; nam hoc est quasi inferius seu magis limitatum; nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu principium voluntarii actus, ut supra declaratum est, et addit libertatem, id est, indifferentiam seu

ferencia o poder de no obrar. También puede explicarse mejor esta razón por los objetos; efectivamente, el objeto adecuado de la voluntad es el bien, que necesariamente debe suponerse conocido, ya que la voluntad es esencialmente un apetito elicitivo; por eso, necesariamente obra con un conocimiento previo y por modo de apetición; y esto es obrar voluntariamente. Ahora bien, bajo este objeto adecuado pueden encontrarse varios objetos muy diferentes en bondad, y, por lo mismo, también diferentemente amables en lo que respecta a la libertad o a la necesidad. Finalmente, que el acto realizado por el apetito sea voluntario consiste en un modo positivo de ese acto, de tal manera intrínseco que no se distingue del acto, por lo que es inseparable de él; pero la libertad del acto sólo añade una denominación tomada de la potencia, en cuanto tiene capacidad de no realizarlo o de suspenderlo, y esa denominación puede no convenir al acto si la voluntad no tiene tal potestad sobre él.

Segundo punto: a qué objetos es movida necesariamente la voluntad

7. A propósito de la segunda parte podrían tratarse varias cuestiones sobre los actos necesarios de la voluntad, ya en la vida presente, ya en la futura. Pero esas cuestiones tienen sus lugares propios, bien en la psicología, bien en la teología; aquí sólo se rozan en la medida en que son necesarias para explicar en general los diferentes modos de las causas eficientes y la necesidad o contingencia de los efectos del universo, y para resolver las dificultades que se presentan acerca de esto, ya que a eso tiende toda la presente disputación. Y de manera principal debe estudiarse cierta opinión de muchos que afirman que la voluntad únicamente es libre en la elección de los medios, no en el amor o intención del fin. Dicha opinión puede fundamentarse en Aristóteles, III de la *Etica*, c. 2 y 3, donde dice que la deliberación no versa sobre el fin, sino sólo sobre los medios. De ahí puede elaborarse un argumento: todo lo libre puede someterse a deliberación; pero no puede someterse a deliberación más que la elección; luego sólo es libre la elección. La mayor es clara, ya que en toda cosa libre hay alguna indiferencia y razón de tender o no tender; luego puede so-

potestatem non operandi. Deinde ex obiectis potest magis explicari haec ratio; nam adaequatum obiectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitivus; et ideo necessario operatur praevia cognitione et per modum appetitionis; et hoc est operari voluntarie. Sub hoc autem obiecto adaequato possunt esse varia obiecta multum in bonitate differentia, et ideo etiam diversimode amabilia quoad libertatem vel necessitatem. Denique actum elicitum ab appetitu esse voluntarium consistit in positivo modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguantur, et ideo est ab eo inseparabile; liberum autem in actu solum superaddit denominationem a potentia, quatenus potens est ad non eliciendum seu suspendendum illum, quae denominatio potest non convenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actum.

Posterior punctus, ad quae obiecta necessitetur voluntas

7. Circa posteriorem partem variae quaestiones tractari possent de actibus necessariis voluntatis, vel in praesenti vita vel etiam in futura. Sed illae quaestiones propria habent loca, vel in scientia de anima vel in theologia; hic vero solum attinguntur quatenus necessariae sunt ad explicandum in generali varios modos efficientium causarum et necessitatem vel contingentiam effectuum universi, et ad solvendas difficultates circa hoc occurrentes, huc enim tota haec disputatio tendit. Praecipue vero est tractanda quaedam sententia multorum dicentium voluntatem solum esse liberam in electione mediorum, non vero in amore vel intentione finis. Quae sententia potest habere fundamentum in Aristot., III Ethic., c. 2 et 3, ubi dicit consultationem non esse de fine, sed tantum de mediis. Ex quo potest confici argumentum; nam omne liberum potest in consultationem cadere; sed non potest cadere in consultationem nisi electio; ergo non est libera nisi electio. Maior patet, nam in omni libero est aliqua indifferentia et ratio tendendi aut non tendendi; ergo potest cadere in consultationem an tale obiec-

meterse a deliberación si tal objeto o tal acto es conveniente o no. Y se confirma, en primer lugar, porque la voluntad y el libre albedrío se comparan de igual manera que el entendimiento y la razón; pero el entendimiento, en cuanto razón, no versa sobre los principios, sino sobre lo que colige de los principios; luego la voluntad, en cuanto libre albedrío, no versa sobre el fin, sino sobre lo que elige por razón del fin; en efecto, según dijo Aristóteles, lib. VI de la *Etica*, c. 2, *de igual modo que se relacionan los principios a lo especulable, así se relacionan los fines a lo operable*. En segundo lugar, se confirma porque es preciso que todo lo variable y móvil se fundamente en algo invariable e inmóvil; pero la elección libre es de suyo variable; luego debe fundamentarse en algo invariable; ahora bien, se fundamenta en la intención del fin; luego ésta debe ser invariable y no libre.

8. *De qué manera es necesaria la intención del fin.*— Pero esta opinión necesita ser entendida con moderación y explicada. Supongamos, pues, en primer lugar, la conocida distinción de una doble necesidad y libertad, a saber, en cuanto al ejercicio del acto y en cuanto a la especificación, la exposición de cuyos términos queda suficientemente clara por lo anterior. Supongamos, además, la distinción de un doble fin: próximo o particular y último o universal; de esta división se ha de tratar *ex professo* después, en la disputación de la causa final; por ahora, sucintamente, se llama fin particular cualquier bien privado que es amado por sí mismo, como la salud o la ciencia; en cambio, se llama fin último la misma felicidad del hombre, ya se ponga ésta en alguna cosa determinada, ya se considere en general bajo la razón formal de bienaventuranza en absoluto o bajo la razón más universal de bien en general. Además, omitamos por ahora el estado de la vida futura y, en especial, de la felicidad sobrenatural ya conseguida, cuya consideración no incumbe al metafísico. Pero los teólogos discuten prolijamente si en tal estado la voluntad es determinada necesariamente, incluso en cuanto al ejercicio, al amor de Dios; porque Escoto, *In I*, dist. 1, q. 4, niega que incluso en dicho estado tenga lugar esta necesidad en algún acto de la voluntad; enseña la opinión contraria Santo Tomás, I, q. 82, a. 2; Capréolo, *In I*, dist. 1, q. 3; Cayetano, en el citado a. 2; el

tum vel talis actus expediat necne. Et confirmatur primo, nam ita comparatur voluntas ad liberum arbitrium, sicut intellectus ad rationem; sed intellectus, ut est ratio, non versatur circa principia, sed circa ea quae colligit ex principiis; ergo voluntas, ut liberum arbitrium, non versatur circa finem, sed circa ea quae eligit propter finem; nam, ut Aristoteles dixit, lib. VI Ethic., c. 2, *sicut principia se habent ad speculabilia, ita fines ad operabilia*. Confirmatur secundo, quia necesse est omne variabile et mobile fundari in aliquo invariabili et immobili; sed electio libera est de se variabilis; ergo debet fundari in aliquo invariabili; fundatur autem in intentione finis; ergo haec debet esse invariabilis et non libera.

8. *Quomodo intentio finis necessaria sit.*— Sed haec sententia moderatione indiget et declaratione. Supponamus ergo imprimis vulgarem distinctionem duplicis necessitatis et libertatis, scilicet, quoad exercitium actus vel quoad specificationem, quorum terminorum expositio satis ex superioribus constat. Rursus supponatur distinctio duplicis finis, scilicet, proximi seu particularis et ultimi seu universalis; de qua partitione ex professo dicendum est infra in disputatione de causa finali; nunc breviter, particularis finis dicitur quodlibet privatum bonum quod propter se amatur, ut sanitas vel scientia. Ultimus vero dicitur ipsa felicitas hominis, sive haec constituatur in aliqua re determinata sive in communi sumatur, vel sub formali ratione beatitudinis absolute vel sub universaliori ratione boni in communi. Praeterea, omittamus nunc statum vitae futurae et praesertim supernaturalis felicitatis iam obtentae, de quo non pertinet ad metaphysicum considerare. Theologi vero fuse disputant an in eo statu voluntas ex necessitate determinetur etiam quoad exercitium ad dilectionem Dei; nam Scotus, In I, dist. 1, q. 4, etiam in eo statu negat habere locum hanc necessitatem in aliquo actu voluntatis; contrariam vero sententiam docet D. Thomas, I, q. 82, a. 2;

Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 62, y otros comúnmente; nosotros suponemos más verdadera esta opinión, aunque aquí sólo tratamos de la voluntad que obra según su naturaleza, y especialmente en el presente estado de vida.

9. Y en este sentido afirmamos, en primer lugar, que la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio, ya verse sobre el fin, ya sobre los medios. Así lo defiende Santo Tomás en el lugar citado, I, y en I-II, q. 10, a. 2, y comúnmente los tomistas. Santo Tomás lo demuestra porque la voluntad en esta vida puede siempre apartar el pensamiento de cualquier bien que se le presente. Parece que esta razón no es universal o universalmente verdadera y, por lo tanto, que tampoco prueba suficientemente la afirmación; porque el primer pensamiento del hombre es meramente natural, y el hombre no puede apartarlo; luego no siempre depende de la voluntad del hombre apartar el pensamiento. Señaló esta dificultad Cayetano en aquel artículo, y concede que el primer pensamiento no está sometido al poder de la voluntad; y, de manera semejante, concede que el primer amor o el primer acto de la voluntad es necesario en cuanto al ejercicio, como enseñó en I-II, q. 9, a. 4. Y no piensa que esto vaya en contra de Santo Tomás en el primer pasaje, porque Santo Tomás —dice— no niega absolutamente que la voluntad tenga algún acto necesario en cuanto al ejercicio, sino que niega que la voluntad sufra esa necesidad de parte del objeto, lo cual es cierto porque sólo proviene de la natural condición y propensión de la misma voluntad. Y de modo parecido afirma que la voluntad, en cuanto depende de la fuerza del objeto, puede apartar cualquier pensamiento, y que esto es lo único que afirma Santo Tomás, a lo cual no contradice el que alguna vez, por una determinada disposición o por otra causa, no pueda apartar tal pensamiento.

10. Pero yo considero, en primer lugar, que esa interpretación es contraria a Santo Tomás y a la verdad. Lo primero es evidente, porque Santo Tomás, en I, q. 82, a. 2, niega absolutamente la necesidad de nuestra voluntad en cuanto al ejercicio fuera de la visión beatífica, y no habla sólo por parte del objeto, sino en absoluto de la voluntad misma. Lo segundo es claro porque, así como

Capreol., In I, dist. 1, q. 3; Caietan., dict. a. 2; Ferrar., III cont. Gent., c. 62, et alii communiter, quam sententiam nos ut veriorem supponimus; hic tamen solum agimus de voluntate secundum naturam suam operante, et praesertim pro statu huius vitae.

9. Atque in hoc sensu dicimus, primo, voluntatem nullum habere actum simpliciter necessarium quoad exercitium, sive circa finem sive circa media. Ita D. Thomas, dicto loco, I, et I-II, q. 10, a. 2, et thomistae communiter. Probatur autem a D. Thoma quia voluntas in hac vita potest avertere semper cogitationem cuiuscumque boni sibi propositi. Quae ratio non videtur universalis seu in universum vera, atque ita neque satis probare assertionem; nam prima cogitatio hominis est mere naturalis, quam homo avertere non potest; ergo non semper est in voluntate hominis cogitationem avertere. Quam difficultatem attigit Caietanus in eo articulo, et concedit primam cogitationem non esse in potestate voluntatis; et similiter concedit primum amorem seu primum voluntatis actum esse necessarium quoad exercitium, sicut docuit I-II, q. 9, a. 4. Neque putat hoc esse contra D. Thomam in priori loco, quia D. Thomas (ait) non simpliciter negat habere voluntatem aliquem actum necessarium quoad exercitium, sed negat pati voluntatem illam necessitatem ab obiecto, quod verum est quia provenit solum a naturali conditione et propensione ipsius voluntatis. Et similiter ait voluntatem, quantum est ex vi obiecti, posse avertere omnem cogitationem, et hoc solum asserere D. Thom., cui non repugnat quod interdum ex tali dispositione aut alia causa non possit avertere talem cogitationem.

10. Ego vero imprimis existimo interpretationem illam esse contrariam D. Thomae et veritati. Primum patet, nam D. Thomas, I, q. 82, a. 2, absolute negat necessitatem quoad exercitium in nostra voluntate extra visionem beatam, et non loquitur tantum ex parte obiecti, sed absolute de ipsa voluntate. Secundum patet, quia, sicut vo-

la voluntad no tiene ningún acto sin que concurra el objeto en su orden, así tampoco sufre ninguna necesidad en su acto (me refiero a una necesidad intrínseca y connatural) que no sea causada por el objeto en su orden, a saber, en razón de causa final que la invita y mueve metafóricamente. Por eso, también en el estado de bienaventuranza, Dios visto claramente mueve la voluntad de tal manera que la determina necesariamente a una sola cosa en razón de objeto y de último fin; porque también esa necesidad es intrínseca y connatural a la voluntad en cuanto informada por la caridad. Y eso no está en contradicción con Santo Tomás en otro lugar, I-II, q. 10, a. 2, puesto que allí habla de la voluntad del hombre itinerante que tiende a la bienaventuranza; antes bien, esta doctrina está tomada del mismo Santo Tomás, en I, q. 82, a. 2, arg. 2, con su solución; porque el argumento era que el objeto se compara a la voluntad como el motor al móvil; pero el movimiento se sigue necesariamente en el móvil a partir del motor. Y responde que *el motor causa necesariamente el movimiento en el móvil cuando el poder del motor excede al móvil, de tal manera que toda su posibilidad queda sometida al motor; ahora bien, como la posibilidad de la voluntad se refiere al bien universal y perfecto, toda su posibilidad no se subordina a ningún bien particular, por lo cual no es movida necesariamente por él.* Luego Santo Tomás piensa claramente que toda la posibilidad de la voluntad está sometida al bien universal y perfecto, de donde resulta que es movida necesariamente por él. Por eso, siempre que Santo Tomás da razón de algún acto de la voluntad intrínsecamente necesario, siempre la señala por parte del objeto, según puede verse en los lugares citados.

11. *El primer acto de la voluntad en quien tiene uso de razón no es necesario en cuanto al ejercicio.*— Por esto considero, además, que es falso lo que Cayetano dice de que el primer acto de la voluntad en el hombre que ya tiene uso de razón es necesario en cuanto al ejercicio; aunque opinen lo mismo a este propósito otros tomistas, como el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 23, y más claramente en el lib. III, c. 89; y Capréolo, *In II*, dist. 24, q. 1, ad 7, el cual añade también que ese acto no procede activamente de la voluntad, sino sólo pasivamente, lo cual es improbable, según indicamos arriba tratando de la causa

luntas nullum actum habet nisi concurrente obiecto in suo genere, ita nullam necessitatem patitur in suo actu (loquor de intrinseca et connaturali necessitate) quae non causetur ab obiecto in suo genere, scilicet, in ratione causae finalis allicientis et moventis metaphorice. Unde etiam in statu beatitudinis Deus clare visus ita movet voluntatem ut in ratione obiecti et ultimi finis illam ex necessitate determinet ad unum; nam etiam illa necessitas est intrinseca et connaturalis voluntati ut charitate informatae. Quod non repugnat D. Thomae in alio loco, I-II, q. 10, a. 2, quia ibi loquitur de voluntate viatoris tendentis in beatitudinem; quin potius haec doctrina sumitur ex eodem D. Thom., I, q. 82, a. 2, argum. 2, cum solutione; erat enim argumentum, obiectum comparari ad voluntatem ut movens ad mobile; motum autem necessario consequi in mobile ex movente. Respondet autem *quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur; cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.* Ergo clare sentit D. Thomas totam possibilitatem voluntatis subiici bono universali et perfecto; et ideo ex necessitate moveri ab illo. Unde quoties rationem reddit D. Thomas alicuius actus voluntatis necessari ab intrinseco, semper illam assignat ex parte obiecti, ut in citatis locis videre licet.

11. *Primus actus voluntatis in utente ratione non est quoad exercitium necessarius.*— Et hinc ulterius existimo, falsum esse quod Caietanus ait, nempe primum actum voluntatis in homine iam utente ratione esse necessarium quoad exercitium; quamvis alii thomistae idem circa hoc sentiant, ut Ferrariensis, lib. I cont. Gent., c. 23, et clarius lib. III, c. 89; et Capreolus, In II, dist. 24, q. 1, ad 7, qui etiam addit illum actum non esse active a voluntate, sed passive tantum, quod improbabile est, ut supra

eficiente. Y de manera semejante es falso que sea absolutamente necesario, como enseñaron con acierto Escoto, en su *Quodl.*, q. 21, y Enrique, *Quodl.* XII, q. 26; y lo mismo piensa Conrado, I-II, q. 9, a. 4, y otros expositores en el mismo lugar. Se demuestra porque la voluntad nunca es movida necesariamente en cuanto al ejercicio, a no ser que el objeto mismo en su orden concurra de manera suficiente a esa necesidad y someta enteramente a sí la voluntad; pero el objeto que se propone en el primer pensamiento no es de esa clase, pues muchas veces es algún bien particular y deficiente; luego. Además, de no ser así, la primera volición del ángel hubiera sido necesaria en cuanto al ejercicio y, consiguientemente, no hubiera habido en ella ningún mérito, lo cual es ajeno a la doctrina común de los teólogos, sobre todo en la escuela de Santo Tomás. Por otra parte, si el fundamento de Cayetano o del Ferrariense fuese sólido, no solamente sería necesario en cuanto al ejercicio el primer acto voluntario de toda la vida, sino también el primero de cada día, o de cada vez que el hombre comienza a advertir mediante el intelecto y a consentir mediante la voluntad. Pero el consiguiente es abiertamente falso y contrario a la experiencia. La consecuencia es patente, porque también el primer pensamiento de cada día es natural, y el primer acto de la voluntad procede de ella sola, que por su eficacia tiende al objeto. Pero ninguna de las dos razones tiene valor alguno, pues, aunque el pensamiento sea natural, puede aplicar un objeto que no mueva necesariamente; y, aunque la voluntad sola produzca ese acto, puede realizarlo libremente, ya que por su misma entidad posee cierta virtud eminente para ejercer dicho acto y una inclinación natural a él, y al mismo tiempo tiene potestad para refrenarlo y suspenderlo.

12. *El primer acto de la voluntad del hombre que usa de la razón por vez primera no es necesario en cuanto a la especificación.*— Por eso añado, además, que aquel primer acto no sólo no es necesario en cuanto al ejercicio, sino ni siquiera en cuanto a la especificación. Se prueba por una razón proporcional; puede, en efecto, suceder que el objeto aplicado por el primer pensamiento no baste para inferir necesidad, incluso en cuanto a la especificación; porque puede ocurrir que no sea la felicidad o el bien en general, sino algún bien par-

attigimus disputando de causa efficienti. Et similiter falsum est quod sit simpliciter necessarius, ut recte docuerunt Scotus, in Quodl., q. 21, et Henricus, Quodl. XII, q. 26; et idem sentit Conrad., I-II, q. 9, a. 4, et alii expositores ibi. Et probatur, quia voluntas nunquam movetur necessario quoad exercitium nisi obiectum ipsum in suo genere sufficienter concurrat ad illam necessitatem et omnino sibi subiiciat voluntatem; sed obiectum quod per primam cogitationem proponitur non est huiusmodi, quia saepe est quoddam particulare bonum ac deficiens; ergo. Item alias prima volitio angeli fuisset necessaria quoad exercitium, et consequenter nullum in ea fuisset meritum, quod est alienum a communi doctrina theologorum, praesertim schola D. Thom. Item, si fundamentum Caietani aut Ferrarii solidum esset, non solum primus actus voluntatis totius vitae esset necessarius quoad exercitium, sed etiam primus in singulis diebus, vel quoties homo incipit per intellectum advertere et per voluntatem consentire. Consequens autem est plane falsum et contra experientiam. Sequela vero patet, quia etiam prima cogitatio in singulis diebus est naturalis, et primus actus voluntatis est a sola illa, sua efficacia tendente in obiectum. Neutra vero ratio est ullius momenti, quia licet cogitatio sit naturalis, potest applicare obiectum non necessitans; et licet voluntas sola efficiat illum actum, potest libere efficere, quia per suammet entitatem habet eminentem quamdam vim ad faciendum illum actum et naturalem inclinationem in illum, et simul etiam habet potestatem qua possit cohibere et suspendere illum.

12. *Primus voluntatis actus hominis primo utentis ratione non necessarius quoad specificationem.*— Ex quo praeterea addo illum primum actum non solum non esse necessarium quoad exercitium, verum etiam nec quoad specificationem. Probatur proportionali ratione, quia fieri potest ut obiectum applicatum per primam cogitationem non sit sufficiens ad inferendam necessitatem, etiam quoad specificationem; nam potest accidere ut non sit beatitudo nec bonum in communi, sed aliquod bonum par-

ticular más próximo a los sentidos, como la salud o algún placer. Por eso demostraremos después, al tratar de la causa final, que no es preciso que el primer acto de la voluntad humana verse sobre el fin último absolutamente. Y se confirma, porque este primer acto de la voluntad humana puede ser moralmente bueno o malo, ya que el primer objeto propuesto puede ser malo, y la voluntad puede, bien rechazarlo, bien abrazarlo, y por ello obrar bien o mal. Si ocurre lo mismo, a este respecto, con la voluntad angélica, es objeto de una investigación distinta.

13. Así, pues, a la objeción aducida contra la razón de Santo Tomás se responde que, aun cuando el primer pensamiento del hombre sea natural y, por tanto, no dependa del poder del hombre el no tenerlo en aquel instante en que lo recibe naturalmente, sin embargo, está en su poder el apartarlo en seguida que lo advierte de manera suficiente; y esto basta para que la voluntad no sea movida necesariamente en cuanto al ejercicio, puesto que tiene libertad para consentir en él o no consentir, sino apartarlo. Además, aunque el primer pensamiento sea natural, el juicio de que hay que amar o no amar ese objeto puede no ser totalmente natural, ya que, permaneciendo aquel pensamiento natural, la voluntad puede aplicar el entendimiento a que considere e investigue más la cosa para emitir el juicio. Y si el entendimiento aún no lo advierte con tal suficiencia que esto dependa del poder de la voluntad, todavía no hay suficiente uso actual de razón, por lo cual tampoco hay plena libertad; y de ahí se siguen los movimientos que los teólogos llaman indeliberados.

14. Finalmente añado que, aun cuando el pensamiento pleno y perfecto fuese totalmente natural, si no propusiese el objeto como bien absolutamente necesario —es más, no sólo el objeto, sino también el acto mismo—, no por ello se movería la voluntad de manera necesaria. Y estimo que ésta es la razón *a priori* de la conclusión establecida. Porque, cuando la voluntad es arrastrada hacia el objeto, no sólo quiere el objeto, sino que también quiere virtualmente el ejercicio de su acto, ya que es intrínsecamente voluntario, según se ha explicado arriba; por eso, para que la voluntad sea movida necesariamente en cuanto al ejercicio, es preciso que el hombre aprehenda y juzgue tal ejercicio aquí

ticulare sensibus propinquius, ut sanitas aut voluptas aliqua. Unde infra, tractando de causa finali, ostendemus non esse necessarium ut primus actus voluntatis humanae sit circa finem ultimum simpliciter. Et confirmatur, nam hic primus actus in humana voluntate potest esse et bonus et malus moraliter; nam primum obiectum propositum potest esse pravum, quod potest voluntas vel refutare vel amplecti, atque ita bene vel male operari. An vero idem quoad hoc sit in angelica voluntate, alterius est considerationis.

13. Ad obiectionem ergo factam contra rationem D. Thomae respondetur quod, licet prima cogitatio hominis sit naturalis, et ideo non sit in potestate hominis non habere illam pro eo instanti in quo illam naturaliter recipit; est tamen in eius potestate, statim ac sufficienter advertit, illam tollere; et hoc est sufficiens ut voluntas non necessitetur quoad exercitium, cum liberum illi sit vel consentire vel non consentire, sed divertere cogitationem. Deinde, etiamsi prima cogitatio sit naturalis, iudicium tamen de obiecto diligendo vel non diligendo potest non esse omnino naturale, quia, stante illa naturali cogitatione, potest voluntas applicare intellectum, ut ad iudicium ferendum magis rem consideret et inquirat. Quod si intellectus nondum ita sufficienter advertit ut hoc sit in potestate voluntatis, nondum est sufficiens rationis usus actualis; et ideo etiam non est plena libertas; indeque sequuntur motus quos theologi vocant indeliberatos.

14. Denique addo quod, licet cogitatio plena et perfecta esset omnino naturalis, si non proponeret obiectum ut bonum omnino necessarium, immo non solum obiectum, sed ipsum actum, non ideo moveretur voluntas ex necessitate. Et hanc existimo esse rationem a priori conclusionis positae. Nam voluntas quando fertur in obiectum, non solum vult obiectum, sed etiam virtute vult exercitium sui actus, quia est intrinsece voluntarius, ut supra declaratum est; et ideo, ut voluntas necessitetur quoad exercitium, necessarium est ut homo apprehendat et

y ahora como un bien absolutamente necesario, de suerte que la carencia de ese acto no pueda aprehenderse bajo ninguna razón de bien; pero esto nunca ocurre, en la presente vida, acerca de ningún acto de la voluntad, como sabemos por experiencia, y porque no hay ninguna razón u ocasión de tal necesidad. Y si alguien imagina que alguno, por error, tiene aquí y ahora un juicio determinado sobre algún objeto y sobre el ejercicio del acto acerca de él, fácilmente concederé que, por hipótesis, ese hombre ha de obrar necesariamente; afirmo, empero, que la suposición es, según el modo humano, imposible en un hombre no insensato o que no carezca suficientemente del uso de razón.

15. *Segunda afirmación.*— En segundo lugar debe decirse que, aunque acerca del fin propuesto bajo la razón de bien universal, la voluntad se mueva necesariamente en cuanto a la especificación, no obstante, cuando ama o tiende a otros fines particulares, se mueve libremente incluso en cuanto a la especificación. Estimo que esta afirmación es congruente con la doctrina de Santo Tomás en los lugares citados. Por lo que respecta a la primera parte, se explica y demuestra, en primer lugar, porque, una vez propuesto el bien general, aunque la voluntad no sea forzada a amarlo en acto, no puede, empero, odiarlo, ya que no encuentra en él ninguna razón de mal; por eso, si quiere realizar un acto, es preciso que sea de amor y no de odio. Y ésta es la necesidad en cuanto a la especificación. Lo mismo ocurre con la felicidad en común, ya que, según dice San Agustín en muchas ocasiones, si se pregunta a un hombre si quiere ser feliz, no hay ninguno que responda o pueda responder que no quiere, sino que, o callará, o contestará que lo quiere en sumo grado; pero ésta es necesidad en cuanto a la especificación. Y la razón es que en éstos y otros objetos semejantes no aparece razón alguna de mal; pero suponemos que no puede odiarse nada sino bajo la razón de mal, como tampoco puede amarse sino bajo la razón de bien.

16. En cuanto a la segunda parte, la conclusión se pone fácilmente de manifiesto por inducción y por la razón; efectivamente, quien pretende conseguir la ciencia, la salud, u otros bienes semejantes, no los ama de tal manera que no

iudicet tale exercitium hic et nunc ut bonum simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit; hoc autem in hac vita nunquam accidit circa aliquem actum voluntatis, ut experientia notum est, et quia nulla est ratio vel occasio talis necessitatis. Quod si quis fingat aliquem ex errore habere hic et nunc tale iudicium de aliquo obiecto, et exercitio actus circa illud, concedam facile ex hypothesi talem hominem necessario operaturum; dico tamen suppositionem humano modo esse impossibilem in homine non stupido, aut qui non careat sufficienter rationis usu.

15. *Secunda assertio.*— Secundo dicendum est, licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen, dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem. Hanc assertionem existimo esse consentaneam doctrinae D. Thomae in citatis locis, et quoad priorem partem declaratur et probatur primo, nam proposito bono in communi, licet non cogatur voluntas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo invenit; et ideo si actum exercere vult, oportet ut sit amoris, et non odii. Et haec est necessitas quoad specificationem. Idem est de felicitate in communi, nam, ut Augustinus saepe ait[1], si homo interrogetur an velit esse beatus, nullus est qui respondeat aut respondere possit se id nolle, sed aut tacebit, aut respondebit se id maxime velle; haec autem est necessitas quoad specificationem. Ratio autem est, quia in his et similibus obiectis nulla apparet ratio mali; supponimus autem nihil posse odio haberi nisi sub ratione mali, sicut nec amari nisi sub ratione boni.

16. Quoad alteram partem constat etiam facile conclusio inductione et ratione; nam qui intendit consequi scientiam, sanitatem, aut similia bona, non ita ea diligit, quin

[1] Aug., XIII de Trin., c. 4, et in lib. de Lib. arb., saepe.

pueda asimismo odiarlos o rechazarlos; porque en estos bienes particulares se encuentra a veces algún defecto o alguna incomodidad o dificultad por razón de la cual pueden desagradar a la voluntad. Más todavía, desde este punto de vista es también libre el amor del mismo Dios, no sólo en cuanto al ejercicio, sino incluso en cuanto a la especificación, ya que, aun cuando Dios en sí mismo sea el bien universal, sin embargo, puede aprehenderse por modo de algún bien particular, y puede aprehenderse en él alguna razón de mal o inconveniencia, al menos en orden a sus efectos; y mucho más puede descubrirse esta incomodidad o dificultad en la intención o amor del mismo Dios, por lo cual fácilmente puede ser rechazado por la voluntad, y alguna vez hasta puede ser odiado el mismo Dios.

17. *Objeción tomada de Santo Tomás.*— Pero objetará alguno apoyándose en Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 1, el cual dice que el hombre apetece naturalmente por su voluntad algunos bienes particulares, como el conocimiento de la verdad, el existir, el vivir, y otros semejantes; mas la apetición natural implica necesidad, al menos en cuanto a la especificación. Por eso, en el mismo pasaje, ad 1, declara que, en semejante apetición, la voluntad obra por modo de naturaleza; pero cuando la voluntad obra como naturaleza tiende con alguna determinación a una sola cosa, ya que éste es el modo de obrar de la naturaleza.

18. *Solución y explicación de Santo Tomás.*— Se responde primeramente que Santo Tomás, en el lugar citado, no habla de necesidad alguna, ni siquiera en cuanto a la especificación, sino del modo de obrar naturalmente, según consta por el título del artículo, y el término *naturalmente* no tiene, en el lugar indicado, la misma significación que *necesariamente;* porque Santo Tomás distingue de manera clara estas dos palabras en dicho artículo, así como en el segundo. Por consiguiente, allí *moverse naturalmente* significa lo mismo que moverse por una propensión de la naturaleza; porque en ese pasaje Santo Tomás pretende enseñar que la voluntad posee una propensión natural, no sólo a sus intereses particulares, sino también a los bienes propios de otras potencias o facultades de todo el hombre. Y en este sentido dice que apetece naturalmente la ciencia, la vida, etc. Sin embargo, con esta inclinación natural es compatible la

possit etiam odio habere vel refutare; nam in his particularibus bonis interdum invenitur aliquis defectus vel aliqua incommoditas aut difficultas, ratione cuius displicere possunt voluntati. Quin potius sub hac ratione etiam ipsius Dei amor liber est, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, quia, licet Deus secundum se sit universale bonum, apprehendi tamen potest per modum cuiusdam particularis boni, et in eo apprehendi potest aliqua ratio mali seu incommodi, saltem in ordine ad effectus eius; multoque magis potest inveniri haec incommoditas vel difficultas in intentione vel amore ipsius Dei, et ideo facile potest a voluntate refutari, et interdum etiam Deus ipse odio haberi.

17. *Obiectio ex D. Thoma desumpta.*— Sed obiiciet aliquis D. Thomam, I-II, q. 10, a. 1, dicentem hominem naturaliter per voluntatem appetere quaedam particularia bona, ut cognitionem veri, esse, et vivere, et similia; naturalis autem appetitio includit necessitatem saltem quoad specificationem. Unde ibidem, ad 1, declarat in huiusmodi appetitione voluntatem operari per modum naturae; quando autem voluntas ut natura operatur tendit cum aliqua determinatione ad unum, nam hic est modus operandi naturae.

18. *Solutio et explicatio D. Thomae.*— Respondetur primo D. Thomam ibi non loqui de necessitate ulla etiam quoad specificationem, sed de modo operandi naturaliter, ut ex titulo articuli constat; illa autem vox *naturaliter* non significat ibi idem quod *necessario;* nam aperte distinguit D. Thomas has duas voces in illo articulo, et in secundo. Significat ergo ibi *naturaliter moveri* idem quod moveri ex propensione naturae; intendit enim ibi docere D. Thomas voluntatem non tantum habere naturalem propensionem ad privata commoda, sed etiam ad bona propria aliarum potentiarum vel partium totius hominis. Et hoc modo ait naturaliter appetere scientiam, vitam, etc. Cum hac tamen naturali propensione stat libertas quoad specificationem in

libertad en cuanto a la especificación en el apetito elícito de estos bienes; porque, según decía arriba, la voluntad tiene poder, ya para suspender el acto al que se inclina, ya para realizar el contrario, cuando en el objeto puede haber alguna razón distinta en la que pueda fundamentarse tal acto. Que éste es el pensamiento de Santo Tomás consta por la solución ad 3, donde, no obstante esa natural moción o propensión, añade que la voluntad no es determinada a ningún bien particular, sino únicamente al bien en general. En ese pasaje habla de la determinación en cuanto a la especificación; porque, como explica en seguida, en el a. 3, tampoco en orden al bien en general es determinada la voluntad en cuanto al ejercicio, sino únicamente en cuanto a la especificación. Pero puede añadirse además que, con respecto a estos bienes, cabe admitir alguna necesidad en cuanto a la especificación, a saber: o hablando en absoluto y prescindiendo de las razones extrínsecas; porque algunos de estos bienes son tan congruentes con la naturaleza que muy difícilmente o en manera alguna pueden odiarse, a no ser de modo muy accidental y por razones muy extrínsecas. Más aún, incluso por éstas, rarísimas veces se odian tales bienes en sí mismos, sino que su investigación y búsqueda desagrada por su dificultad, o porque impide otras ventajas sensibles. O también pueden amarse necesariamente estas cosas si se aprehenden como absolutamente necesarias para la felicidad; aunque en tal caso, más que como fines se aman como medios o partes del fin necesario y universal.

19. En tercer lugar, debe afirmarse que la libertad de la voluntad se ejerce de manera más evidente y perfecta en la elección de los medios, hasta el punto de que todo acto libre, en cuanto tal, participa en alguna medida de la razón de elección, y bajo esa razón puede someterse a deliberación. Abonan esta conclusión las razones aducidas al principio de esta duda. Y se explica brevemente porque para la intención del fin es movida la voluntad sólo por alguna inclinación natural, aunque se mueva libremente; en cambio, para la elección de los medios es movida en virtud de la apetición del fin, apetición que la voluntad se apropió sobre la inclinación natural; por eso se dice de modo más especial y con mayor propiedad que la voluntad se mueve a sí misma en la elección de

appetitu elicito horum bonorum; quia, ut supra dicebam, voluntas habet vim vel suspendendi actum ad quem inclinatur vel etiam eliciendi contrarium, quando in obiecto esse potest aliqua alia ratio in qua huiusmodi actus fundari possit. Et hanc esse mentem D. Thomae constat ex solutione ad 3, ubi, non obstante illa naturali motione vel propensione, addit voluntatem ad nullum particulare bonum determinari, sed solum ad bonum in communi. Ubi loquitur de determinatione quoad specificationem; nam, ut statim declarat, a. 3, etiam ad bonum in communi non determinatur voluntas quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed potest ulterius addi respectu horum bonorum admitti posse aliquam necessitatem quoad specificationem, scilicet, vel per se loquendo et seclusis extrinsecis rationibus; sunt enim quaedam ex his bonis ita consentanea naturae ut vix aut nullo modo possint odio haberi, nisi valde per accidens et ob rationes valde extrinsecas. Immo etiam propter has rarissime haec bona in seipsis odio habentur, sed eorum inquisitio et procuratio displicet propter suam difficultatem, vel quia impedit alia sensibilia commoda. Vel etiam possunt haec necessario amari si apprehendantur ut simpliciter necessaria ad felicitatem; quamvis tunc non tam ut fines quam ut media vel partes necessarii et universalis finis amentur.

19. Tertio dicendum est libertatem voluntatis evidentius et perfectius exerceri in electione mediorum, adeo ut omnis actus liber, quatenus talis est, participet aliquo modo rationem electionis, et sub ea ratione possit sub consultationem cadere. Hanc conclusionem suadent rationes a principio huius dubitationis factae. Et declaratur breviter, quia ad intentionem finis fertur voluntas ex sola aliqua inclinatione naturali, quamvis libere feratur; ad electionem vero mediorum fertur ex vi appetitionis finis, quam ipsa voluntas ultra inclinationem naturalem sibi adiunxit; et ideo specialiori modo magisque ex propriis dicitur voluntas movere se in electione mediorum quam in

los medios que en la intención del fin; porque obra de manera más perfectamente libre cuando se mueve a sí misma con mayor perfección; luego. Además, se explica la segunda parte porque la libertad de cualquier acto proviene de las diferentes razones que hay en el objeto o en el mismo acto, y de la comparación formal o al menos virtual de dichas razones. Porque, si hay libertad en cuanto a la especificación, es preciso que en el objeto exista alguna razón de bien, atendida la cual pueda ser amado, y algún defecto o alguna razón de mal, atendida la cual pueda ser odiado; en cambio, si hay libertad sólo en cuanto al ejercicio, es necesario que en el objeto, o al menos en el mismo acto, haya algún defecto o carencia de bondad, atendida la cual pueda ser aprehendido como inconveniente o al menos no necesario aquí y ahora; y de esta manera, siempre que el acto y su omisión es libre, se realiza cierta comparación explícita o implícita entre estas razones, y de este modo también se lleva a cabo cierta elección de un acto con preferencia a otro, o de un acto con preferencia a su omisión, o bien al contrario.

20. Pero en esta elección de un acto con preferencia a otro, es preciso que la comparación se haga en orden a algún tercero o a alguna razón común, a la cual esté inclinada de algún modo la voluntad formal o virtualmente, para que pueda tener algún principio o fundamento de la elección que ha de hacer, según se ha propuesto en los argumentos aducidos al principio y resulta claro por la cuestión misma. Efectivamente, quien elige entre el bien honesto y el deleitable, con certeza se supone inclinado al bien en cuanto tal, pues de lo contrario no elegiría inmediatamente entre los bienes particulares, sino que antes determinaría consigo mismo si debía buscar el bien; y lo mismo sucede en todos los casos semejantes. Así, pues, aunque la tendencia a un fin particular, en cuanto es un movimiento hacia algún objeto por razón de su bondad y hacia otros por razón de él mismo, sea amor o intención del fin, no obstante, en cuanto es un acto libre por el cual se prefiere este bien a otros, es una elección virtual de este bien para que sea medio o, ciertamente, parte de la felicidad a la que la voluntad tiende en sus actos. Y el mismo acto de intención o amor, incluso de la felicidad suprema, en cuanto se ejerce libremente aquí y ahora y se

intentione finis; tunc autem perfectius operatur libere quando perfectius sese movet; ergo. Praeterea declaratur altera pars, quia libertas cuiuslibet actus provenit ex variis rationibus quae sunt in obiecto vel in ipsomet actu, et ex formali vel saltem virtuali collatione earum. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet quod in obiecto sit aliqua ratio boni propter quam diligi possit, et aliquis defectus vel aliqua ratio mali, propter quam possit odio haberi; si vero sit libertas tantum quoad exercitium, oportet ut vel in obiecto vel saltem in ipsomet actu sit aliquis defectus vel carentia bonitatis, ob quam possit apprehendi ut hic et nunc disconveniens vel saltem non necessarius; atque ita, quoties actus et eius omissio est libera, fit inter has rationes quaedam collatio explicita aut implicita, et ita etiam fit quaedam electio unius actus prae alio vel unius actus prae omissione eius, aut e contrario.

20. In hac vero electione unius prae alio, necesse est ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentum electionis faciendae, ut in argumentis in principio propositum est et ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum honestum et delectabile, certe supponitur affectus ad bonum ut sic, alias non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret an bonum esset sibi prosequendum; et idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod obiectum propter bonitatem suam et in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis, tamen, quatenus est actus liber quo hoc bonum praefertur aliis, est virtualis electio huius boni ut sit medium, vel certe pars felicitatis quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam ultimae felicitatis, quatenus hic et nunc exercetur libere et praefertur eius carentiae vel otio, est virtualis electio

prefiere a su carencia o cesación, es una elección virtual por la que tal acto se elige aquí y ahora como medio para incoar u obtener la felicidad. Por esta razón suele decirse que toda intención de un fin particular es una elección virtual de la felicidad, a la cual no es siempre necesario que preceda la intención elícita de la misma felicidad, sino que basta la inclinación natural y necesaria. En este sentido, pues, toda deliberación versa, de manera proporcional, sobre la elección, y toda acción libre participa de alguna razón de elección; y por eso se estima que la misma elección formal y propia, que procede de la propia y elícita intención del fin, es una acción máximamente libre; y de este modo se dice que el libre albedrío versa, cuasi por antonomasia, sobre la elección, aunque tenga otros muchos actos libres, según se ha explicado.

21. *Si es más perfecto obrar libremente o necesariamente.*— Con esto se ha dado respuesta suficiente a las razones sentadas al principio de esta duda. Por lo que hace a la dificultad que desde la sección 2 aplazamos hasta aquí, con ocasión de la cual hemos elaborado la presente sección, ya queda explicado de qué manera una misma voluntad es capaz de obrar de ambos modos, libre y necesariamente. Mas cuando se pregunta si el modo de obrar libremente es más perfecto que el modo de obrar necesariamente, por qué la voluntad consigue aquél en algunos actos y no en todos, en los menos perfectos y no en los más perfectos, debe decirse que el obrar libremente no es siempre ni en todos los casos mejor que el obrar por necesidad; antes bien, la regla de la perfección está en que el objeto sea amado según su dignidad y capacidad, de suerte que, si el objeto es el bien supremo y sumamente necesario, sea amado con entera necesidad, mientras que, si es un objeto menos bueno, o no necesario, el acto sobre él quede bajo el dominio del que ama. Y en este sentido Dios se ama a sí mismo necesariamente, y a las demás cosas libremente, a pesar de que su acto es perfectísimo desde todos los puntos de vista; por tanto, debe decirse lo mismo, guardando la debida proporción, en el caso de la voluntad creada.

qua talis actus hic et nunc eligitur ut medium ad inchoandam vel obtinendam felicitatem. Atque hac ratione dici solet omnem intentionem finis particularis esse virtualem electionem felicitatis, ad quam non semper est necesse ut praecedat intentio elicita ipsius felicitatis, sed sufficit naturalis ac necessaria propensio. Sic igitur omnis consultatio versatur modo proportionato circa electionem, et omnis actio libera participat aliquam rationem electionis; et ideo ipsa formalis ac propria electio, quae procedit a propria et elicita intentione finis, censetur actio maxime libera; atque hac ratione liberum arbitrium dicitur quasi per antonomasiam versari circa electionem, quamvis plures alios actus liberos habeat, ut declaratum est.

21. *Liberene an necessario operari perfectius.*— Et per haec satis responsum est ad rationes positas in principio huius dubitationis. Ad difficultatem vero ex secunda sectione huc remissam, cuius occasione hanc sectionem fecimus, iam declaratum est quomodo eadem voluntas sit capax utriusque modi operandi, libere, et necessario. Cum autem quaeritur si modus operandi libere est perfectior quam modus operandi necessario, cur voluntas illum assequitur in quibusdam actibus et non in omnibus, et in minus perfectis et non in perfectioribus, dicendum est operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tamen actus eius sub omni ratione perfectissimus sit; idem ergo dicendum est, servata proportione, in voluntate creata.

SECCION IX

SI HAY LIBERTAD EN LA CAUSA MIENTRAS OPERA EN ACTO

1. La última dificultad resultante de la sección 2 es si la causa libre posee libertad actual cuando obra o antes de obrar; porque, si ya obra, opera necesariamente, de manera que es imposible en ese momento no obrar, y el mismo argumento puede hacerse sobre la carencia de operación; pero si la libertad siempre mira al futuro, ningún acto existente en la realidad será libre, porque el acto futuro, en cuanto tal, no es existente, y así de hecho no habrá ningún efecto libre; además de que es contradictorio que lo futuro, en cuanto futuro, sea libre y después, en el presente, no se ejerza libremente, siendo así que lo futuro no es futuro por otra razón sino porque alguna vez será presente.

2. En esta dificultad Ockam, Gabriel y otros nominalistas, *In I*, dist. 38, enseñan que la voluntad no es libre con respecto al acto que ya está realizando en aquel mismo instante en que lo realiza, a no ser o en cuanto procede de la indiferencia y libertad que la voluntad tuvo inmediatamente antes de aquel instante, o en cuanto la voluntad tiene en ese instante poder de omitirlo en el tiempo inmediatamente siguiente, aun cuando se den todas las demás condiciones o causas que a él concurren; y dicen que en esto se distingue la causa libre de la natural. Parece que sostiene esta opinión el Maestro, en II, dist. 25, c. 2, donde dice que el libre albedrío no se refiere al presente ni al pasado, sino al futuro. Su fundamento se ha señalado arriba, y es que en el presente la voluntad ya está determinada a una sola cosa, y que lo que es, cuando es, es preciso que sea, como afirma el Filósofo en I *De interpret.*, c. último. Por eso Boecio, en I *De consolat.*, prosa última, dice que *la salida del sol y el caminar del hombre coinciden en que, cuando se realizan, no pueden no realizarse; pero difieren en que la salida del sol, incluso antes de realizarse, había de suceder necesariamente; en cambio, el caminar del hombre no.*

3. *La voluntad ejerce propísimamente la libertad en el instante en que opera.*— Pero esta opinión es falsa y, a mi juicio, enteramente improbable. Por ello

SECTIO IX

AN LIBERTAS CAUSAE SIT DUM ACTU OPERATUR

1. Ultima difficultas resultans ex secunda sectione est an causa libera actualem libertatem habeat cum operatur, vel prius quam operetur; quia si iam operatur, necessario operatur, ita ut impossibile sit pro tunc non operari, et idem argumentum fieri potest de carentia operationis; si vero libertas semper respicit futurum, nullus actus in re existens erit liber, quia actus futurus, ut sic, non est existens, et ita de facto nullus erit effectus liber; praeterquam quod repugnat futurum, ut futurum, esse liberum, et postea in praesentia non exerceri libere, cum futurum non alia ratione sit futurum nisi quia aliquando erit praesens.

2. In hac difficultate Ocham, Gabriel et alii nominales, In I, dist. 38, docent voluntatem non esse liberam respectu actus quem iam exercet, pro illomet instanti quo illum exercet, nisi vel quatenus procedit ex indifferentia et libertate quam voluntas immediate ante illud instans habuit, vel quatenus in eo instanti habet voluntas potestatem ut in tempore immediate sequenti illum omittat, etiamsi omnes aliae conditiones vel causae ad illum concurrentes assistant, in quo aiunt causam liberam a naturali differre. Quam sententiam videtur amplecti Magister, in II, dist. 25, c. 2, ubi dicit liberum arbitrium ad praesens et ad praeteritum non referri, sed ad futurum. Et fundamentum eius est supra tactum, quia in praesenti iam voluntas est determinata ad unum, et quia id quod est, quando est, necesse est esse, ut ait Philosophus, I de Interp., c. ult. Unde Boet., I de Consolat., pros. ult., ait *ortum solis et gressum hominis in hoc convenire, quod, dum fiunt, non possunt non fieri; differre vero, quia ortus solis, etiam prius quam fiat, necessario erat futurus; gressus autem hominis non ita.*

3. *Voluntas propriissime libertatem exercet in instanti quo operatur.*— Haec vero sententia falsa est, et mihi plane improbabilis. Quapropter dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eomet instanti, et circa eumdem actum quem praesentem elicit seu exercet. Ita docuit Scot., In I, dist. 39; et Hervaeus, Quodl. I, q. 1, dubio 6; Capr., In II, dist. 25; Greg., In I, dist. 39, qui tamen aliquid falsum addidit, ut statim ostendam. Probatur haec sententia primo ratione insinuata, quae apud me est demonstratio, nam si voluntas in instanti quo elicit actum non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actum, quia tantum fuit libera per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item, quia si in illo instanti non libere, sed necessario habet actum, ergo pari ratione toto tempore praecedenti, quo actu caruit, non libere, sed necessario caruit; et eadem ratio erit de tempore futuro; ergo revera nunquam est usus libertatis.

4. Secundo declaratur a priori, quia auctores prioris sententiae in eo errant quod non distinguunt prioritatem temporis et naturae, et verum sensum compositum a diviso; voluntas ergo in eodem instanti in quo actum liberum elicit, prius natura quam illum eliciat, intelligitur habere potestatem ad eliciendum illum et deinde ex ea potestate intelligitur illum elicere; ergo in eodem priori naturae intelligenda est potens ad eliciendum et non eliciendum talem actum; alioqui revera non intelligitur libera ad eliciendum illum actum. Et confirmatur ac declaratur, nam in tempore immediato ante illud instans supponitur voluntas habens illam potestatem ad eliciendum et non eliciendum actum. Et in illo instanti prius natura quam illa potentia se determinet ad actum, nihil est quod ei potestatem abstulerit ad illum eliciendum; ergo retinet voluntas utramque potestatem in illo instanti, et ex illa elicit vel non elicit actum pro ipsomet instanti. Quocirca, si voluntas simpliciter et absolute in eo instanti sumatur cum omnibus praerequisitis ad agendum, revera potest in illo non elicere talem actum, quae est potestas in sensu diviso, aut in prioritate naturae, quae necessaria et sufficientissima est ad libertatem. Si vero consideretur iam in illo posteriori naturae

debe afirmarse que la libertad de la voluntad se ejerce propiamente en el mismo instante y sobre el mismo acto presente que realiza o ejerce. Así lo enseñaron Escoto, *In I*, dist. 39; Herveo, *Quodl. I*, q. 1, dub. 6; Capréolo, *In II*, dist. 25; Gregorio, *In I*, dist. 39, aunque éste añadió algo falso, como diré en seguida. Se demuestra esta opinión, en primer lugar, por la razón insinuada, que para mí tiene valor de demostración; porque si la voluntad, en el instante en que realiza el acto, no procede libremente al acto, antes nunca fue libre en orden a dicho acto, ya que sólo fue libre con respecto a aquel instante en que había de realizar libremente tal acto. Además, porque si en aquel instante no pone el acto de manera libre, sino necesaria, por igual razón en todo el tiempo anterior, en el que careció del acto, no careció de él libremente, sino necesariamente; y la misma razón valdrá para el tiempo futuro; luego en realidad nunca hay ejercicio de la libertad.

4. En segundo lugar, se explica *a priori;* porque los autores de la primera opinión cometen error al no distinguir entre prioridad temporal y de naturaleza, ni entre verdadero sentido compuesto y sentido dividido. Así, pues, se entiende que la voluntad, en el mismo instante en que ejerce el acto libre, y con prioridad de naturaleza a su realización, tiene poder para llevarlo a cabo, y después, en virtud de ese poder, se entiende que lo realiza; luego con la misma prioridad natural debe entenderse que es capaz de realizar y de no realizar ese acto; de lo contrario, en realidad no se entiende que sea libre para realizar dicho acto. Se confirma y explica, porque en el tiempo inmediatamente anterior a aquel instante se supone que la voluntad tiene ese poder para realizar y no realizar el acto. Y en aquel instante naturalmente anterior a que dicha potencia se determine al acto, no hay nada que le quite el poder de realizarlo; luego la voluntad conserva uno y otro poder en aquel instante, y en virtud de ellos realiza o no realiza el acto en el mismo instante. Por eso, si la voluntad se considera simple y absolutamente en dicho instante con todos los requisitos previos para obrar, en realidad puede no realizar tal acto en ese instante, y éste es un poder en sentido dividido o con prioridad de naturaleza, poder que es necesario y suficientísimo para la libertad. En cambio, si se considera ya en aquel otro

instante posterior en orden de naturaleza en el cual ya ha realizado el acto, entonces ya no puede retroceder en ese mismo instante; pero esta necesidad es sólo de composición, por una suposición que sigue a la determinación o acción de la misma voluntad.

5. Se confirma porque Dios amó a las criaturas libremente desde toda la eternidad y, sin embargo, en ningún instante o duración real careció de esa determinación libre, la cual se compara a la voluntad divina de igual manera que el acto libre a la nuestra; luego la libertad de la voluntad no se refiere sólo al acto posterior en duración real, sino también al acto existente en el mismo instante, que ciertamente será posterior en naturaleza, si tal acto es verdaderamente realizado y causado por la potencia, o sólo según la razón o el entendimiento, si únicamente se trata de una determinación libre del mismo acto. De lo contrario sería ininteligible el amor libre en Dios, porque ni hubiera amado libremente desde la eternidad, ya que siempre amó perpetuamente, ni tampoco después del instante de la eternidad, porque mucho menos puede empezar a amar lo que nunca amó o dejar de amar lo que amó y tal como lo amó desde la eternidad.

Igual argumento puede tomarse de la acción libre que los ángeles realizaron en el primer instante de su creación, puesto que en dicho instante tuvieron mérito, según la opinión más verdadera. Y no tiene valor alguno lo que Ockam dice de que aquel acto fue meritorio porque dependió del poder de los ángeles el permanecer o no permanecer en él en el tiempo inmediatamente siguiente, ya que este poder podía hacer que la continuación de dicho acto fuese meritoria y su cesación constituyese la carencia de tal mérito; sin embargo, ello nada importaba para el mérito en el primer instante, no sólo porque aquel poder no se ejercía en el primer instante —y nosotros no merecemos formalmente por el poder libre, sino por su ejercicio—, sino también porque la cesación de aquel acto no puede contribuir al mérito y, sin embargo, los ángeles malos, que dejaron de realizar aquel acto inmediatamente después del primer instante, a pesar de eso merecieron en el primer instante; luego en dicho instante fue libre

in quo iam elicuit actum, iam non potest pro illo eodem instanti retrocedere; sed haec solum est necessitas compositionis ex suppositione consequenti determinationem seu actionem ipsius voluntatis.

5. Et confirmatur, nam Deus ex aeternitate libere dilexit creaturas, et tamen pro nullo instanti vel reali duratione caruit illa determinatione libera, quae ita comparatur ad divinam voluntatem sicut actus liber ad nostram; ergo libertas voluntatis non est tantum respectu actus posterioris duratione reali, sed etiam respectu actus existentis in eodem instanti, posterioris quidem natura, si talis actus sit vere elicitus et causatus a potentia, vel solum secundum rationem aut intellectum, si solum sit determinatio libera eiusdem actus. Alias non posset intelligi in Deo dilectio libera, quia neque ex aeternitate libere dilexisset, quia semper perpetuo dilexit, neque post instans aeternitatis, quia multo minus potest aut incipere diligere quod nunquam dilexit, aut desinere quod dilexit et prout ex aeternitate dilexit. Idem argumentum sumi potest ex actione libera angelorum, quam in primo instanti suae creationis habuerunt, cum in illo habuerint meritum iuxta veriorem sententiam. Neque est ullius momenti quod Ocham significat, actum illum fuisse meritorium quia fuit in potestate angeli in illo durare vel non durare tempore immediate sequenti; haec enim potestas poterat conferre ut continuatio illius actus esset meritoria et cessatio esset carentia talis meriti[1]; tamen ad meritum in primo instanti nihil id conferebat, tum quia illa potestas non exercebatur in primo instanti, nos autem non meremur formaliter per potestatem liberam, sed per usum eius; tum etiam quia cessatio ab illo actu non potest conferre ad meritum, et tamen angeli mali, qui immediate post primum instans cessaverunt ab illo actu, nihilominus in primo instanti meruerunt; ergo pro

[1] La palabra *medii* de otras ediciones creemos que carece de sentido. (N. de los EE.)

aquel acto, al menos en cuanto al ejercicio. Un argumento igual puede hacerse sobre el mérito de Cristo, del cual es más cierto que comenzó desde el primer instante de su concepción.

6. Por último, cabe elaborar argumentos proporcionales acerca de los hombres, pues, como decía arriba, el hombre puede realizar en el primer instante de su uso de razón un acto libre, tanto bueno como malo. Además, siempre que el hombre peca no desmerece o pierde la gracia en el tiempo inmediatamente anterior al instante en que realiza el acto pecaminoso, como es evidente de suyo; porque nadie peca o desmerece por lo que va a hacer, sino por lo que hace, como expone ampliamente San Agustín, en su *Epístola 107*. Luego es preciso que, en el mismo instante en que se realiza el acto del pecado, sea libre, ya que nadie peca verdaderamente sino cuando puede evitar lo que hace o hacer lo que omite. Asimismo, hay un argumento semejante cuando el pecador se arrepiente; porque no consigue la gracia ni antes ni después del instante de la contrición, sino en el mismo momento en que realiza la contrición, y sólo en ese instante se dispone suficientemente, a pesar de que la disposición debe ser libre, y en el mismo merece la gloria; luego en el mismo y durante el mismo ejerce el acto libre.

7. *Se refuta la razón de la sentencia opuesta.*— El fundamento de la primera opinión ya queda rebatido. Porque Aristóteles habla claramente de una necesidad condicionada y en virtud de hipótesis consiguiente, y en el sentido de la misma debe entenderse Boecio; pues lo que dice de que la salida del sol era necesaria anteriormente no debe entenderse sólo de una prioridad temporal, sino también de una prioridad de naturaleza o de causa. Más aún, en el tiempo anterior era verdad decir que aquel efecto iba a suceder por necesidad, precisamente porque tiene necesidad en su causa. En cuanto a lo que dicen de que una misma potencia no puede actuar y no actuar simultáneamente, es un sofisma de equivocidad de términos; porque simultáneamente y en un mismo instante se da uno y otro poder, pero no para realizar ambos actos conjuntamente, sino separadamente, esto es, o uno u otro, según su arbitrio. Por eso, aun cuando ejercite una parte de ese poder, por ejemplo, realizando el acto, sin

illo instanti fuit ille actus liber, saltem quoad exercitium. Atque idem argumentum fieri potest de merito Christi, de quo certius est incepisse a primo instanti conceptionis suae.

6. Tandem possunt fieri proportionalia argumenta in hominibus, nam, ut supra dicebam, homo potest in primo instanti usus rationis habere actum liberum, tum bonum, tum etiam malum. Item, quoties homo peccat, non demeretur vel amittit gratiam in tempore immediato ante instans in quo exercet actum peccaminosum, ut est per se evidens; nemo enim peccat aut demeretur in eo quod facturus est, sed in eo quod facit, ut late Augustinus, epist. 107. Ergo necesse est ut in eodem instanti in quo actus peccati exercetur, sit liber; quia nemo vere peccat nisi tunc quando potest vitare quod facit vel facere quod omittit. Item, est simile argumentum quando peccator conteritur; ille enim non consequitur gratiam ante nec post instans contritionis, sed in ipsomet momento in quo contritionem elicit, et in eodem tantum se disponit sufficienter, cum tamen dispositio debeat esse libera, et in eodem meretur gloriam; ergo in eodem et pro eodem exercet actum liberum.

7. *Ratio contrariae sententiae destruitur.*— Fundamentum prioris sententiae iam solutum est. Aristoteles enim clare loquitur de necessitate conditionata et ex hypothesi consequenti, et de eadem intelligendus est Boetius; nam quod ait ortum solis prius fuisse necessarium, non solum est intelligendum de prioritate temporis, sed etiam de prioritate naturae seu causae. Immo, ideo in priori tempore verum fuit dicere effectum illum ex necessitate futurum, quia in sua causa habet necessitatem. Quod vero aiunt, non posse eamdem potentiam simul efficere et non efficere, sophisma est consistens in vocum aequivocatione; utraque enim potestas simul est in eodem instanti, non tamen ad exercendum utrumque actum coniunctim, sed divisim, id est, vel unum vel alium pro suo arbitrio. Unde, licet alteram partem potestatis exerceat, verbi gratia, eliciendo actum, potestatem tamen retinet ad

embargo conserva el poder para lo opuesto, y podría ejercerlo en el mismo instante, no ciertamente en simultaneidad con el otro acto ni entrando en composición con él, sino de manera absoluta.

8. *El acto de la voluntad no dura necesariamente algún tiempo.*— No obstante, añade Gregorio, en el lugar antes citado, que, en el supuesto de que la voluntad haya realizado un acto, no puede abandonarlo, no sólo en el mismo instante, sino ni siquiera en el tiempo inmediatamente siguiente; porque piensa que es contradictorio que un acto cese en el mismo instante en que comienza a existir. Pero este parecer no tiene fundamento ni en teología ni en filosofía; en efecto, no es contradictorio que una cosa que se realiza dure sólo un instante, ya que un mismo instante puede constituir el primero y el último ser de la cosa; pues ¿qué contradicción hay en esto? Responde que es contradictorio que una cosa comience y cese simultáneamente. Ahora bien, si el comienzo se realiza en un instante intrínseco y la cesación en un instante extrínseco a la misma cesación o intrínseco a la misma existencia, no hay contradicción alguna, ya que no se sigue que la cosa exista y no exista simultáneamente, sino que sólo se sigue que la cosa existe de tal manera que ni existía inmediatamente antes ni ha de existir inmediatamente después; de igual modo que un mismo instante tiene existencia, y en él podría Dios crear a un ángel y no conservarlo más; luego por esta razón no hay ninguna necesidad de continuar el acto libre. Pero tampoco por otra, pues los ángeles malos, según es probable, sólo permanecieron un instante en sus actos buenos; y el que peca no está obligado por ninguna necesidad a perseverar en la acción de pecar, pues de lo contrario el hombre, en esta vida, podría pecar por necesidad durante algún tiempo y no desistir de pecar, lo cual es completamente absurdo. Por el contrario, quien comenzó a merecer, persevera libremente en el mérito, ya que de otra manera nada merecería por su perseverancia en la buena obra; pero esta cuestión es ampliamente discutida por los teólogos.

oppositum, quam posset in eodem instanti exercere, non quidem simul cum alio actu nec faciendo compositionem cum illo, sed absolute.

8. *Actus voluntatis non necessario per aliquod tempus durat.*— Addit tamen Gregorius supra, facta suppositione quod voluntas elicuit actum, non solum non posse pro eodem instanti illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequenti, quia existimat repugnare actum desinere in eodem instanti in quo incipit esse. Sed neque in theologia neque in philosophia habet haec sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quae fit pro unico tantum instanti durare; nam potest idem instans esse primum et ultimum esse rei; quae est enim in hoc repugnantia? Respondet repugnare quod res simul incipiat et desinat. Sed si inceptio fit per instans intrinsecum, desitio vero per instans extrinsecum ipsi desitioni seu intrinsecum ipsi existentiae, nulla est repugnantia, quia non sequitur quod res sit simul et non sit, sed solum sequitur quod ita sit, ut neque immediate antea fuerit, neque immediate post futura sit; quomodo ipsum instans habet esse, et in eo posset Deus creare angelum et non conservare amplius; ergo ex hac parte nulla est necessitas continuandi actum liberum. Nec vero ex alia, nam angeli mali, ut est probabile, per unum tantum instans durarunt in bonis actibus; et qui peccat, nulla necessitate cogitur perseverare peccando, alias posset homo in hac vita pro aliquo tempore ex necessitate peccare et non desistere a peccando, quod absurdissimum est. Et e contrario qui coepit mereri, libere perseverat in merito; alias nihil in ea perseverantia boni operis mereretur; sed haec res latius a theologis disputatur.

SECCION X

SI LA CONTINGENCIA DE LOS EFECTOS DEL UNIVERSO PROCEDE DE LA LIBERTAD DE LAS CAUSAS EFICIENTES, O PUEDE DARSE SIN ELLA

1. *Un acto se dice contingente en doble sentido.*— Para que no encierre ambigüedad el término «contingencia», es necesario advertir que puede decirse en doble sentido que un efecto es contingente: de una manera, porque se hace casualmente y fuera de la intención del agente; en este sentido, se toma muy estricta y rigurosamente la palabra «contingencia»; pero ahora no hablamos así, ya que del efecto casual trataremos en la última sección de la presente disputación. De otra manera se toma «contingente» en cuanto significa algo intermedio entre lo necesario y lo imposible, al modo como dicen los dialécticos que lo contingente incluye a un mismo tiempo lo que es posible que exista y lo que es posible que no exista; con esta significación se toma ahora, y parece que así lo consideró también Aristóteles, en I *De interpret.*, c. último, donde trata de los futuros contingentes.

2. En segundo lugar, debe advertirse que un efecto puede compararse, ya a su causa próxima sólo según su virtud intrínseca, ya a la misma causa en cuanto unida al concurso u oposición de otras causas, que en todo el orden del universo pueden oponérsele o concurrir con ella; entre esas causas podemos incluir, bien a la causa primera, bien sólo la serie y orden de las causas segundas. Y en este último sentido hablamos ahora, porque suponemos que, en orden a la causa primera, no hay ningún efecto del universo que suceda por necesidad absoluta, ya que todos dependen de su concurso, que ella puede negar según su libertad; por eso, en orden a ella, no hay ninguna cosa tan necesaria o ningún efecto poseedor de una causa que obre tan necesariamente que no pueda ser y no ser y, en este sentido, sea contingente. Ahora bien, aun cuando Dios obre libremente, suponemos que está preparado para concurrir con las causas segundas y que presta su concurso por una ley establecida; por eso consideramos la contingencia o necesidad de los efectos naturales, en orden a las causas segun-

SECTIO X

AN EX LIBERTATE CAUSARUM EFFICIENTIUM ORIATUR CONTINGENTIA IN EFFECTIBUS UNIVERSI, VEL SINE ILLA ESSE POSSIT

1. *Dupliciter aliquis actus dicitur contingens.*— Ut non sit ambiguitas in voce contingentiae, oportet advertere dupliciter posse dici effectum contingentem: uno modo, quia casu et praeter intentionem agentis fit; quo sensu valde stricte et rigorose sumitur vox contingentiae; nunc autem non ita loquimur, nam de effectu casuali dicemus sect. ult. huius disputationis. Alio ergo modo sumitur contingens ut dicit quoddam medium inter necessarium et impossibile, quomodo a dialecticis dicitur contingens complecti simul possibile esse et possibile non esse; et in hac significatione sumitur in praesenti, et sic etiam sumptum videtur ab Aristotele, I de Interpret., c. ult., ubi de futuris contingentibus disputat.

2. Secundo est observandum effectum aliquem comparari posse vel ad suam causam proximam tantum secundum virtutem intrinsecam eius, vel ad eamdem ut coniunctam concursui vel oppositioni aliarum causarum, quae in toto ordine universi illi occurrere vel cum illa concurrere possunt; in quibus possumus vel primam causam comprehendere, vel tantum seriem et ordinem causarum secundarum. Atque hoc posteriori modo nunc loquimur; supponimus enim in ordine ad primam causam nullum effectum universi ex absoluta necessitate evenire, quia omnes pendent ex concursu eius, quem ipsa pro sua libertate negare potest; et ideo in ordine ad illam nulla est res tam necessaria nullusve effectus habens causam tam necessario agentem, qui non possit esse et non esse, et in hoc sensu sit contingens. Nunc autem, etsi Deus agat libere, supponimus esse paratum ad concurrendum cum causis secundis, et definita lege praebere suum concursum; et ideo contingentiam vel necessitatem effectuum naturalium ita consideramus in ordine ad causas secundas ac si a prima non penderent vel

das, de igual manera que si no dependiesen de la primera, o que si la primera no pudiese negar su concurso ni impedir o cambiar las acciones de éstas causas. Porque los milagros que Dios puede hacer en esto no los tiene en cuenta la filosofía, aunque tampoco los niega si son verdaderos, sino que dice que son excepciones de la regla general, las cuales no le competen.

Solución de la cuestión

3. Sentado esto, la solución de la presente cuestión es facilísima; por ello debe decirse, en primer lugar, que en orden a la causa próxima que obra por necesidad natural, no hay ningún efecto contingente por la virtud intrínseca de tal causa, aunque puede ser contingente por imperfección o defecto de dicha causa, que puede quedar impedida en virtud del concurso o de la oposición de otra causa. La primera parte de esta afirmación es clara, pues si la causa está determinada por su naturaleza a una sola cosa, debe ser tan poderosa para obrar que por su virtud intrínseca no pueda dejar de obrar; luego, por esta razón, el efecto no tiene contingencia, sino necesidad. En consecuencia, si se atiende a la sola virtud intrínseca de la causa y a su modo natural de obrar, no se podrá colegir de ahí ni que el efecto no ha de producirse ni que puede no existir, sino más bien que tiene necesidad de existir desde ese punto de vista; luego el efecto no puede tener contingencia por razón de este respecto a tal causa. Asimismo, la otra parte de la conclusión es también igualmente verdadera y fácil; porque, aun cuando la causa próxima obre de manera necesaria, es impotente para resistir a cualquier causa contraria que se le oponga, o para vencer y superar cualquier resistencia que pueda ofrecerle otra causa; luego por esta razón es posible que no se produzca un efecto que, por otra parte, se produciría necesariamente en cuanto depende de la virtud y modo de obrar de la causa próxima; luego tal efecto es contingente, no por la virtud, sino más bien por la falta de virtud de su causa, juntamente con el posible concurso u oposición de otras causas; en ellas incluimos no sólo las causas eficientes, sino también las materiales y las que de cualquier manera resisten o impiden la ac-

ac si prima non posset suum concursum negare aut actiones harum causarum impedire aut immutare. Nam miracula quae in hoc Deus facere potest, philosophia non considerat, neque etiam negat si vera sint, sed dicit esse exceptiones a generali regula, quae ad ipsam non pertinent.

Quaestionis resolutio

3. His positis facillima est praesentis quaestionis resolutio; et ideo dicendum est primo in ordine ad causam proximam operantem ex necessitate naturae nullum esse effectum contingentem per intrinsecam virtutem talis causae; esse tamen posse contingentem ex imperfectione vel defectu talis causae, quae impediri potest ex concursu vel oppositione alterius causae. Prior pars huius assertionis clara est, nam si causa est natura sua determinata ad unum, ergo ita est potens ad agendum ut ex intrinseca sua virtute non possit non agere; ergo effectus ex hac parte non habet contingentiam, sed necessitatem. Unde si quis respiciat ad solam virtutem intrinsecam causae et ad naturalem modum agendi eius, non poterit inde colligere aut effectum non esse futurum, aut posse non esse, sed potius habere necessitatem essendi, quantum est ex eo capite; ergo effectus non potest habere contingentiam ex hac habitudine ad huiusmodi causam. Nihilominus altera etiam pars conclusionis aeque vera est et facilis; nam licet causa proxima necessario agat, impotens est ad resistendum omni contrariae causae sibi occurrenti, vel ad vincendam et superandam omnem resistentiam quae ab alia causa fieri potest; ergo ex hoc capite contingere potest ut non eveniat effectus qui aliunde necessario eveniret quantum est ex virtute et modo agendi proximae causae; ergo talis effectus est contingens, non ex virtute, sed potius ex defectu virtutis suae causae, adiuncto possibili concursu vel oppositione aliarum causarum; sub quibus comprehendimus non solum efficientes causas, sed etiam materiales et quovis modo resistentes seu impedientes naturalem actionem causae.

ción natural de la causa. En este sentido, los filósofos admiten correctamente la contingencia en los efectos de las causas naturales, porque es contingente el efecto que puede ser producido y no producido por su causa; pero, en absoluto, este efecto puede ser producido y no producido por su causa, ya provenga esto de la virtud, ya de la falta de virtud, por los posibles impedimentos; luego.

4. *Efecto contingente intrínsecamente y extrínsecamente.*— Sin embargo, para mayor claridad, de aquí se distingue acertadamente un doble efecto contingente: intrínsecamente o sólo extrínsecamente. En el primer sentido se llama efecto intrínsecamente contingente porque procede de una causa que por su intrínseca virtud y facultad puede dar contingencia al efecto. No porque esta contingencia sea alguna vez un modo intrínseco inherente al mismo efecto, pues no es más que una denominación tomada del poder y modo de obrar de su causa, sino porque tal denominación proviene de la sola virtud y perfección intrínseca de la causa propia. Esta contingencia sólo se da en orden a la causa libre. En el segundo sentido, es decir, extrínsecamente, se llama contingente el efecto cuando la carencia de necesidad que hay en él sólo deriva de los impedimentos extrínsecos. Con esto se comprende también que semejante contingencia no depende de la libertad de alguna causa, ni siquiera de la primera, ya que únicamente consiste en la referencia a la causa próxima, que puede quedar impedida; y esta referencia es la misma, tanto si intervienen como si no intervienen causas libres, e incluso aunque Dios obrase por necesidad natural, con tal de que hubiese producido las mismas causas naturales que ahora existen.

5. *Excluidas las causas libres, en toda la serie y colección de las demás no hay ningún efecto contingente.*— Afirmo en segundo lugar: el efecto que es contingente respecto de la causa próxima que obra de manera natural, si se compara a todo el orden y serie de causas del universo, y entre estas causas no hay ninguna que obre libremente, al menos en cuanto aplica otras causas o aparta impedimentos, no tiene contingencia, sino necesidad. Esta afirmación se toma de Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 67, razón 3.ª, donde dice: *Así como de una causa necesaria se sigue el efecto de manera infalible, así también se*

Atque hoc modo recte admittunt philosophi contingentiam in effectibus causarum naturalium; quia contingens effectus est qui a sua causa potest fieri et non fieri; sed hic effectus absolute potest fieri et non fieri a causa sua, sive id proveniat ex virtute sive ex defectu virtutis, ex impedimentis possibilibus; ergo.

4. *Contingens effectus et intrinsece et extrinsece.*— Hinc tamen maioris claritatis gratia recte distinguitur duplex effectus contingens, scilicet vel intrinsece vel tantum extrinsece. Priori modo dicitur effectus ab intrinseco contingens quia manat a causa quae ex intrinseca vi et potestate potest dare contingentiam effectui. Non quod haec contingentia aliquando sit modus intrinsecus inhaerens ipsi effectui; nihil enim est aliud quam denominatio sumpta ex potestate et modo agendi suae causae; sed quod talis denominatio a sola intrinseca virtute et perfectione propriae causae proveniat. Et haec contingentia tantum est in ordine ad causam liberam. Posteriori autem modo seu extrinsece dicitur effectus contingens quando carentia necessitatis quae in illo est solum est ab extrinsecis impedimentis. Ex quo etiam intelligitur huiusmodi contingentiam non pendere ex libertate alicuius causae, etiam primae, quia solum consistit in habitudine ad causam proximam, quae impediri potest; quae habitudo eadem est, sive liberae causae interveniant sive non, immo etiamsi Deus ageret ex necessitate naturae, dummodo easdem naturales causas produxisset quae nunc sunt.

5. *Seclusis causis liberis, in tota serie et collectione aliarum nullus est effectus contingens.*— Dico secundo: effectus qui est contingens respectu causae proximae naturaliter operantis, si comparetur ad totum ordinem ac seriem causarum universi, et in his causis nulla intercedat libere agens, saltem ut applicans alias causas vel removens impedimenta, non habet contingentiam, sed necessitatem. Haec sumitur ex D. Thom., I cont. Gent., c. 67, rat. 3, ubi ait: *Sicut ex causa necessaria sequitur effectus*

sigue de una causa contingente completa, si no está impedida. En dicho lugar advierte muy bien el Ferrariense que ello debe entenderse de los efectos de las causas naturales. Se toma también de Durando, *In I,* dist. 38, q. 3; Escoto, *In I,* dist. 1, q. 1; dist. 8, q. 2, y dist. 39; pero la expuso más claramente Gabriel, *In I,* dist. 38, q. única, a. 1. Se demuestra, porque si todas las causas de cualquier orden que concurren al efecto y pueden promover o impedir su producción obran por necesidad, entonces con la misma necesidad se seguirá un efecto tal cual puede seguirse de todas esas causas así dispuestas y aplicadas. Se explica, porque así como una causa natural próxima no impedida y que tiene materia apta suficientemente aplicada produce de manera necesaria el efecto proporcionado, así también, si la misma causa está totalmente impedida, con igual necesidad no obrará nada, o si no está del todo, sino sólo en parte impedida, con igual necesidad producirá un efecto imperfecto o monstruoso; luego si todas las causas, tanto las agentes como las impedientes, concurren de esa manera en virtud del solo curso natural y necesario, y cada una de ellas obra también con necesidad a su manera, en el sentido de que la impediente impide necesariamente, y la que aplica la materia lo hace también necesariamente, y así las demás, entonces tal efecto, considerado en orden a toda la serie y colección de dichas causas, no tiene contingencia, sino necesidad.

6. Y en esta conclusión no encuentro motivo de duda, ya que toda esta necesidad se entiende subordinada a la voluntad divina, como supusimos al principio, y con respecto a ella cualquiera de estos efectos tiene contingencia, o sea, posibilidad de no suceder; empero, también en esto interviene la libertad divina. Así, es absolutamente verdadero e indudable que, con respecto a todo el orden o colección de las causas agentes, no puede haber ninguna contingencia en los efectos, a no ser que en ese conjunto de causas intervenga alguna causa libre.

7. Con estas dos afirmaciones se entiende en seguida cuán difícil es conocer previamente con certeza estos efectos contingentes futuros, incluso meramente naturales, que tienen contingencia con respecto a una u otra, o también

certitudinaliter, ita ex causa contingente completa, si non impediatur. Ubi recte Ferrar. advertit intelligendum id esse de effectibus causarum naturalium. Sumitur etiam ex Durando, In I, dist. 38, q. 3; et Scoto, In I, dist. 1, q. 1; dist. 8, q. 2, et dist. 39; sed clarius eam proposuit Gabriel, In I, dist. 38, q. unic., a. 1. Et probatur, quia si omnes causae quae in omni genere ad effectum concurrunt et illius productionem vel promovere vel impedire possunt, agunt ex necessitate, ergo eadem necessitate talis sequetur effectus qualis ex omnibus illis causis sic dispositis et applicatis sequi potest. Et declaratur, nam sicut naturalis causa proxima non impedita et habens materiam aptam sufficienter applicatam necessario producit proportionatum effectum, ita si eadem causa sit omnino impedita, eadem necessitate nihil operabitur, vel si non omnino, sed ex parte impedita sit, eadem necessitate faciet imperfectum vel monstruosum effectum; ergo si causae omnes tam agentes quam impedientes ex solo naturali ac necessario cursu ita conveniunt, et singulae etiam cum necessitate operantur suo modo, id est, quae impedit, necessario impedit, et quae materiam applicat, necessario, et sic de aliis; ergo talis effectus consideratus in ordine ad totam seriem et collectionem talium causarum, non habet contingentiam, sed necessitatem.

6. Neque in hac conclusione invenio rationem dubitandi, nam tota haec necessitas intelligitur subordinata voluntati divinae, ut in principio supposuimus, et respectu illius habet quilibet ex his effectibus contingentiam, id est, possibilitatem ut non eveniat; tamen in hoc ipso intercedit etiam libertas divina. Et ita simpliciter et absque dubitatione verum est, respectu totius ordinis seu collectionis causarum agentium, nullam posse esse contingentiam in effectibus, nisi in illa collectione causarum aliqua causa libera interveniat.

7. Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur quam sit difficile cum certitudine praecognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam mere naturales, qui respectu unius vel alterius, vel etiam plu-

con respecto a muchas causas, y sólo poseen infalibilidad y necesidad con respecto a todas conjuntamente. Porque es dificilísimo, al menos para los hombres —por omitir a los ángeles—, conocer todas estas causas, no sólo porque algunas están alejadísimas de los sentidos y muy ocultas, como los astros o sus virtudes, sino también porque constituyen una gran multitud y sus convergencias y oposiciones son diferentes y múltiples, y, finalmente, porque estas causas no obran sin la materia, cuya disposición es también variable y muchas veces desconocida; por eso es muy trabajoso comparar entre sí y observar todas estas cosas de tal manera que de ellas pueda conocerse previamente algún hecho futuro en particular con conjetura bastante probable, y mucho menos con certeza infalible. Consúltese sobre este punto Benito Pererio, lib. II *In Gen.,* c. 2 y 3.

8. *De cualquier modo que intervenga la causa libre en la serie de las causas naturales, el efecto puede ser contingente.*— En tercer lugar, afirmo: si para un efecto cualquiera, incluso de las causas naturales, concurre una causa libre, ya sea como causa *per se,* ya como causa *per accidens,* aplicando el agente o la materia, o bien apartando un impedimento, ello basta para que el efecto sea en absoluto contingente, aun cuando se compare a todo el conjunto y serie de las causas. Se prueba porque es efecto contingente aquel que puede existir y no existir en virtud de su causa; pero semejante efecto, comparado a toda la colección de sus causas, puede en absoluto existir o no existir por el solo hecho de que entre esas causas interviene alguna libre, en virtud de cuyo arbitrio puede acontecer, bien que la materia no se halle dispuesta para tal efecto, bien que la causa próxima y *per se* esté ausente, bien que se interponga otro impedimento semejante, lo cual basta para que no se siga el efecto. Así, si un labrador no ara la tierra, cosa para la cual es libre, queda impedido el fruto natural aunque se den las lluvias convenientes y concurran todas las demás causas; y la misma razón vale para cualquier otro efecto que exija algún concurso de una causa libre sin el cual no pueda producirse.

9. *Diferencia entre los efectos naturales y los contingentes no libres.*— De aquí cabe inferir la diferencia entre estos efectos contingentes, a los que en cier-

rium causarum habent contingentiam, et solum habent infallibilitatem ac necessitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum, saltem hominibus, ut angelos praetermittamus, omnes huiusmodi causas cognoscere, tum quia quaedam sunt a sensibus remotissimae et valde occultae, ut sunt astra seu virtutes eorum; tum etiam quod in magna sint multitudine, et earum concursus et oppositiones variae sint et multiplices; tum denique quod hae causae non agunt absque materia, cuius dispositio etiam est varia et saepe ignota; et ideo valde operosum est haec omnia ita inter se conferre et observare ut ex eis possit aliquid futurum in particulari praecognosci satis probabili coniectura, nedum infallibili certitudine. Legatur de hac re Benedictus Pererius, lib. II In Gen., c. 2 et 3.

8. *Quovis modo causa libera intercedat in naturalium causarum serie, effectus esse potest contingens.*— Dico tertio: si ad effectum quemlibet, etiam naturalium causarum, causa libera concurrat, sive ut causa per se sive ut causa per accidens, applicans agens vel materiam, aut removens prohibens, id satis est ut effectus sit simpliciter contingens, etiamsi ad totam collectionem et seriem causarum comparetur. Probatur, nam effectus contingens est qui potest esse et non esse ex vi suae causae; sed huiusmodi effectus, comparatus ad totam collectionem suarum causarum potest simpliciter esse et non esse, vel ex eo solum, quod inter illas causas aliqua libera intervenit, ex cuius arbitrio accidere potest ut vel materia non sit disposita ad talem effectum, vel causa proxima et per se absit, aut aliud simile impedimentum interveniat, quod satis est ut effectus non sequatur. Ut si agricola non aret terram, quod illi liberum est, impeditur naturalis fructus, etiamsi sint pluviae congruentes et omnes aliae causae concurrant; eademque ratio est de quocumque alio effectu postulante aliquem concursum causae liberae sine quo esse non possit.

9. *Discrimen inter naturales effectus et contingentes non liberos.*— Atque hinc colligere licet differentiam inter hos effectus contingentes, quos lato quodam modo li-

to sentido amplio podemos llamar libres, y los anteriores naturales: porque éstos sólo son contingentes relativamente con respecto a una o varias causas, pero no con respecto a todas consideradas colectivamente; en cambio, aquéllos, es decir, los libres, son absolutamente contingentes, ya se comparen a cada una de las causas, ya a todas tomadas simultáneamente. De donde resulta también que estos efectos libres pueden conocerse de antemano en sus causas mucho menos que aquéllos. Porque el efecto natural, aunque formalmente —en cuanto contingente— no pueda conocerse en su causa como ciertamente futuro, es decir, en la sola causa próxima considerada en sí misma, puede, empero, conocerse en la colección y comparación de todas las causas, ya que entonces no se conoce como contingente, sino como necesario; en cambio, el efecto absolutamente contingente no puede conocerse de antemano con certeza como futuro ni en una ni en todas las causas al mismo tiempo, ya que desde ambos puntos de vista es absolutamente contingente y, por tanto, en virtud de las causas, indeterminado e indiferente para existir y para no existir; por ello, a no ser que se conozca por otra parte la suficiente determinación libre de la causa para determinar el efecto, de ninguna manera puede conocerse previamente con certeza en virtud de las causas.

10. Aquí se presentaba de inmediato ocasión de tratar acerca de la presciencia y la predicción de estos efectos contingentes en cuanto son futuros; porque si antes de realizarse no tienen en sus causas una determinación para existir o para no existir, entonces no puede haber ninguna verdad determinada en las proposiciones en que se enuncia como futura una de las dos cosas; parece claro que esto lo concedió consecuentemente Aristóteles, e incluso que lo demostró *ex professo* en el lib. I *De intrepret.*, c. 8. Pero de aquí se sigue, además, que ninguna de las dos partes, ni la que afirma ni la que niega que semejante efecto ha de suceder, puede ser conocida de antemano como determinadamente verdadera, ni siquiera por Dios; porque lo que no es verdadero no es escible; luego lo que no es determinadamente verdadero tampoco puede saberse como determinadamente verdadero. Y en este sentido lo concedió Cicerón, lib. *De fato et divinat.*, según refirió San Agustín, V *De Civitate Dei*, c. 9.

beros appellare possumus, et priores naturales: quod hi tantum secundum quid sunt contingentes respectu unius vel plurium causarum, non tamen respectu omnium collective sumptarum; illi vero, scilicet liberi, sunt simpliciter contingentes, sive ad singulas, sive ad omnes causas suas simul sumptas comparentur. Ex quo etiam fit ut hi effectus liberi multo minus possint praecognosci in causis quam illi. Nam effectus naturalis, licet formaliter ut contingens est non possit in causa cognosci ut certo futurus, id est, in sola causa proxima in se considerata, tamen in collectione et collatione causarum omnium cognosci potest, quia iam non ut contingens, sed ut necessarius cognoscitur; at vero effectus simpliciter contingens neque in una neque in omnibus causis simul certo praecognosci potest ut futurus, quia utroque respectu est simpliciter contingens, atque adeo ex vi causarum indeterminatus et indifferens ad esse et non esse; et ideo, nisi aliunde cognoscatur libera determinatio causae sufficiens ad determinandum effectum, nullo modo potest ex vi causarum certo praecognosci.

10. Hic vero statim offerebat sese occasio disputandi de praescientia et praedictione horum effectuum contingentium quatenus futuri sunt; nam si antequam fiant non habent in causis suis determinationem ad esse vel ad non esse, ergo nulla potest esse determinata veritas in propositionibus quibus alterum horum futurum denuntiatur; quod plane videtur consequenter concessisse Aristoteles, immo et ex professo probasse lib. I de Interp., c. 8. Ex hoc autem ulterius sequitur neutram partem, affirmantem vel negantem huiusmodi effectum esse futurum, posse praesciri ut determinate veram, etiam a Deo; nam quod non est verum, non est scibile; ergo quod non est determinate verum non potest etiam sciri ut determinate verum. Atque ita id concessit Cicero, lib. de Fato et Divinat., ut Augustin. retulit, V de Civit., c. 9.

11. *La verdad determinada de los futuros contingentes.*— Pero esta dificultad exige una investigación más profunda y extensa, de la que se ocupan los teólogos, *In I*, dist. 38, y en I, q. 14, a. 13. Ahora se responde brevemente que la determinación de la verdad en una proposición de futuro contingente no debe tomarse del hecho de que la causa de la cual ha de provenir tal efecto esté ya determinada a él en su virtud y facultad desde aquel tiempo o instante a partir del cual ya es verdad decir que ese efecto ha de ser, sino del solo hecho de que alguna vez dicha causa, en su acción, haya de estar determinada a un efecto libre, pues esto es lo único que se enuncia mediante aquella proposición, no que la causa, por sí misma y por su virtud, esté ya determinada a tal efecto. Por eso es compatible con la absoluta contingencia de estos efectos la determinada verdad o falsedad de aquellas proposiciones en las que se enuncia que aquéllos han de suceder, ya que esta verdad determinada no repugna a la contingencia en mayor medida que en una proposición de presente. Porque, aun cuando el efecto pueda realizarse y no realizarse, de lo cual le viene el ser contingente, no obstante, de hecho ocurrirá determinadamente una de las dos cosas, y de ahí le viene el ser futuro contingente determinadamente. Y creemos que en esto Aristóteles se engañó y habló contra los principios de nuestra fe, aunque no falten católicos que se esfuercen en interpretarlo y defenderlo. De aquí resulta, además, que no es totalmente contradictorio que estos efectos libres, antes de realizarse, puedan conocerse previamente de manera cierta, al menos con aquella ciencia que, por su infinitud, comprende e intuye toda verdad y todo objeto escible tal como es; y en esto cometió un error más craso Cicerón al negar a Dios la presciencia de todos los futuros. Pues aquella ciencia no destruye esta contingencia, no sólo porque no inmuta ni altera (por así decirlo) su objeto —ya que, de lo contrario, se haría falsa a sí misma si, sabiendo que el efecto iba a ser contingente, lo hiciese necesario—, sino también porque esta ciencia de los futuros, en cuanto tal, no es causa de los mismos, sino mera intuición; pero de esto se trata en otro lugar.

12. Otras dos dificultades quedaban en torno a la última conclusión. La primera, si la sola libertad de la causa segunda es suficiente para la indicada

11. *Futurorum contingentium veritas determinata.*— Sed haec difficultas altiorem et fusiorem disputationem postulat, de qua theologi, In I, dist. 38, et I, q. 14, a. 13. Nunc breviter respondetur determinationem veritatis in propositione de futuro contingenti non esse sumendam ex eo quod causa a qua proventurus est talis effectus sit iam determinata ad illum in sua virtute et facultate ab eo tempore vel instanti ex quo verum est dicere illum effectum esse futurum, sed ex eo solum quod aliquando talis causa in actione sua determinanda sit ad liberum effectum, nam hoc solum enuntiatur per illam propositionem, et non quod causa, ex se et ex sua virtute, sit iam determinata ad talem effectum. Quapropter cum absoluta contingentia horum effectuum stare potest determinata veritas vel falsitas earum propositionum in quibus illi futuri esse enuntiantur, quia haec veritas determinata non repugnat contingentiae magis quam in propositione de praesenti. Quia licet effectus possit fieri et non fieri, ex quo habet quod sit contingens, tamen de facto alterum determinate accidet, et inde habet quod sit futurum contingens determinate. Et in hoc putamus Aristotelem deceptum fuisse et contra principia nostrae fidei locutum, quamvis non desint catholici qui illum interpretari ac defendere conentur. Hinc vero ulterius fit non omnino repugnare ut hi effectus liberi, antequam fiant, certo praesciri possint, ea saltem scientia quae propter suam infinitatem omnem veritatem omneque obiectum scibile comprehendit ac intuetur eo modo quo est; in quo turpius erravit Cicero negans Deo praescientiam omnium futurorum. Neque enim illa scientia hanc contingentiam destruit, tum quia non immutat seu alterat (ut ita dicam) suum obiectum, alias seipsam redderet falsam, si sciendo effectum fore contingentem faceret necessarium; tum etiam quia haec scientia futurorum ut sic non est causa eorum, sed pura intuitio; sed de his alias.

12. Aliae duae difficultates supererant circa ultimam conclusionem. Prima est an

contingencia, incluso si por un imposible no hubiese libertad en la causa primera; ésta ya se ha tratado arriba; porque tanto da preguntar si con aquella hipótesis puede haber lugar en absoluto para la contingencia de los efectos naturales como preguntar si, con dicha hipótesis, puede haber libertad y ejercicio de la libertad en la criatura. Porque si hubiese ejercicio de la libertad, habría también contingencia absolutamente, mientras que sin él no la habría; por ello debe aplicarse aquí la respuesta antes dada. La segunda dificultad es si, por el contrario, la sola libertad de la primera causa basta para la contingencia del efecto, aunque ninguna causa segunda fuese libre; pero a ésta se responde fácilmente por lo dicho, pues atendido el modo como aquel efecto es libre, puede decirse contingente, tal como ahora hablamos. Ahora bien, si ha de hablarse de manera tan absoluta que los efectos, en cuanto se realizan libremente con respecto a Dios, puedan decirse contingentes, lo trataremos después al ocuparnos de Dios y de su voluntad libre.

13. *En qué agente libre se halla la raíz de la libertad.*— Y con esto queda resuelta también otra dificultad que suele tratarse aquí, a saber, en qué causa está situada la raíz de la contingencia, si en la libertad de la causa primera, o bien en la libertad de la segunda, o en ambas a un tiempo. Porque debe decirse, si se trata de la contingencia sólo extrínseca y relativa, que su raíz no se halla en libertad alguna, ni de la causa segunda ni de la primera, sino próximamente en una tal naturaleza y condición de la causa segunda, que puede quedar impedida si se le une un determinado orden y serie de otras cosas y causas naturales del que suele provenir tal impedimento. Mas la primera causa, Dios, únicamente puede decirse primera raíz de esta contingencia de igual modo que es causa primera de todos los efectos del universo; a saber, porque El no sólo ha creado, sino también ha dispuesto y ordenado esas causas segundas de tal modo que de ellas procediesen estos efectos contingentes. Pero, formalmente hablando, nada importa para esto el que la causa primera produjese libremente todas estas cosas, porque se seguiría la misma contingencia aun cuando las hubiese creado todas por necesidad, con tal que las hubiese ordenado de igual modo y después concurriese con ellas. En cambio, hablando de la contingencia

sola libertas causae secundae sufficiat ad dictam contingentiam, etiam si per impossibile non esset libertas in causa prima, et haec supra tractata est; idem enim est quaerere an cum illa hypothesi possit consurgere contingentia simpliciter in effectibus naturalibus et quaerere an cum illa esse possit libertas et usus libertatis in creatura. Nam si fuerit usus libertatis, erit etiam contingentia simpliciter; sine illo autem non erit; et ideo responsio superius tradita hic applicanda est. Altera difficultas est an e contrario sola libertas primae causae sufficiat ad contingentiam effectus, etiamsi nulla causa secunda esset libera; sed haec facilem ex dictis habet responsionem, nam eo modo quo ille effectus est liber, potest dici contingens, prout nunc loquimur. An vero ita simpliciter loquendum sit ut effectus, quatenus respectu Dei libere fiunt, dici possint contingentes, attingemus inferius disputando de Deo eiusque libera voluntate.

13. *In quo agente libero sit radix libertatis.*— Atque hinc etiam expedita manet altera difficultas quae hic tractari solet, in qua nimirum causa posita sit radix contingentiae, an scilicet in libertate primae causae, vel in libertate secundae, vel utriusque simul; dicendum est enim, si sit sermo de contingentia tantum extrinseca et secundum quid, radicem eius non esse positam in libertate aliqua, nec secundae nec primae causae, sed proxime in tali natura et conditione causae secundae, quae impediri potest, adiuncto tali ordine et serie aliarum rerum et causarum naturalium ex quo soleat tale impedimentum occurrere. Prima autem causa, sive Deus, solum dici potest prima radix huius contingentiae, sicut est prima causa omnium effectuum universi; quia nimirum tales causae secundae ab ipsa fuerunt et creatae et ita dispositae et ordinatae ut ab eis huiusmodi effectus contingentes provenirent. Ad hoc autem, formaliter loquendo, nil refert quod prima causa libere haec omnia produxerit; eadem enim contingentia sequeretur etiam si ex necessitate creasset haec omnia, dummodo eodem modo illa ordinasset et postea cum illis concurreret.

en sentido absoluto, su razón inmediata se encuentra en la libertad de la causa próxima y en algún ejercicio de ella, como se ha explicado; pero su raíz primordial es la libertad de la causa primera, del modo que se ha expuesto más arriba, en la sec. 5.

SECCION XI

SI HAY ALGUNA RAZÓN VERDADERA PARA INCLUIR EL HADO ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES DEL UNIVERSO

Diferentes errores

1. Hubo una antigua opinión de algunos filósofos, que atribuían todos los efectos del universo al hado. Y ponían el hado en cierta conexión y orden de las causas del universo, de las cuales decían que procedían todas las cosas necesariamente, como refiere acerca de los estoicos Cicerón, lib. I *De divinat.*, hacia el final, y Diógenes Laercio, lib. VII de la vida de Zenón. Y atribuían esa fuerza principalmente a los astros y a sus situaciones y disposiciones, juntamente con los movimientos de los cielos; porque de ahí provienen, con insoslayable necesidad, los diferentes aspectos y concursos de las causas del universo, de las cuales decían que se derivan, con igual necesidad, todos los efectos de este mundo inferior. Por eso definían el hado como *una conexión de causas que obtiene su eficacia de los movimientos y fuerza de los astros*, según expone Alberto, lib. II *Phys.*, tract. II, c. 19, tomándolo de Apuleyo y otros. Muchos de ellos afirmaban esto no sólo de los efectos naturales, sino también de las acciones humanas, tanto en las bien intencionadas como en las malas. Porque pensaban que los cuerpos celestes influyen en las voluntades humanas con la misma fuerza y acción directa que en las demás cosas, según refiere San Agustín, lib. IV de las *Confesiones*, c. 3, y lib. V *De Civitate Dei*, c. 1. En este lugar indica también (cosa que recoge asimismo Plotino, *Enéada III*) que algunos de éstos fueron tan necios que negaron que esta disposición de las cau-

At vero loquendo de contingentia simpliciter, immediata illius ratio posita est in libertate causae proximae et aliquo usu eius, ut declaratum est; primordialis autem radix eius est libertas causae primae, eo modo quo superius, sect. 5, declaratum est.

SECTIO XI

UTRUM ALIQUA VERA RATIONE POSSIT FATUM INTER CAUSAS EFFICIENTES UNIVERSI NUMERARI

Varii errores

1. Fuit vetus sententia aliquorum philosophorum, qui effectus omnes universi fato tribuebant. Constituebant autem fatum in quadam connexione et ordine causarum universi, a quibus aiebant omnia ex necessitate provenire, ut de stoicis refert Cicero, lib. I de Divinat., sub fin., et Diogen. Laert., lib. VII in vita Zenonis. Illam autem vim praecipue tribuebant astris et sitibus ac dispositionibus eorum, adiunctis caelorum motibus; hinc enim inevitabili necessitate proveniunt varii aspectus et concursus causarum universi, ex quibus aiebant eadem necessitate effectus omnes in hoc inferiori mundo evenire. Unde definiebant fatum esse *causarum colligantiam, ex astrorum motibus ac vi efficaciam trahentem*, ut refert Albert., lib. II Phys., tract. II, c. 19, ex Apuleio et aliis. Hoc autem multi eorum non solum de naturalibus effectibus, sed etiam de actionibus humanis, tam studiosis quam pravis, asserebant. Putabant enim caelestia corpora eadem vi et directa actione influere in humanas voluntates ac in caeteras res, ut refert August., IV lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civit., c. 1. Ubi etiam notat (quod etiam Plotinus refert, Aenead. III), quosdam ex his adeo fuisse stolidos ut negarint hanc dispositionem causarum

sas del universo, a la que atribuían una necesidad fatal, tuviese su origen en la sabiduría o en la voluntad divina, antes bien tenía por sí misma una necesidad intrínseca totalmente inevitable.

2. Otros, en cambio, aun sin negar que este orden de causas segundas procediese de la voluntad divina, no obstante le asignaban una necesidad totalmente insoslayable, incluso con respecto a Dios, quizá porque creían que Dios obra por necesidad natural. Que así opinó, de entre los herejes, Pedro Abelardo, lo refiere Castro, *Cont. Haeres.*, voz *Libertas*, y voz *Futurum contingens;* y lo mismo expone de Wiclef, que dijo que todas las cosas acaecen por una necesidad tan inevitable que ni el mismo Dios pudo crear las cosas de manera distinta que las creó ni gobernarlas de diferente modo que las gobierna, y que de ellas, así creadas y gobernadas, no pueden provenir otras acciones que las que provienen. Otros muchos herejes han seguido también esta opinión acerca del hado, tal como ha sido afirmada por los citados filósofos.

3. Otros, en cambio, pusieron la necesidad del hado no en los astros, sino en la voluntad divina; así, Séneca, lib. II *Natural. quaest.*, c. 35: *De igual manera* —dice— *que el agua de los torrentes impetuosos no vuelve sobre sí, ni siquiera se detiene, porque la que sobreviene precipita a la anterior, así también un ciclo eterno rige el orden del hado, y su primera ley es ésta: ajustarse a lo establecido.* Inmediatamente después, en el c. 36, definiendo el hado dice que es *una necesidad de todas las cosas y acciones, a la que no quebranta ninguna fuerza.* Lo mismo expone de manera excelente en el lib. IV *De beneficiis*, c. 7. Parece que fue de igual opinión Platón, diálogo último de la *República*. También algunos herejes modernos (y podemos atribuir esto a Calvino y sus seguidores) introdujeron esta clase de hado, aunque quizá con nombre distinto; en efecto, enseñan que todas las cosas suceden por necesidad, no por el solo influjo de los cielos, sino por el influjo superior de Dios, el cual mueve y aplica todas las causas segundas a la operación de tal manera que necesariamente producen aquello a lo cual son impulsadas, y ninguna otra cosa. Pero subordinan esta necesidad a la voluntad divina y dicen que, con respecto a ella, es en absoluto variable; aunque suponiendo una disposición eterna de Dios ya inmutable, por la que determinó crear, gobernar y mover todas las cosas de tal suerte que todo sucediese por necesidad, la cual es, con respecto a las criaturas, una necesidad absoluta y, en cambio, con respecto a Dios, una necesidad de inmutabilidad.

universi, cui fatalem necessitatem adscribebant, a divina sapientia aut voluntate profectam esse, sed ex se habere intrinsecam necessitatem prorsus inevitabilem.

2. Alii vero quamvis non negarent hunc causarum secundarum ordinem a divina voluntate processisse, nihilominus ei tribuebant necessitatem omnino inevitabilem, etiam respectu Dei, quia forte credebant Deum agere ex necessitate naturae. Quod ex haereticis sensisse Petrum Abailardum refert Castro, cont. Haeres., verb. Libertas, et verb. Futurum contingens; idemque de Wiclepho refert quod dixerit omnia evenire tam inevitabili necessitate ut nec Deus ipse potuerit aliter res condidisse quam condidit, nec aliter gubernare quam gubernat; et ex eis sic conditis et gubernatis non posse alias actiones prodire quam prodeant. Plures etiam alii haeretici hanc sententiam de facto secuti sunt, prout a dictis philosophis asserta est.

3. Alii vero fati necessitatem non in astris sed in divina voluntate posuerunt; sic Seneca, lib. II Natural. quaest., c. 35: *Quemadmodum* (ait) *rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superveniens praecipitat, sic ordinem fati aeterna series regit, cuius haec prima lex, stare decreto.* Et statim, c. 36, definiens fatum, ait esse *necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* Idem optime, lib. IV de Beneficiis, c. 7. Eiusdemque sententiae videtur fuisse Plato, Dialogo ult. de Repub. Quidam etiam novi haeretici (quod Calvino et sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt, licet fortasse non sub eo nomine; docent enim omnia ex necessitate evenire, non ex solo influxu caelorum, sed ex superiori influxu Dei ita moventis et applicantis omnes causas secundas ad agendum ut ex necessitate illud agant ad quod impelluntur, et nihil aliud. Hanc vero necessitatem subiiciunt divinae voluntati, et respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem; quamvis supposita aeterna Dei dispositione iam immutabili, qua statuit universas res ita condere, gubernare et impellere ut omnia ex necessitate eveniant, quae respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.

Resolución

4. En esta doctrina del hado, así explicada, se contienen muchos errores, no sólo contra la fe católica, sino también contra la razón natural, como fácilmente puede ponerse de manifiesto por lo tratado hasta ahora. Por lo cual, no sólo la doctrina misma ha sido condenada por la Iglesia en algunos concilios e impugnada con toda diligencia por algunos Santos Padres, sino que también el nombre mismo de hado resulta odioso a todos los católicos, aunque algunos piensen que no debe ser totalmente rechazado si se le aplica una sana interpretación.

Se censuran y refutan los errores expuestos

5. *Primero.*— Así, pues, en primer lugar, atribuir a las causas segundas una necesidad fatal independiente de Dios es totalmente necio y contrario a la razón natural. Esto no debe probarse de otra manera que demostrando que todas las cosas dependen de Dios en el hacerse, en el ser y en el obrar; esa tarea la cumpliremos en las tres disputaciones siguientes.

6. *Segundo.*— En segundo término, establecer la necesidad del hado bajo la causalidad y el influjo de Dios, inevitable incluso para el mismo Dios, es contrario a la razón natural. Se demuestra porque esa opinión o encierra dos errores o uno solo, a saber, o que Dios no es omnipotente o, por lo menos, que no obra libremente todo lo que obra fuera de sí; porque si Dios posee estas dos perfecciones, ¿qué disposición, influencia o necesidad de las causas segundas puede haber que El no pueda cambiar o impedir con su voluntad omnipotente y libre? Que en Dios hay omnipotencia y voluntad libre lo demostraremos más adelante, al tratar de Dios y sus atributos. Ahora bien, la conclusión debe entenderse de una necesidad absolutamente inevitable; porque si se

Resolutio

4. In hac doctrina de fato sic explicata multi continentur errores non solum contra catholicam fidem, sed etiam contra rationem naturalem, ut facile ex hactenus tractatis constare potest. Propter quod et res ipsa ab Ecclesia est damnata in nonnullis conciliis, et a sanctis Patribus diligentissime est impugnata, et nomen ipsum fati catholicis omnibus odiosum est, quamvis nonnulli adiuncta sana interpretatione non putent esse omnino reiiciendum.

Notantur et refelluntur dicti errores

5. *Primus.*— Primo igitur tribuere causis secundis fatalem necessitatem independentem a Deo plane stultum est et contra rationem naturalem. Hoc non aliter probandum est quam demonstrando omnia pendere a Deo in fieri, esse et operari; quod tribus disputationibus sequentibus praestabimus.

6. *Secundus.*— Secundo constituere necessitatem fati sub Dei causalitate et influxu, inevitabili etiam ipsi Deo, repugnat rationi naturali. Probatur, quia vel duos errores, vel alterum tantum includit ea sententia, scilicet, aut Deum non esse omnipotentem, aut saltem minime operari libere quidquid extra se operatur; nam si Deus has duas perfectiones habet, quae potest esse dispositio, influentia aut necessitas causarum secundarum quam ipse non possit sua omnipotenti et libera voluntate immutare aut impedire? Quod autem in Deo sint omnipotentia et libera voluntas demonstrabimus infra, de Deo et attributis eius disputantes. Est autem conclusio intelligenda de inevitabili necessitate simpliciter; nam si sit ser-

trata de una inevitabilidad sólo relativa, en el sentido de que proceda de la inmutabilidad de Dios, desde este punto de vista no habrá error, si no se mezcla por otra parte, como diremos.

7. *Tercero.*— En tercer lugar, establecer una necesidad del hado tal que derive del influjo de los astros y de otras causas naturales a todas las causas inferiores, incluyendo en ellas también las voluntades humanas, es un error que repugna asimismo a la razón natural. La presente conclusión se entiende aún cuando esta necesidad se ponga como dependiente de la voluntad divina y como mudable por ella. Se demuestra porque semejante necesidad fatal destruye la libertad de albedrío. Por este título ha sido condenada dicha sentencia en el Concilio I de Braga, c. 9, y por León I, *Epist. 91,* c. 11 y 13; acumula muchas consideraciones contra ella Eusebio, lib. VI *De praeparat. Evangel.,* c. 5 y sig., y escribe también ampliamente Crisóstomo, en los sermones sobre la Providencia, y San Agustín, en el citado lib. V *De Civitate Dei,* casi en todo él; y Gregorio Niseno o Nemesio, en el lib. VI de su *Philosophia;* Boecio, lib. VI *De consolat.,* y otros con frecuencia. Es más, incluso los filósofos rechazaron esta clase de hado, según se toma de Aristóteles, lib. I de la *Etica,* c. 1, y lib. I *De interpret.,* c. último, y Ammonio y otros intérpretes en dicho lugar y en el lib. II de la *Física,* c. 6, donde lo tratan Simplicio, Temistio y otros; Alejandro de Afrodisia, lib. *De fato;* Plutarco, lib. *De fortuna;* véanse otros testimonios en Julio Sireno, lib. *De fato.* También el fundamento de esa opinión encierra otro error, a saber, que el influjo de los cielos cae directa y absolutamente sobre las almas y voluntades humanas, lo cual atenta contra la inmaterialidad del alma y, consecuentemente, contra su inmortalidad.

8. En cuarto lugar, establecer el hado atribuyéndolo a la eficiencia y al influjo de la causa primera, que movería necesariamente todas las causas segundas, incluso las voluntades racionales, para cada uno de los efectos, es un error no sólo contra la fe, sino también contra la razón natural. Se prueba por lo dicho, ya que también de este modo se destruye el libre albedrío. Por ello, asimismo en este sentido ha sido condenada esta necesidad fatal, aunque no con el nombre de hado, en el Concilio Tridentino, ses. VI. Y se explica con una razón filosófica:

mo de inevitabilitate tantum secundum quid, proveniente scilicet ex immutabilitate Dei, ex hac parte non erit error, si aliunde non misceatur, ut dicemus.

7. *Tertius.*— Tertio constituere talem fati necessitatem quae ex astrorum et aliarum naturalium causarum influxu ad omnes inferiores causas dimanet, sub illis etiam voluntates humanas comprehendendo, est error etiam naturali rationi repugnans. Intelligitur autem haec conclusio, etiamsi haec necessitas ponatur pendens a divina voluntate et per illam mutabilis. Probatur, quia huiusmodi fatalis necessitas destruit arbitrii libertatem. Quo titulo damnata est illa sententia in Conc. Brachar. I, c. 9, et a Leone I, epist. 91, c. 11 et 13, et contra illam multa congerit Euseb., lib. VI de Praepar. Evangel., c. 5, et seq., et late etiam scribit Chrys., in orationibus de Provident., et Aug., dict. lib. V de Civit., fere per totum; et Greg. Nyssen. seu Nemes., lib. VI suae Philosoph.; Boet., lib. VI de Consolat., et alii frequenter. Quin etiam philosophi hoc genus fati oppugnarunt, ut sumitur ex Arist., lib. I Ethic., c. 1, et lib. I de Interp., c. ult., et Ammon. aliisque interpretibus ibi, et lib. II Phys., c. 6, ubi Simpl., Themist. et alii; et Alex. Aphrodis., lib. de Fato; Plutarch., lib. de Fortuna; vide alia in Iulio Sirenno, lib. de Fato. Fundamentum etiam illius sententiae alium includit errorem, nimirum, caelorum influxum directe et per se cadere in humanas animas et voluntates; quod est contra animae immaterialitatem, et consequenter contra eius immortalitatem.

8. Quarto constituere fatum illud attribuendo efficientiae et influxui primae causae necessitantis omnes causas secundas, etiam rationales voluntates, ad singulos effectus, error est tum contra fidem, tum etiam contra rationem naturalem. Probatur ex dictis, quia etiam hoc modo destruitur liberum arbitrium. Unde in hoc etiam sensu damnata est haec necessitas fatalis, quamvis non sub fati nomine, in Concilio Tridentino, sess. VI. Et ratione philosophica declaratur, nam vel

o entre las causas segundas hay algunas que por su naturaleza no necesitan, para obrar, aquella moción necesitante de Dios, o no hay ninguna de esta clase; si se afirma esto último, entonces no hay ninguna causa de suyo libre e indiferente; en cambio, si se sostiene lo primero, entonces o la primera causa siempre hace salir a la segunda de su natural modo de obrar, lo cual es ajeno a toda recta razón, ya que la causa primera, según el modo ordinario de su providencia, sólo coopera con la segunda en la medida en que ésta lo necesita, como diremos más abajo, o ciertamente no siempre la causa segunda es de aquel modo movida necesariamente a obrar por la primera, que es lo que pretendemos; luego de aquí resulta que es por completo falso el afirmar el hado en el sentido antes dicho.

En qué sentido verdadero puede admitirse el hado en cuanto a la realidad misma

9. En quinto lugar, establecer el hado en el sentido de que sólo se extienda a los efectos de las causas naturales a los que no concurre en manera alguna la criatura angélica ni la humana con su libertad, y poner una necesidad fatal en estos efectos, que provenga de la serie y orden de las causas del universo, inevitable por las causas segundas e incluso por la primera según su potencia ordinaria y según el modo de obrar y de concurrir connaturalmente debido a estas causas, o también por la inmutabilidad de algún decreto o predefinición del mismo Dios, pero no por su potencia y voluntad absolutas, en este sentido —digo—, el establecer el hado no contiene error alguno, sino doctrina verdadera, aunque debe observarse moderación en el empleo de los términos, como después diremos. Esta afirmación resulta clara en su totalidad por lo dicho en la sección anterior, y no es preciso añadir ninguna demostración o explicación. Que los estoicos y Platón admitieron el hado en este sentido, lo refiere —apoyándose en Plutarco y otros— Luis Vives, V *De Civitate Dei,* c. 1 y 10, puesto que ellos excluían de la necesidad del hado las voluntades humanas y las acciones libres. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide,* c. 25, expone, sin declarar el nombre, que los filósofos no establecieron el hado acerca de las acciones humanas que son contingentes, sino acerca de las necesarias. De manera semejante, Tertuliano, lib. *De*

inter causas secundas sunt aliquae quae natura sua non indigent ad agendum illa Dei motione necessitante, vel nullae sunt huiusmodi; si dicatur hoc secundum, ergo nulla est ex se causa libera et indifferens. Si vero dicatur primum, ergo vel prima causa semper extrahit secundam a suo naturali modo operandi, quod est alienum ab omni recta ratione, quia causa prima iuxta ordinarium providentiae modum solum cooperatur secundae quantum illa indiget, ut inferius dicemus; vel certe non semper causa secunda illo modo necessitatur ad agendum a prima, quod intendimus; ergo hinc fit falsam omnino esse positionem fati in praedicto sensu.

Quo vero sensu possit fatum quoad rem ipsam admitti

9. Quinto constituere fatum in eo sensu ut solum se extendat ad effectus naturalium causarum ad quos neque angelica neque humana creatura sua libertate ullo modo concurrit, et in iis effectibus ponere fatalem necessitatem, provenientem ex serie et ordine causarum universi, inevitabilem per causas secundas, et per primam secundum ordinariam potentiam et secundum modum operandi et concurrendi huiusmodi causis connaturaliter debitum, aut etiam ex immutabilitate alicuius decreti vel praefinitionis ipsius Dei, non tamen ex absoluta potentia et voluntate eius, hoc (inquam) modo constitutio fati non continet errorem ullum, sed veram doctrinam, quamquam in usu verborum moderatio tenenda sit, ut infra dicemus. Haec assertio tota constat ex dictis praeced. sect., neque aliam probationem aut declarationem adiungere oportet. Hoc autem sensu posuisse fatum stoicos et Platonem ex Plutarcho et aliis refert Ludovicus Vives, in V de Civit. Dei, c. 1 et 10, nam illi a fati necessitate voluntates humanas et liberas actiones excipiebant. Unde etiam Damascen., lib. II de Fide, c. 25, tacito nomine refert philosophos non posuisse fatum circa humanas actiones quae contingentes sunt, sed circa necessarias. Et similiter Tertullianus, lib. de Anima, c. 20, in-

anima, c. 20, dice que también los filósofos distinguieron el hado y el libre albedrío; y añade por su propia opinión: *Y nosotros ya sabemos por la fe que deben distinguirse según su título.*

10. Pero se preguntará si, con respecto a tales efectos, el hado es causa eficiente, o qué es; pues algunos estiman que el hado significa formalmente cierta relación, porque Boecio, *De consolat.*, prosa 4, define que el hado es *un orden de causas segundas que ejecutan la providencia divina;* pero el orden implica relación. Así se toma de Santo Tomás, I, q. 116, a. 2, ad 3. Ahora bien, debe decirse que este hado ni es sólo relación, puesto que ésta en nada contribuye a la efectuación, ni es una causa eficiente, ya que ninguna basta por sí sola para inferir esa necesidad que expresa el hado, sino que es una colección de causas dispuestas por la divina providencia de la manera necesaria para que se siga tal efecto. Esto es claro por la misma explicación que hemos dado del hado y por la conclusión sentada. Pero aquella disposición de causas, a la que otros llaman orden o serie, no es relación, sino que expresa en todas y cada una de las causas una aplicación adecuada para que pueda seguirse tal efecto; y, ciertamente, esta aplicación no es relación, aunque quizá sea fundamento de relación o nosotros la expliquemos por modo de relación. Y en este sentido puede exponerse Santo Tomás, en el pasaje antes citado, a propósito de la relación en lugar del fundamneto, según resulta del mismo Santo Tomás, opúsculo *De fato*, que es el 28, c. 5, donde opina que el hado expresa la condición de causa. Y lo mismo pretenden quienes incluyen el hado entre las causas eficientes. Véase Alejandro, en el citado opúsculo *De fato*, c. 2. Con lo dicho cabe entender que en esta colección de causas están comprendidas no sólo las eficientes, sino también las materiales, ya que de éstas depende en gran parte la consecución necesaria de tal efecto; sin embargo, el hado puede referirse más bien a la causa eficiente, porque ésta es la que por sí misma produce el efecto supuesta una determinada materia y las demás condiciones requeridas para obrar. Colígese igualmente de lo dicho que el hado, según esta interpretación, no siempre es causa *per se* de todos los efectos, pues hay algunos efectos *per accidens* que son casuales con respecto a las causas particulares, como diremos más abajo,

quit etiam philosophos distinxisse fatum et arbitrii libertatem; et subiungit ex propria sententia: *Et nos secundum fidem differenda suo iam novimus titulo.*

10. Sed quaeres an fatum respectu talium effectuum sit causa efficiens, vel quid sit; nam quidam censent fatum formaliter significare relationem quamdam, eo quod Boetius, de Consolat., pros. 4, definiat fatum esse *ordinem causarum secundarum divinam providentiam exequentium;* ordo autem relationem importat. Ita sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 2, ad 3. Sed dicendum est huiusmodi fatum neque esse solam relationem; haec enim nil ad efficiendum confert; nec esse unam aliquam causam efficientem; nulla enim per se sola sufficit ad eam necessitatem inducendam quam fatum indicat; sed esse collectionem causarum ita dispositarum ex divina providentia sicut necesse est ut talis effectus sequatur. Hoc constat ex ipsa explicatione fati quam tradidimus et ex assertione posita. Illa vero causarum dispositio, quam alii ordinem aut seriem vocant, non est relatio, sed dicit in singulis et in omnibus causis applicationem accommodatam ut talis effectus sequi possit; quae quidem applicatio non est relatio, licet fortasse sit fundamentum relationis vel per modum relationis a nobis declaretur. Atque ita potest exponi D. Thom., supra, de relatione pro fundamento, ex eodem D. Thom., opusc. de Fato, quod est 28, c. 5, ubi sentit fatum dicere conditionem causae. Et idem volunt qui fatum numerant inter efficientes causas. Vide Alexandrum, dicto opusc. de Fato, c. 2. Ex dictis autem intelligere licet sub hac collectione causarum non tantum comprehendi efficientes, sed etiam materiales; nam ex his magna ex parte pendet necessaria consecutio talis effectus; magis autem reducitur fatum ad efficientem causam, quia haec est quae per se inducit effectum supposita tali materia et aliis conditionibus ad agendum requisitis. Rursus colligitur ex dictis fatum, iuxta hanc interpretationem, non semper esse causam per se omnium effectuum; aliqui enim sunt effectus per accidens qui sunt casuales respectu particularium causarum, ut infra di-

los cuales no tienen causa *per se*, según se demostrará allí. Por eso suceden necesariamente con respecto al conjunto de todas las causas naturales, aunque no pueden atribuirse a alguna causa *per se* y natural que se llame hado; así, pues, la indicada conclusión debe limitarse en este sentido.

Qué debe pensarse del nombre «hado»

11. En sexto lugar, hacer consistir el hado en una disposición de las causas naturales, en cuanto setán sometidas a la divina providencia y obran infaliblemente con arreglo a su ordenación previa y a su permisión y presciencia, en realidad no contiene ningún error, sino más bien la doctrina católica, que está asimismo de acuerdo con la razón natural; pero es necesario corregir o explicar de manera suficiente el modo de hablar. Toda esta conclusión se toma de Santo Tomás, I, q. 116, a. 1, y de San Agustín, a quien cita aquél, V *De Civitate Dei*, c. 1, donde dice: *Si alguno da el nombre de hado a la voluntad o al poder de Dios, mantenga la doctrina y corrija la expresión.* A la primera parte de esta conclusión apunta Boecio en el lugar antes citado, cuando se esfuerza por reducir el nombre de hado a su significación congruente y verdadera. Y a ella piensan muchos que puede reducirse la opinión de Platón, y la de Séneca, a que hemos aludido arriba, ya que no pretendieron negar nuestro libre albedrío. También da la impresión de opinar así Plutarco, lib. I *De placitis*, c. 27, y Aristóteles, lib. *De mundo ad Alexandr.*, hacia el fin, donde habla excelentemente de esta cuestión. Es más, que ni siquiera los estoicos pensaron de otro modo ni negaron el libre albedrío lo enseña San Agustín, V *De civitate Dei*, c. 10, como hemos indicado anteriormente. Por último, se explica porque con el nombre de hado, así expuesto, no se quiere significar ninguna otra cosa sino que las causas segundas están subordinadas a la providencia divina, en cuanto todas estas causas han sido ordenadas por Dios a producir estos efectos, lo cual es certísimo. Se significa, además, que estas causas segundas no producen nada que no haya sido previsto y preconcebido o predicho (pues el nombre de hado [*fatum*] se cree derivado de «decir» [*fando*]), y de algu-

cemus, qui non habent causam per se, ut ibi probabitur. Unde respectu collectionis omnium causarum naturalium necessario eveniunt, non tamen possunt attribui alicui causae per se naturali quae fatum appelletur; ita ergo est dicta conclusio limitanda.

Quid de fati nomine sentiendum

11. Sexto, constituere fatum in dispositione causarum naturalium, quatenus divinae providentiae subsunt et iuxta illius praeordinationem vel permissionem ac praescientiam infallibiliter operantur, in re ipsa non continet errorem, sed potius catholicam doctrinam, rationi etiam naturali consentaneam; modum autem loquendi corrigere vel satis explicari necesse est. Haec tota conclusio sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 1, et ex Augustino, quem ipse citat, V de Civit., c. 1, dicente: *Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat.* Et priorem partem huius assertionis intendit Boetius loco supra citato, dum nomen fati ad congruentem et veram significationem reducere conatur. Et ad eamdem putant multi reduci posse sententiam Platonis et Senecae, supra relatam; non enim intenderunt negare nostri arbitrii libertatem. Quod sentire videtur etiam Plutarch., lib. I de Placitis, c. 27, et Aristot., lib. de Mundo ad Alexand., sub finem, ubi optime de hac re loquitur. Quin et stoicos non aliter sensisse de fato nec libertatem arbitrii abstulisse docet August., V de Civit., c. 10, ut supra tactum est. Ac tandem declaratur, quia per fatum sic expositum nihil aliud significatur nisi quod causae secundae subordinatae sunt divinae providentiae, quatenus omnes istae causae ordinatae sunt a Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur quod istae causae secundae nihil operantur quod non sit a Deo et praevisum et praeconceptum seu praefatum (nomen enim fati a fando dictum censetur) et aliquo etiam modo praeordinatum vel per-

na manera también preordenado o permitido y, en sentido más general, provisto por Dios; lo cual es igualmente certísimo y conforme con la razón natural, como demostraremos después al tratar de los atributos de Dios. Y de ahí resulta que, en orden a la divina providencia, se da cierta infalibilidad o, como dice Boecio, inmovilidad en los efectos de las causas segundas, porque nunca pueden escapar por completo al orden de la providencia de Dios. Y esta inmovilidad se expresa con el nombre «hado», pero no excluye la contingencia ni la libertad de algunas causas, puesto que no consiste en una necesidad absoluta, sino en la infalibilidad de la presciencia y la providencia divinas y en su inmutabilidad, a la cual corresponde una necesidad semejante en los efectos de las causas segundas, la cual se denomina necesidad de suposición o de consecuencia, porque no puede suceder que acontezcan de manera distinta a como han sido conocidos previamente, según explica Santo Tomás arriba, a. 3. Debe, empero, advertirse que, incluso admitiendo esta significación, no es legítimo atribuirla a Dios, como advierte en el mismo lugar Santo Tomás, tomándolo de Boecio, antes citado. Porque el hado es una disposición de las causas en cuanto está sometido a Dios, pero no es propiamente el mismo Dios ni la voluntad de Dios, a no ser causalmente, como en ocasiones se expresa San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 1, y Séneca, y Aristóteles arriba. Y concuerda el mismo nombre de hado, que se ha derivado de «decir», por lo cual significa lo que ha sido dicho, no el mismo que ha dicho. Añádase que tampoco se atribuye propiamente el hado, con la significación indicada, a los actos libres de la voluntad creada, ya que el libre albedrío está sometido inmediatamente a Dios y no a otras cauas o a la disposición de ellas, a no ser de manera accidental y remota; por lo cual, en modo alguno o sólo de manera muy impropia pueden atribuirse los actos propios del libre albedrío al hado, dando el nombre de hado a la misma providencia de Dios y a su influjo inmediato.

12. Y con ello resulta clara, finalmente, la última parte de la afirmación, que sólo versa sobre el empleo de esta palabra «hado»; Santo Tomás dice que los Santos Padres rehusaron emplearla por razón de aquellos que ponían el hado en el influjo de los astros. Que esto es cierto consta por los anteriormente

missum, ac generalius loquendo, provisum; quod etiam certissimum est et rationi naturali consentaneum, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei. Atque hinc fit ut in ordine ad divinam providentiam sit quaedam infallibilitas vel, ut Boetius loquitur, immobilitas in effectibus causarum secundarum; quia nunquam possunt omnino subterfugere ordinem providentiae Dei. Et haec immobilitas nomine fati declaratur. Quae non excludit contingentiam nec libertatem aliquarum causarum, quia non consistit in absoluta necessitate, sed in infallibilitate praescientiae et providentiae divinae eiusque immutabilitate, cui correspondet similis necessitas in effectibus causarum secundarum, quae dicitur necessitas ex suppositione seu consequentiae; quia fieri non potest ut aliter eveniant quam fuerint praesciti, ut superius D. Thom. explicat, a. 3. Advertendum est autem, etiam admissa hac significatione, non recte attribui Deo, ut ibidem notat D. Thom. ex Boet. supra. Nam fatum est dispositio causarum ut est sub Deo, non vero est proprie ipse Deus vel voluntas Dei nisi causaliter, ut loquitur interdum Aug., lib. V de Civit., c. 1, et Seneca, et Arist. supra. Consonatque ipsum nomen fati, quod a fando dictum est, unde significat id quod effatum est, non ipsum qui effatus est. Adde, neque etiam tribui fatum proprie in dicta significatione actibus liberis voluntatis creatae, quia liberum arbitrium Deo subiicitur immediate et non aliis causis vel dispositioni earum nisi per accidens ac remote; et ideo vel nullo modo, vel nonnisi impropriissime proprii actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsammet Dei providentiam et immediatum influxum eius fatum appellando.

12. Atque hinc tandem constat ultima pars assertionis, quae solum est de usu huius vocis fatum; cuius usum ait D. Thom. recusasse sanctos Patres propter eos qui fatum in influxu siderum ponebant. Quod verum esse constat ex superius citatis, et ex Aug.,

citados y por San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 9, y tract. XXXVII *In Ioann.*, y Gregorio, homilía 10 *In Evang.*, y Gregorio Niseno, lib. VI *Philosoph.*, c. 2, o por otro nombre Nemes., lib. *De anima eiusque facultatib.*, c. 35 y 36. La razón está en que *hado*, por su primera imposición, se destinó a significar la raíz de la necesidad fatal, de la que pensaban que era una necesidad absoluta quienes inventaron el nombre de hado; por ello no puede atribuirse, en su significación propia, a todas las causas segundas, ni siquiera en cuanto sometidas a la providencia divina. De ahí resulta, asimismo, que tampoco debe decirse con aquella propiedad que los efectos naturales que acaecen en este mundo inferior suceden por el hado, ya que por lo regular nunca se producen sin intervención de alguna causa libre, bien sea angélica, bien humana, de suerte que ni aun debe decirse que las lluvias, los vientos y otros efectos semejantes, que parecen eminentemente naturales, proceden de una necesidad fatal, pues muchas veces quedan impedidos porque Dios lo permite o lo ordena, o son excitados mediante alguna acción de los espíritus buenos o malos. De esta manera, pues, no debemos emplear absolutamente el nombre de hado; pero si alguno quiere usarlo corrigiendo su significación, no hay que discutir con él; y la aclaración o corrección consiste en que el nombre de hado signifique únicamente una serie de causas sometidas a la providencia divina, que no les impone necesidad, sino que deja a cada una obrar del modo que le es proporcionado. Añade Alejandro de Afrodisia, lib. *De fato*, c. 3, que el hado significa, a veces, la naturaleza de alguna cosa; esa significación tiene fundamento en Aristóteles, lib. V de la *Física*, c. 6, text. 57, donde llama fatal a la generación o corrupción natural. De acuerdo con esta significación, el hado no tiene ni mayor necesidad ni mayor universalidad que la naturaleza. Por tanto, así como no todas las cosas suceden por orden o necesidad natural, sino unas libremente, otras por casualidad, de igual modo no todas se producen por el hado. No obstante, esta significación de dicha palabra parece que ni se encuentra en el uso corriente ni tiene fundamento en la etimología del término, según el cual «hado» se deriva de «decir», como hemos observado siguien-

lib. V de Civit., c. 9, et tract. XXXVII in Ioann., et Greg., homil. 10 in Evang., et Greg. Nyssen., lib. VI Philosoph., c. 2, vel alias Nemes., lib. de Anima eiusque facultatib., c. 35 et 36. Et ratio est quia *fatum* ex primaeva impositione institutum est ad significandam radicem fatalis necessitatis, quam absolutam necessitatem esse sentiebant qui nomen fati invenerunt; et ideo in propria significatione non potest attribui omnibus causis secundis, etiam ut divinae providentiae subsunt. Ex quo etiam fit ut neque effectus naturales qui in hoc inferiori mundo eveniunt dicendi sint fato evenire in illa proprietate, quia regulariter nunquam eveniunt sine interventu alicuius causae liberae, vel angelicae vel humanae; ita ut neque pluviae, venti, et similes effectus, qui videntur maxime naturales, dicendi sint fatali necessitate provenire; nam permittente Deo, vel ordinante saepe impediuntur, vel excitantur media aliqua actione bonorum aut malorum spirituum. Hac ergo ratione nomen fati non est a nobis absolute usurpandum; si quis autem corrigendo significationem eo uti velit, non est cum illo contendendum; declaratio autem seu correctio est ut nomen fati solum significet seriem causarum divinae providentiae subiectam, quae illis necessitatem non imponit, sed unamquamque modo sibi proportionato agere sinit. Addit Alexand. Aphrodis., lib. de Fato, c. 3, fatum interdum significare cuiusque rei naturam, habetque illa significatio fundamentum in Arist., lib. V Phys., c. 6, text. 57, ubi naturalem generationem vel corruptionem fatalem vocant. Iuxta quam significationem nec fatum habet maiorem necessitatem quam natura nec maiorem universalitatem. Unde sicut non omnia naturali ordine vel necessitate eveniunt, sed quaedam libere, alia casu, ita non omnia fiunt fato. Verumtamen haec significatio illius vocis nec videtur esse in communi usu nec habere fundamentum in illius vocis etymologia qua fatum a fando dicitur, ut ex Au-

do a San Agustín; por eso, para que el hado sea algo no debe excluirse la presciencia y la providencia divina.

SECCION XII

¿Deben contarse entre las causas eficientes el azar y la fortuna?

1. El estudio del azar y la fortuna está en conexión con el estudio del hado, porque rechazada la necesidad fatal, parece resultar consecuente que muchos efectos se produzcan en el universo por azar y fortuitamente. Y como no puede producirse nada que no tenga causa eficiente, parece resultar también que esos efectos casuales o fortuitos deban tener alguna causa eficiente que se llame azar o fortuna. Así, pues, de esta causa nos preguntamos si existe y de qué clase es. Porque parece que no es alguna de éstas que obran necesaria o libremente, y por tanto no puede ser ninguna. El supuesto es claro, ya que la causa que obra necesariamente consigue su efecto siempre o con mucha frecuencia; pero se dice que los efectos casuales pertenecen a aquellos que raras veces suceden; luego no proceden de una causa que obre necesariamente. Por otra parte, la causa libre siempre opera a propósito y con intención del fin; pero se dice que se da la casualidad cuando ocurre algo fuera de intención; por tanto, la casualidad no es una causa libre; luego la casualidad no puede ser una causa eficiente.

El efecto casual

2. Aunque estos nombres *azar* y *fortuna* se emplean muchas veces como sinónimos, en rigor tienen diversa significación; por ello, trataremos primeramente del azar, y después de la fortuna. Pues bien, el nombre *azar* propiamente significa más bien un efecto que una causa, y se dice de cualquier efecto inopinado, cosa que advirtió Boecio, lib. I *De consolat.*, prosa 1, donde no admite que el azar signifique una causa, sino un efecto; no obstante, el uso ha hecho

gustino notavimus; quare ut fatum aliquid sit, divina praescientia et providentia excludenda non est.

SECTIO XII

Utrum casus et fortuna inter causas efficientes numerari debeant

1. Disputatio de casu et fortuna coniuncta est cum disputatione de fato, quia sublata necessitate fatali, videtur fieri consequens ut multi effectus casu et fortuito in universo eveniant. Cumque nihil possit fieri quod non habeat efficientem causam, fieri etiam videtur ut huiusmodi effectus casuales vel fortuiti aliquam efficientem causam habere debeant quae casus aut fortuna nominetur. De hac ergo causa inquirimus an sit et qualis sit. Videtur enim non esse aliquam ex his quae necessario aut libere agunt, et ita nullam esse posse. Assumptum patet, quia causa necessario operans, vel semper vel frequentius consequitur suum effectum; effectus autem casuales dicuntur esse ex iis qui raro eveniunt; ergo non eveniunt a causa necessario operante. Rursus causa libera semper operatur a proposito et ex intentione finis; casus autem dicitur esse cum praeter intentionem aliquid accidit; non est ergo casus causa libera; ergo casus non potest esse aliqua causa efficiens.

De effectu casuali

2. Quamvis haec nomina *casus* et *fortuna* pro eodem saepe usurpentur, tamen in rigore habent diversam significationem; et ideo dicemus prius de casu, deinde de fortuna. Nomen igitur *casus* proprie significat potius effectum quam causam, dicitur que de quolibet effectu inopinato, quod notavit Boet., lib. I de Consolat., pros. 1, ubi non vult casum significare causam, sed effectum; tamen iam usus obtinuit ut de causa etiam dicatur; non potest enim ille

ya que se aplique también a la causa; porque ese efecto no puede carecer de causa; en este sentido trata del azar Aristóteles, II de la *Física*, y con él los demás filósofos; sin embargo, explicado el efecto se entenderá mejor la causa. Así, pues, se dice efecto casual aquel que, de manera accidental y fuera de la opinión o intención, se une a un efecto *per se* de alguna causa; por ejemplo, si uno, cavando la tierra, descubre un tesoro. Esto es claro por la significación común de esa palabra, ya que efecto casual es lo mismo que el que sucede raras veces y fuera de la intención. Por tanto, parece que hay dos notas que pertenecen a la razón de aquél. Una, que suceda raras veces, como opina Aristóteles, II de la *Física*, c. 7, y en el mismo lugar Averroes, Alejandro, Santo Tomás, Alberto y otros, si bien Avicena pretendió limitar esto sin motivo, como diré en seguida. Mas cuando se dice que aquel efecto sucede raras veces debe entenderse en sentido compuesto (valga la expresión), es decir, suponiendo una causa determinada; porque hay muchas ocasiones en que el efecto es raro porque la causa se pone raras veces, aunque, una vez puesta, se siga el efecto siempre o de ordinario; entonces no es casual, sino que puede ser *per se*, excepto si la posición de tal causa o el concurso de varias causas es también casual. En otro sentido, pues, el efecto se sigue raras veces incluso puesta la causa, y en este sentido se dice que el efecto casual sucede raras veces. Ahora bien, como ese efecto proviene siempre de la concurrencia de varias causas, es necesario que dicha concurrencia no tenga una causa cierta y definida en el universo, de lo cual resulta también que sucede raramente; por eso, un eclipse no es un efecto casual, como tampoco ningún otro que de ordinario va unido a un efecto *per se*.

3. En segundo lugar, pertenece a la razón de tal efecto el suceder fuera de la intención de la causa agente; por ejemplo, si al pasar Pedro cae una piedra, se dice que es una caída fortuita, ya que fue ajena a la intención tanto del hombre que pasaba como de la piedra que caía, o también del generante que la movía hacia el centro. Y si aquel concurso fuese intentado por alguien, con respecto a él no se diría que el efecto es casual, sino *per se* en su género.

effectus carere aliqua causa; et ita agit de casu Aristot., II Phys., et cum eo caeteri philosophi; tamen explicato effectu intelligetur melius causa. Dicitur ergo effectus casualis is qui, per accidens et praeter opinionem vel intentionem, coniungitur effectui per se alicuius causae, ut quod fodiens terram, inveniat thesaurum. Hoc constat ex communi significatione illius vocis, nam idem est effectus casualis quod contingens raro et praeter intentionem. Duo itaque videntur esse de illius ratione. Unum est ut raro eveniat, ut sentit Aristot., II Phys., c. 7, et ibi Averroes, Alexand., S. Thomas, Albertus et alii, quamvis Avicenna hoc limitare voluerit sine causa, ut statim dicam. Cum autem dicitur ille effectus raro evenire, intelligendum est in sensu (ut ita dicam) composito, seu facta suppositione talis causae; saepe enim est rarus effectus quia raro ponitur causa, quamquam illa posita semper aut regulariter sequatur effectus; et tunc non est casualis, sed potest esse per se, nisi positio etiam talis causae vel concursus plurium causarum casualis sit. Alio ergo modo sequitur raro effectus etiam posita causa; et hoc modo dicitur effectus casualis raro evenire. Quia vero talis effectus semper provenit ex concursu plurium causarum, oportet ut ille concursus non habeat certam et definitam causam in universo; ex quo etiam fit ut raro eveniat, et ideo eclipsis non est effectus casualis, neque omnis alius qui regulariter coniungitur cum effectu per se.

3. Secundo, est de ratione talis effectus ut praeter intentionem agentis causae eveniat; ut quod praetereunte Petro lapis cadat, dicitur esse casus fortuitus, quia fuit praeter intentionem tum hominis transeuntis, tum lapidis cadentis, vel generantis quod illum in centrum movebat. Quod si ille concursus fuisset ab aliquo intentus, respectu illius non diceretur effectus casualis, sed per se in suo genere; est ergo de

Consiguientemente, pertenece a la razón del azar el ser un efecto ajeno a la intención del agente, ya que es un efecto *per accidens*.

4. Con esta explicación se entiende que en el universo no hay efectos casuales con respecto a Dios, sino únicamente con respecto a las causas segundas o particulares; y la razón está en que nada puede ocurrir fuera de la intención de Dios, ya que nada puede escapar a su presciencia. Se dirá: a veces ocurre en la realidad algo ajeno a la intención de Dios, como los pecados en los actos humanos. Y quizá también, entre los efectos naturales, pueden darse algunos que, aunque sean conocidos previamente por Dios, no sean intentados por El. Se responde, en primer lugar, que, con respecto a la causa que obra con entendimiento y voluntad, para que el efecto sea casual o fortuito se requiere, no sólo que sea ajeno a la voluntad, sino también ajeno a la ciencia o a la opinión del operante. Porque si de una acción mía se sigue algo que yo preví que había de suceder, no puede decirse que para mí sea casual o fortuito, aun cuando pueda ser o no voluntario, sino sólo permitido, o también de alguna manera involuntario. Por eso Aristóteles, en el lib. II *Magn. Moral.*, c. 8, dice que *hay menos fortuna allí donde hay más entendimiento*. Así, pues, para que, con respecto a Dios, no suceda nada casualmente, basta que nada suceda fuera de su ciencia y su presciencia. Añadimos, empero, que una cosa es hablar del efecto que se da en el pecado, el cual siempre es una realidad, y otra hablar del defecto que sólo es carencia de la debida perfección moral; porque, hablando del efecto, éste no puede ser casual con respecto a Dios, no sólo porque es conocido previamente, sino también porque Dios mismo lo causa no únicamente *per accidens*, sino *per se*, y así puede decirse que es de alguna manera intentado, al menos en cuanto a la voluntad que Dios tuvo de concurrir a aquel efecto si concurría asimismo la causa segunda. Por esta razón, ningún efecto natural puede llamarse casual con respecto a Dios, no sólo por la presciencia, sino también por la eficiencia *per se* y alguna intención que Dios tuvo de tal efecto por el solo hecho de querer crear de antemano unas determinadas causas naturales aptas para un determinado efecto y concurrir con ellas. Por ello,

ratione casus quod sit effectus praeter intentionem agentis, quia est effectus per accidens.

4. Atque ex hac explicatione intelligitur non esse in universo effectus casuales respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum, seu particularium; et ratio est quia nihil evenire potest praeter intentionem Dei, eo quod nihil possit subterfugere praescientiam eius. Dices: interdum aliquid fit in rebus praeter intentionem Dei, ut in humanis actibus peccata. Et fortasse etiam in effectibus naturalibus aliqui possunt contingere qui, licet sint praesciti a Deo, non tamen sint intenti. Respondetur imprimis, respectu causae operantis per intellectum et voluntatem, non solum requiri, ad hoc quod effectus sit casualis seu fortuitus, ut sit praeter voluntatem, sed etiam ut sit praeter scientiam vel opinionem operantis. Nam si ex actione mea aliquid sequatur quod ego futurum esse praevidi, non potest dici esse mihi casuale vel fortuitum, etiamsi esse possit vel non voluntarium, sed permissum tantum, vel etiam aliquo modo involuntarium. Unde Aristot., lib. II Magn. Moral., c. 8, dicit *ibi minus esse fortunae, ubi plus est intellectus*. Ut ergo Deo nihil casu accidat, satis est quod nihil praeter eius scientiam et praescientiam eveniat. Addimus vero praeterea aliud esse loqui de effectu qui est in peccato, qui semper est res aliqua, aliud de defectu qui solum est carentia, debitae perfectionis moralis; nam loquendo de effectu, ille non potest esse casualis respectu Dei, non solum quia est praescitus, sed etiam quia non tantum per accidens, sed per se causatur ab ipso Deo, et ita potest dici aliquo modo intentus, saltem quantum ad voluntatem quam Deus habuit concurrendi ad illum effectum, concurrente etiam causa secunda. Et ob hanc rationem nullus effectus naturalis potest dici casualis respectu Dei, non tantum propter praescientiam, sed etiam propter efficientiam per se et aliquam intentionem talis effectus quam Deus habuit hoc ipso quod voluit tales causas naturales procreare aptas ad talem effectum et cum illis concurrere. Unde aliqui etiam

algunos efectos que se consideran casuales con respecto a las causas particulares, no son casuales respecto de las causas universales, por ejemplo, respecto de los cielos (si concurren *per se* a tal efecto), como los monstruos y algunas otras cosas que se dice que se generan *per accidens*. En cuanto al defecto que va unido al efecto en el pecado, para que no sea casual no es preciso que sea intentado *per se*, ya que esto es ajeno a su razón, porque nadie obra tendiendo al mal; basta, por tanto, que sea previsto y permitido; máxime porque Dios siempre lo ordenó al castigo o para que sea ocasión de un bien mayor; lo ordenó —repito— no con una ordenación previa que anteceda según la razón a la presciencia, sino que la siga. Y así, hablando en absoluto, un efecto casual o fortuito nunca puede ser tal con respecto a Dios, como muy bien enseña Santo Tomás, I, q. 103, a. 7, ad 2, y q. 116, a. 1, ad 2; y San Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 24; Boecio, I *De consolat.*, prosa 1.

El azar en cuanto significa causa

5. *El azar es una causa «per accidens».*— Por lo dicho acerca del efecto casual resulta fácil explicar qué es el azar, en cuanto con este término se expresa la causa misma del efecto casual. Hay que decir, pues, que no es una peculiar causa *per se* destinada a tal efecto, sino que puede ser cualquier causa eficiente creada en cuanto que, de manera accidental y sin intención, a su efecto *per se* se une otro efecto raro y totalmente accidental. Este es el parecer de Aristóteles y de otros filósofos en los lugares citados; lo explica Santo Tomás, I, q. 16, a. 1, porque este efecto contingente en el sentido indicado, en cuanto tal, no es ente ni uno absolutamente, sino relativamente, es decir, uno *per accidens*; luego no es preciso que tenga una causa absolutamente y *per se*, al menos natural, sino sólo *per accidens*; luego el azar no es una determinada causa *per se*, sino sólo causa *per accidens*. El antecedente es claro, ya que es un efecto contingente, por ejemplo, el que uno, al excavar un sepulcro, descubra un tesoro; pero esto no es una cosa determinada; por eso —dice Santo Tomás— *no puede haber en la naturaleza ninguna causa que incline «per se» a dicho efecto, ya que la causa*

effectus qui respectu causarum particularium censentur casuales, respectu causarum universalium, ut caelorum (si per se concurrant ad talem effectum), non sunt casuales, ut monstra et quaedam alia quae per accidens generari dicuntur. At vero defectus qui coniungitur effectui in peccato, ut non sit casualis non oportet quod sit per se intentus, quia hoc est praeter rationem eius, cum nemo intendens ad malum operetur; satis ergo est ut sit praevisus et permissus; maxime quod a Deo semper est ordinatus ad poenam vel ut sit occasio alicuius maioris boni; ordinatus (inquam) non praeordinatione quae secundum rationem antecedat praescientiam, sed quae sequatur. Atque simpliciter loquendo nunquam potest casualis vel fortuitus effectus talis esse respectu Dei, ut recte tradit D. Thom., I, q. 103, a. 7, ad 2, et q. 116, a. 1, ad 2; et August., lib. LXXXIII Quaest., q. 24; Boet., I de Consol., pros. 1.

De casu, ut causam significat

5. *Casus est causa per accidens.*— Ex his quae de effectu casuali diximus, facile est declarare quid sit casus, ut hac voce significatur ipsa causa effectus casualis. Dicendum est enim non esse peculiarem aliquam causam per se institutam ad talem effectum, sed esse posse quamlibet causam efficientem creatam, quatenus, ex accidente et praeter intentionem, coniungitur cum effectu per se illius alius effectus rarus et omnino accidentarius. Haec est sententia Aristotelis et aliorum philosophorum in locis citatis; eamque declarat D. Thom., I, q. 16, a. 1, quia hic effectus dicto modo contingens, ut sic, non est absolute ens neque unum, sed secundum quid, scilicet unum per accidens; ergo non oportet ut habeat causam simpliciter et per se, saltem naturalem, sed solum per accidens; ergo casus non est determinata causa per se, sed solum causa per accidens. Antecedens patet, nam effectus contingens est, verbi gratia, quod fodiens sepulcrum, inveniat thesaurum; hoc autem non est unum quid; et ideo (ait D. Thom.) *nulla potest esse causa in natura quae per se inclinet ad illum effectum, quia semper causa naturalis tendit ad aliquid proprie unum.* Merito autem lo-

natural siempre tiende a algo propiamente uno. Y con razón hablamos de la causa natural, ya que la causa intelectual puede tender *per se,* considerándolo como uno, a algo que es *per accidens,* como aquel concurso de causas o de efectos, por lo cual entre las causas intelectuales puede darse una causa *per se* de este efecto, según decíamos poco antes acerca de Dios; pero en tal caso, con respecto a aquella causa, el efecto no será contingente, ya que no estará fuera de su intención. Por lo tanto, puede concluirse la razón de esta manera: si el azar fuese una causa *per se,* o sería intelectual o natural; no lo primero, ya que la causa intelectual es *per se* cuando obra en virtud de conocimiento e intención; pero el efecto casual es ajeno a la intención; tampoco lo segundo, ya que la naturaleza no inclina a algo uno *per accidens* del modo indicado; luego el azar no es causa *per se* de ningún efecto.

6. *De qué manera es Dios causa del efecto casual.*— Se dirá: luego tampoco Dios es causa *per se* del efecto casual, en cuanto tal; el consecuente es falso, porque ser casual es algo en el efecto; pero nada hay en el efecto que no proceda *per se* de Dios. Se responde que el ser casual no añade ninguna realidad al efecto, sino una denominación tomada de la unión o referencia a tal causa, mediante su efecto *per se.* Se dice, además, que Dios causa *per se* la contingencia de los efectos, porque El quiso que tales efectos se produjesen casualmente, mas no que se constituyeran en razón de efectos casuales en orden a Dios, lo cual era contradictorio, sino con respecto a la causa creada; y ese respecto también lo causa Dios, de la manera que puede ser o hacerse.

7. Se dirá de nuevo: ¿cuál es el efecto que, en estos acontecimientos, se produce de manera enteramente accidental y sin causa *per se,* si todo lo que es *per accidens* debe reducirse a una causa *per se?* Respuesta: no es preciso que todo efecto, cualquiera que sea, tenga causa *per se,* sino que basta que se una al efecto *per se* de alguna causa, y en este sentido debe entenderse cuando se dice que se reduce a una causa *per se.* Y así ocurre en el presente caso; v. gr., en el ejemplo del descubrimiento de un tesoro, el que allí se hubiera generado oro procedió *per se* de alguna causa; igualmente, la excavación de la tierra es realizada *per se* y con intención por el hombre; pero esa unión es tan accidental

quimur de causa naturali, quia causa intellectualis potest per se intendere, ut unum, id quod est per accidens, ut concursum illum causarum vel effectuum, et ideo inter causas intellectuales potest dari causa per se huius effectus, sicut paulo antea de Deo dicebamus; tunc autem respectu illius causae, effectus non erit contingens, quia non erit praeter intentionem eius. Unde potest in hunc modum concludi ratio, nam si casus esset causa per se, aut esset intellectualis aut naturalis; non primum, quia causa intellectualis tunc est per se quando ex scientia et intentione operatur; effectus autem casualis est praeter intentionem; non etiam secundum, quia natura non inclinat ad unum per accidens illo modo; ergo casus non est causa per se alicuius effectus.

6. *Deus quomodo sit causa effectus casualis.*— Dices: ergo nec Deus est causa per se effectus casualis, ut talis est; consequens est falsum, nam esse casualem est aliquid in effectu; nihil autem est in effectu quod non sit per se a Deo. Respondetur esse casualem nihil rei addere effectui, sed denominationem sumptam ex coniunctione vel habitudine ad talem causam, medio per se effectu eius. Deinde dicitur Deum per se causare contingentiam effectuum, quia ipse voluit ut tales effectus casu fierent, non tamen quod in ratione casualium effectuum constituerentur per ordinem ad Deum, id enim repugnabat, sed per respectum ad causam creatam; quem respectum etiam Deus ipse causat, eo modo quo esse aut fieri potest.

7. Rursus dices: quisnam effectus est qui in huiusmodi eventibus fit omnino per accidens et sine causa per se, cum omne id quod est per accidens reducendum sit in causam per se? Respondetur non oportere ut omnis effectus, qualiscumque sit, habeat causam per se, sed satis est ut coniungatur effectui per se alicuius causae, et hoc sensu intelligendum est cum dicitur reduci in causam per se. Et ita fit in praesenti; verbi gratia, in exemplo de inventione thesauri, quod ibi aurum fuerit genitum, per se fuit ab aliqua causa; ipsa item terrae fossio per se et ex intentione fit ab homine. At vero

que no tiene ninguna causa *per se* creada, por lo cual el descubrimiento del tesoro, que de ella proviene, se llama efecto fortuito, cuya causa *per accidens* es en parte el hombre que cava la tierra, en parte el que puso oro en aquel lugar; y lo mismo ocurre en otros casos semejantes.

8. Pero hay que advertir, además, que estos efectos *per accidens* y contingentes no sólo se producen por concurso de causas eficientes, sino también por concurso fortuito de la causa eficiente con la material; porque de este modo se engendran los monstruos, que raras veces se producen, por disposición de la materia; pero entonces el efecto no es casual con respecto a la causa material, sino con respecto a alguna eficiente. Avicena, lib. I *Sufficient.,* c. 13, no advirtió bastante esto, y por ello dijo que son efectos casuales no sólo los que suceden raramente, sino también los que acaecen en orden a cualquiera de dos extremos, o sea, los que igualmente pueden suceder que no suceder a un sujeto; por ejemplo, con respecto a una superficie, el hacerse blanca o negra. Pero esto no se afirma correctamente, ya que el azar no significa causa material, sino eficiente, con respecto a la cual no hay ningún efecto contingente en orden a uno u otro de dos extremos, a no ser en las causas libres. Porque las naturales están determinadas a una sola cosa; en las libres, en cambio, tal efecto no es casual por esa razón, sino libre, y será casual si se da fuera de intención, lo cual no ocurre propiamente sino en aquellos que raras veces se unen a efectos intentados *per se.* La indiferencia de la potencia material nada importa para que el efecto se diga casual, no sólo porque el efecto no se sigue en virtud de ella, sino también porque, en lo que de ella depende, no es un efecto *per accidens* o ajeno a su intención; porque esto pertenece propiamente a la causa eficiente, como es evidente de suyo.

9. *Qué es la fortuna.*— Finalmente, por lo dicho se pone de manifiesto con facilidad qué deba decirse de la fortuna, acerca de la cual inventaron muchas fábulas los gentiles, los cuales, por desconocer la causa de muchos efectos casuales que acontecen a los hombres, fingieron una diosa, a la que denominaron Fortuna, que fuese la causa de esos efectos. Pero esa ficción la impugnaron, entre otros, San Agustín, lib. IV *De Civitate Dei,* c. 18, y Lactancio, lib. III *De*

coniunctio illa est ita per accidens ut nullam habeat creatam causam per se, et ideo inventio thesauri, quae ex illa provenit, dicitur effectus fortuitus, cuius causa per accidens partim est homo fodiens terram, partim is qui posuit aurum in illo loco; et idem est in similibus.

8. Ulterius vero est advertendum hos effectus per accidens et contingentes non solum evenire ex concursu causarum efficientium, sed etiam ex concursu fortuito efficientis causae cum materiali; sic enim generantur monstra, quae raro eveniunt, ob dispositionem materiae; tunc autem effectus non est casualis respectu materialis causae, sed respectu alicuius efficientis. Quod non satis advertit Avicenna, lib. I Sufficient., c. 13, et ideo dixit effectus casuales non solum esse qui raro eveniunt, sed etiam qui ad utrumlibet eveniunt, id est, qui aeque possunt evenire et non evenire alicui subiecto, ut respectu superficiei quod fiat alba vel nigra. Sed hoc non recte dicitur, nam casus non significat materialem causam, sed efficientem, respectu cuius nullus est effectus ad utrumlibet contingens nisi in causis liberis. Nam naturales sunt determinatae ad unum; in liberis autem talis effectus non est casualis ex eo capite, sed liber; erit autem casualis si sit praeter intentionem, quod non invenitur proprie nisi in iis quae raro coniunguntur effectibus per se intentis. Indifferentia autem potentiae materialis nihil refert ut effectus dicatur casualis, tum quia non sequitur effectus ex vi illius, tum etiam quia ex parte eius non est effectus per accidens aut praeter intentionem; nam hoc proprie pertinet ad causam efficientem, ut per se constat.

9. *Quidnam sit fortuna.*— Ultimo ex his facile constat quid dicendum sit de fortuna, de qua multa fabulati sunt gentiles, qui ignorantes causam multorum casualium effectuum qui hominibus eveniunt, deam quamdam finxerunt, quam Fortunam appellarunt, quae esset horum effectuum causa. Sed huiusmodi commentum impugnarunt inter alios D. August., lib. IV de Civit., c. 18, et Lac-

ver. sapient., c. 28 y 29; puede leerse Alberto, II *Phys.*, tract. III, c. 10, y Escoto, en su *Quodl.*, q. 21. Debe decirse, pues, que el efecto fortuito tiene formalmente la misma razón que el casual, y sólo difieren en que el fortuito se dice especialmente de las cosas humanas o con respecto al agente que obra a propósito con razón e intención propia y elícita. Por eso, la fortuna es asimismo una causa *per accidens* de igual naturaleza que el azar, y sólo expresa determinadamente que hay una causa que obra a propósito, la cual es *per accidens* con respecto al efecto que se sigue fuera de la intención. Puede, en consecuencia, suceder que un mismo efecto sea fortuito y casual, es decir, que proceda de la fortuna y del azar con respecto a sujetos diversos; así, el descubrimiento de un tesoro acontece por fortuna con respecto al hombre que cava la tierra, y por azar con respecto a la causa natural que genera el oro. Y si no fue generado allí, sino puesto por otro hombre, también él es causa en calidad de fortuna; no obstante, con respecto a él se dirá mala fortuna, y buena con respecto al otro; porque estos nombres no significan diversas causas *per se*, o divinas, sino denominaciones tomadas de los efectos prósperos o adversos. De esta manera explicó la razón de fortuna Aristóteles, II de la *Física*, c. 5, y lib. *De bona fortuna.*

10. *Los efectos de la fortuna están sometidos a la voluntad divina.*— Sólo falta advertir dos cosas. Una, que algunos filósofos han considerado la fortuna como si sus efectos no estuviesen sometidos en absoluto a ninguna providencia, ni fuesen tampoco intentados, previstos u ordenados por ninguna causa suprema. Y por este motivo se reprende alguna vez a sí mismo San Agustín, como en I *Retract.*, c. 1, por haber empleado el término «fortuna»; nosotros, sin embargo, subordinamos toda fortuna a la providencia divina, ya que nada nos sucede por casualidad que no haya sido ordenado o permitido por Dios, como se ha explicado arriba y expresó elegantemente San Agustín, lib. III *De Trinit.*, c. 4, con estas palabras: *No sucede nada visible y sensiblemente que no sea mandado o permitido en la corte interior invisible e inteligible del Emperador supremo, con arreglo a la inefable justicia de los premios y los castigos, las gracias y las recompensas, en esta amplísima e inmensa república de toda criatura.* Lo mismo expuso

tant., lib. III de Ver. sapient., c. 28 et 29, et legi potest Albert., II Phys., tract. III, c. 10, et Scotus in Quodl., q. 21. Dicendum est ergo effectum fortuitum formaliter eiusdem rationis esse cum casuali, solumque differre quia fortuitus dicitur specialiter in humanis rebus seu respectu agentis a proposito ex ratione et intentione propria et elicita. Unde fortuna causa est etiam per accidens eiusdem rationis cum casu, solumque determinate dicit ut sit causa agens a proposito quae sit per accidens respectu effectus praeter intentionem subsecuti. Unde fieri potest ut idem effectus sit fortuitus et casualis, seu a fortuna et casu respectu diversorum; ut inventio thesauri est fortuna respectu hominis fodientis terram, casus vero respectu causae naturalis generantis aurum. Quod si non fuit ibi genitum, sed ab alio homine repositum, etiam ille est causa ut fortuna; tamen respectu illius dicetur mala fortuna, respectu alterius bona; haec enim nomina non significant diversas causas per se, aut divinas, sed denominationes sumptas ex effectibus prosperis vel adversis. Atque ita explicuit rationem fortunae Aristot., II Phys., c. 5, et lib. de Bona fortuna.

10. *Fortunae effectus divinae subiacent voluntati.*— Solum sunt duo advertenda. Unum est fortunam ita esse sumptan ab aliquibus philosophis ac si effectus eius nulli omnino providentiae subessent, et a nulla causa etiam suprema essent intenti, praevisi, aut ordinati. Et hac ratione reprehendit seipsum aliquando D. Aug., ut I Retract., c. 1, quod usus fuerit nomine fortunae; nos vero omnem fortunam subiicimus divinae providentiae, quia nihil nobis casu accidit quod a Deo non sit vel ordinatum vel permissum, ut supra declaratum est, et eleganter dictum est ab Aug., lib. III de Trin., c. 4, his verbis: *Nihil fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius*

en el lib. *LXXXIII Quaest.*, en la 24. Lo segundo que hay que observar es que se producen en nosotros algunos efectos que consideramos fortuitos por ignorar su causa, a pesar de que no son efectos que procedan de nosotros *per accidens*, sino que son producidos *per se* en nosotros por alguna causa superior; así, el que uno, sin pretender ni pensar de antemano nada semejante, experimente un impulso interior bueno, o el que uno que va a pasar por este camino se vea como arrastrado por el deseo y la voluntad de pasar por otro, y de esa manera escape a las asechanzas de sus enemigos, lo llaman los hombres fortuna; no obstante, ese efecto tiene una causa *per se* que lo intenta, a saber, un ángel o el mismo Dios. Por eso dijo San Agustín, I *Retract.*, c. 1, y lib. I *Contra academicos*, que vulgarmente se da el nombre de fortuna a la que está gobernada por un orden oculto y tiene una razón y causa secreta. Eso lo expuso también el Filósofo, lib. *De bona fortuna*, c. 2. Hasta aquí de la fortuna y de las causas eficientes creadas.

creaturae amplissima quadam immensaque republica. Idemque attigit lib. LXXXIII Quaest., in 24. Alterum observandum est quosdam effectus in nobis fieri quos putamus fortuitos eo quod illorum causam ignoremus, cum tamen non sint effectus qui per accidens a nobis eveniant, sed per se in nobis fiant ab aliqua superiori causa; ut quod aliquis, nihil tale intendens aut praecogitans, aliquem bonum motum animi in se sentiat, vel quod aliquis incessurus per hanc viam quasi rapiatur desiderio et voluntate incedendi alia via, et ita effugiat hostium insidias, appellatur ab hominibus fortuna; habet tamen ille effectus causam per se intendentem illum, nempe angelum aliquem vel Deum ipsum. Et ideo dixit Aug., I Retract., c. 1, et lib. I contr. academicos, vulgo appellari fortunam quae occulto ordine regitur et rationem et causam secretam habet. Quod etiam attigit Philosoph., lib. de Bona fortuna, c. 2. Atque hactenus de fortuna et de efficientibus causis creatis.

DISPUTACION XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA ACCION, QUE ES LA CREACION

RESUMEN

Esta disputación incluye diversos puntos, claramente señalados en los títulos de las correspondientes secciones:

I. Si la razón natural puede llegar a conocer la posibilidad, y también la necesidad, de la creación de algunos entes (Sec. 1).

II. Si para crear se requiere una virtud activa infinita y, por tanto, incomunicable a la criatura (Sec. 2).

III. Si puede darse un instrumento de la creación (Sec. 3).

IV. Si la creación es, en la criatura, algo realmente distinto de ella (Sec. 4).

V. Si el concepto de creación exige la novedad del ser (Sec. 5).

SECCIÓN I

Aclarada la significación de "creación" (1) y señalados cuatro motivos de duda (2-5), se exponen dos opiniones contrarias: la que niega (6) y la que admite la posibilidad de demostrar racionalmente la creación (7). Para resolver el problema, Suárez demuestra las tres tesis siguientes:

1.ª Posibilidad de la creación. Es probada "a priori", defendida contra las objeciones (9-13) y apoyada con razones probables (14).

2.ª Existencia efectiva de la creación. Se demuestra con respecto a los cuerpos celestes (15) y a los inferiores (16), y se rechaza la eternidad de la materia (17-20) y la de las inteligencias (21).

3.ª Necesidad de la causa primera creadora (22).

Seguidamente se responde a los argumentos contrarios y se examinan las opiniones de los filósofos acerca de la creación (23-30), haciendo hincapié en el pensamiento aristotélico y en sus diferentes interpretaciones (24-26).

SECCIÓN II

Contra la opinión de Avicena (1), la fe establece que ninguna criatura tiene poder para crear (2); pero hay que llevar a cabo una investigación filosófica de este principio. Después de consignar el motivo de duda y aclarar el sentido de la cuestión (4-9), se registran dos opiniones extremas (10-11) y se aborda la solución del problema: es contradictorio que la criatura tenga poder de crear, aunque resulta dificilísimo aducir una demostración plenamente convincente de ello (12-13). A continuación se examinan las razones que tres autores de relieve han

empleado para demostrar esta verdad: la de Escoto (14-19) es deficiente (20) y no tiene eficacia con respecto a las criaturas espirituales (21); la de Ockam no posee mayor fuerza probativa (22); las de Santo Tomás, estudiadas detenidamente por Suárez, no están exentas de dificultades (23-40); por tanto, la verdad en cuestión no tiene una demostración racional cierta, sino sólo probable y conjetural (41-44). La sección se cierra con dos respuestas al motivo de duda (45-46).

SECCIÓN III

Apoyándose en los razonamientos anteriores, afirma el Eximio la imposibilidad de que una virtud creada sea, por sí misma y por su naturaleza, instrumento de la creación (1). Lo demuestra con diferentes razones y aduce, como confirmación, una prueba de Santo Tomás (2-5). Aclara cierta expresión de Pedro Lombardo, en el sentido de que éste nunca defendió la posibilidad de un instrumento natural de la creación (6-8), y rebate los inconvenientes que algunos oponen contra el instrumento de la creación, cuando es elvado sobrenaturalmente (9-11).

SECCIÓN IV

Tras la potencia creadora, conviene estudiar la acción creativa en sí misma (1). Expuestas tres opiniones diferentes, con los argumentos en que se basan (2-10), se aborda la solución del problema de acuerdo con la tercera sentencia. Pero conviene sentar algunas afirmaciones para aclarar la doctrina: La dependencia de la criatura con respecto a Dios es algo que existe real e intrínsecamente en la criatura (11) y se distingue realmente de ella (12) —afirmación que demuestra con ejemplos (13) y con una razón "a priori" (14)—, aunque no con distinción completamente real, sino "ex natura rei", como un modo de la criatura misma (15-16). Tal dependencia no es auténtica mutación, sino producción de la criatura —creación pasiva— y verdadera emanación de Dios —creación activa— (17-20). Respondiendo a una objeción, afirma y demuestra Suárez que la dependencia de la criatura tiene verdadera razón de acción transeúnte (21-22) y que la potencia activa de Dios "ad extra" es la potencia ejecutiva divina, conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad (23). Al resolver los fundamentos de las opiniones contrarias, sienta algunas afirmaciones de interés, con las que se perfila la naturaleza de la acción creadora (24-32). Por último, rechaza algunas consecuencias derivadas de la segunda opinión (33-34).

SECCIÓN V

La presente cuestión se refiere a la eternidad de la sustancia del mundo (1). Consignados los argumentos con que se prueba que el concepto de creación requiere la novedad del ser (2), se exponen las opiniones contrarias (3-4) y se resuelve la cuestión admitiendo el pensamiento de Santo Tomás (5) y haciendo las afirmaciones que siguen:

1.ª La creación no es necesariamente eterna (6).

2.ª Ninguna razón natural prueba que el mundo exista eternamente (7-10).

3.ª No es contradictorio que la creación se haya realizado desde la eternidad (11). Con esta ocasión, aclara Suárez el sentido de la expresión "de la nada" (12) y responde a una objeción (13).

De la eternidad de la creación no se deduce ninguna infinitud real en la cosa creada (14); por otra parte, sería preternatural la creación eterna de realidades corruptibles permanentes (15-17), y también la de realidades incorruptibles (18). Dando solución a los argumentos contrarios se cierra la sección (19-22).

DISPUTACION XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA ACCION, QUE ES LA CREACION

De Dios glorioso se hace en metafísica una doble consideración: en cuanto causa primera y en cuanto primer ente; y, si bien esta última razón es en sí misma anterior, no obstante, con respecto a nosotros y según el orden de exposición que venimos siguiendo, el estudio de la otra se ofrece primero, no sólo porque mediante los efectos llegamos al conocimiento de Dios, sino también porque la presente disputación es necesaria para una consideración completa de las causas del ente en cuanto tal. Así, pues, nada diremos ahora de la primera causa en sí misma y según las perfecciones que posee, ni siquiera de su existencia; antes bien, ahora damos por supuesto que Dios existe, cosa que demostraremos después. También suponemos que El no tiene causa, ya que es preciso detenerse en algún ente no hecho, por no ser posible proceder al infinito. Trataremos, por tanto, de la eficiencia de este primer ente sobre los demás y de la dependencia de éstos con respecto a él. Esa dependencia puede ser o considerarse de tres modos, a saber, en la producción, en la conservación y en la operación; y de los tres nos ocuparemos en la presente y en las dos disputaciones que siguen. Ahora bien, la dependencia en la producción consiste principalmente en la creación, no sólo porque ésta es la dependencia propia del ente en cuanto ente, que investigamos ahora, sino también porque en esta acción consiste la primera producción (por así decirlo) de los entes factibles; por ello estudiaremos dicha acción en esta disputación, ya que los otros modos según los cuales puede la

DISPUTATIO XX

DE PRIMA CAUSA EFFICIENTI PRIMAQUE EIUS ACTIONE, QUAE EST CREATIO

De Deo glorioso duplex est in metaphysica consideratio, scilicet, quatenus est prima causa et quatenus est primum ens; et quamquam haec posterior ratio secundum se sit prior, altera tamen quoad nos, et iuxta doctrinae ordinem quem prosequimur, venit consideranda prius, tum quia per effectus venimus in cognitionem Dei, tum etiam quia ad integram considerationem causarum entis ut sic necessaria est praesens disputatio. Igitur de prima causa secundum se et secundum eas perfectiones quae ipsi insunt nihil nunc dicemus, immo neque de existentia eius; sed supponimus nunc esse Deum, quod infra demonstrabimus. Supponimus item ipsum non habere causam, quia necesse est sistere in aliquo ente non facto, cum non possit in infinitum procedi. Dicemus ergo de efficientia huius primi entis in alia et de dependentia aliorum ab ipso. Quae triplex esse aut considerari potest, scilicet, in fieri, in conservari et in operari; et de his tribus dicemus in hac et duabus disputationibus sequentibus. Dependentia autem in fieri potissimum in creatione consistit, tum quia haec est propria dependentia entis in quantum ens quam hic inquirimus; tum etiam quia in hac actione consistit primum fieri (ut ita dicam) entium factibilium; et ideo de hac actione dicemus in hac disputatione; nam alii modi quibus prima causa potest res producere, et

causa primera producir las cosas, aparte de no ofrecer dificultad, se tratarán suficientemente en las siguientes disputaciones.

SECCION PRIMERA

Posibilidad de saber por razón natural si la creación de algunos entes es posible, y también si es necesaria; o, lo que es igual, si un ente en cuanto ente puede depender esencialmente, en su efectuación, de otro ente

1. En primer lugar, debe suponerse el significado del término «creación», pues qué es la realidad misma se explicará posteriormente. Pues bien, creación significa producción de alguna cosa de la nada, según definen los teólogos. Mas la expresión *de la nada*, para distinguir esta acción de las demás, excluye todo concurso de causa material y toda dependencia de la cosa que se crea con respecto a algún sujeto, como acertadamente expone Anselmo en su *Monolog.*, c. 8, de suerte que decir *de la nada* es tanto como decir *de ningún sujeto*; y así se distingue esta acción de aquella otra que se realiza por educción de la potencia del sujeto. Porque estas dos acciones dividen adecuadamente toda la eficiencia; por eso, así como mediante aquella partícula se diferencia suficientemente la creación de la educción, de igual modo mediante ella se explica suficientemente la razón de creación. De ahí infieren los teólogos que todo lo que se crea debe ser subsistente o hacerse por modo de subsistente, pues es preciso que se haga fuera del sujeto o sin dependencia del sujeto. Ahora bien, lo que existe sin dependencia del sujeto subsiste o se comporta a manera de subsistente; y digo esto por razón del accidente, el cual, si Dios lo produjese separado del sujeto, sería creado en sentido verdadero porque tendría un modo de ser semejante a la subsistencia. En cuanto al alma racional, aun cuando se haga en el cuerpo, no obstante se produce verdaderamente de la nada, ya que no se hace del mismo cuerpo, puesto que no se educe de su potencia ni depende

difficultatem non habent et attingentur satis in disputationibus sequentibus.

SECTIO PRIMA

An possit ratione naturali cognosci creationem aliquorum entium esse possibilem an etiam necessariam; vel (quod idem est) an unum ens in quantum ens possit essentialiter dependere effective ab alio ente

1. Supponendum imprimis est quid significet nomen creationis, nam quid res ipsa sit postea declarabitur. Significat ergo creatio effectionem alicuius rei ex nihilo, ut theologi definiunt [1]. Illa autem particula *ex nihilo*, ut distinguat hanc actionem ab aliis, excludit omnem concursum causae materialis et dependentiam rei quae creatur ab aliquo subiecto, ut recte exponit Anselm., in Monolog., c. 8, ita ut idem sit dictum *ex nihilo* quod *ex nullo subiecto;* atque ita distinguitur haec actio ab alia quae est per eductionem de potentia subiecti. Hae namque duae actiones adaequate dividunt omnem efficientiam; et ideo sicut per illam particulam sufficienter distinguitur creatio ab eductione, ita sufficienter etiam per illam explicatur ratio creationis. Unde inferunt theologi [2] quidquid creatur debere esse subsistens aut fieri per modum subsistentis, quia oportet ut fiat extra subiectum seu sine dependentia a subiecto. Quod autem existit sine dependentia a subiecto, subsistit vel habet se ad modum subsistentis; quod dico propter accidens, si fieret a Deo separatum a subiecto, quod vere crearetur, quia haberet modum essendi subsistentiae similem. Anima vero rationalis, etiamsi in corpore fiat, vere tamen fit ex nihilo, quia non fit ex ipso corpore; non enim ex eius potentia educitur neque ab eo pendet in suo esse;

[1] D. Thom., I, q. 45, a. 1.

[2] D. Thom., supra, a. 4.

de él en su ser; por tanto, también subsiste verdaderamente mientras se hace en el cuerpo, como diremos más abajo al tratar de la subsistencia.

Motivos de duda

2. *Primero.*— Explicada en este sentido la palabra «creación», parece que la posibilidad de la creación no puede conocerse por la razón natural; primero, porque lo que Aristóteles, Platón y otros filósofos respetables no conocieron, es verosímil que no pueda conocerse por la luz natural; pero dichos filósofos ignoraron la creación hasta el punto de considerar como un principio primero y evidente que de la nada nada se hace, como consta por Aristóteles, I de la *Física;* luego.

3. *Segundo.*— En segundo lugar, de ningún ente puede demostrarse que sea creado; luego tampoco puede demostrarse que la creación sea posible. El antecedente es manifiesto, ya que todo ente es o sustancia o accidente. Pero el accidente, si está en un sujeto, ni se crea ni puede crearse, aunque sea máximamente sobrenatural, según se ha demostrado arriba; y que el accidente exista y se haga separado del sujeto no puede descubrirse por la razón natural. Por su parte, la sustancia o es espiritual o material; de la primera, apenas puede investigarse por la razón natural si existe, y menos aún demostrarse de qué clase es o de dónde procede; luego no puede conocerse evidentemente que exista alguna sustancia espiritual producida por otro y, consiguientemente, tampoco podrá demostrarse la necesidad o posibilidad de la creación por razón de estas sustancias. En cuanto a la sustancia material, siempre se hace de la materia; pero que la materia misma haya sido hecha, o que necesite la eficiencia de otro para poder existir, es indemostrable; por eso Platón y muchos filósofos afirmaron que es eterna e increada, y no se descubre un medio natural para demostrar lo contrario. Porque si hubiese alguno, sería sobre todo la imperfección y potencialidad de la materia. Pero, ¿por qué no puede decirse que la materia tiene por sí misma esta entidad suya, aunque mínima e imperfecta? Porque tampoco es evidente que esta imperfección de la potencialidad pasiva tenga una conexión

et ideo vere etiam subsistit dum in corpore fit, ut infra dicemus tractando de subsistentia.

Rationes dubitandi

2. *Prima.*— Sic explicata voce creationis, videtur non posse cognosci ratione naturali creationem esse possibilem; primo, quia quod Aristoteles, Plato et alii graves philosophi non cognoverunt, verisimile est cognosci non posse naturali lumine; sed illi philosophi ita ignorarunt creationem ut tamquam primum principium ac per se notum haberent ex nihilo nihil fieri, ut constat ex Aristot., in I Phys.; ergo.

3. *Secunda.*— Secundo de nullo ente potest demonstrari esse creatum; ergo nec potest demonstrari creationem esse possibilem. Antecedens patet, quia omne ens aut est substantia vel accidens: accidens autem, si sit in subiecto, nec creatur nec creari potest, etiamsi maxime supernaturale sit, ut supra ostensum est; accidens autem esse et fieri separatum a subiecto non potest inveniri naturali ratione. Substantia deinde aut spiritualis est aut materialis: illa prior vix potest per rationem naturalem investigari an sit, nedum demonstrari qualis vel unde sit; ergo non potest cognosci evidenter quod sit aliqua substantia spiritualis facta ab alio; et consequenter nec demonstrari poterit creationem esse necessariam vel possibilem propter has substantias. Substantia autem materialis semper fit ex materia; quod autem materia ipsa sit facta, aut efficientia alterius indigens ut esse possit, non potest demonstrari; unde Plato et multi philosophi posuerunt illam aeternam et improductam, neque apparet naturale medium quo oppositum demonstrari possit. Nam si quod esset, maxime imperfectio et potentialitas materiae. Sed cur dici non potest materiam ex se habere hanc suam entitatem, quamvis minimam et imperfectam? Neque enim est per se notum hanc imperfectionem potentialitatis passivae habere necessariam

necesaria con la otra imperfección de la potencialidad pasiva que implica la cosa necesitada de efectuación o creación.

4. En tercer lugar, para crear se requiere una potencia infinita; pero no puede demostrarse la posibilidad de una potencia activa infinita; luego tampoco la posibilidad de la creación. La mayor se aclara *a posteriori,* ya que de lo contrario la criatura podría poseer potencia creadora, pues si no hay contradicción por la infinitud de potencia, no hay motivo para que exista contradicción; pero el consiguiente es bastante absurdo por sí mismo. Se demuestra la menor porque no hay ningún medio natural para demostrar una potencia infinita en el obrar; pues, si bien Aristóteles trató de demostrarlo por el movimiento, no lo consiguió, como probaré más abajo; y la misma explicación vale para cualquier otra razón natural. Por eso muchos han intentado demostrar por la creación que existe alguna potencia infinita en el obrar; pero ello constituye un círculo vicioso o petición de principio en esta materia de que tratamos.

5. En cuarto lugar, es contradictorio que el ente en cuanto ente sea producido; luego es contradictorio que se cree algo; la consecuencia se desprende de la definición de creación, pues si algo se hace de la nada, se hace esencial y primariamente según toda la razón de ente; luego se hace esencial y primariamente en cuanto ente. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque si el ente en cuanto ente fuese factible, todo ente sería factible, pues lo que conviene a alguna razón de manera esencial y primaria y en cuanto tal, conviene a todo aquello en que se encuentra dicha razón; pero esto es abiertamente falso, ya que es preciso que se dé algún ente que no pueda ser producido; de lo contrario se procedería al infinito en la serie de producentes y producidos, lo cual es imposible. En segundo lugar, se demuestra el mismo antecedente porque el ente en cuanto ente abstrae de la entidad según el ser de la existencia y según el ser de la esencia; pero es imposible que se haga algún ente según todo este ser; luego es imposible que se haga en cuanto ente. De ahí resulta también la imposibilidad de que se haga de la nada, ya que es imposible que se haga según el ser de la existencia sin que se suponga según el ser de la esencia, el cual ser no es la nada absoluta, porque mediante él se distinguen las cosas verdaderas de las ficticias y quiméricas; luego.

connexionem cum alia imperfectione potentialitatis obiectivae, quam includit res effectione vel creatione indigens.

4. Tertio, ad creandum requiritur virtus infinita; sed non potest demonstrari esse possibilem virtutem activam infinitam; ergo neque esse possibilem creationem. Maior declaratur a posteriori, quia alias creatura posset habere virtutem creandi, quia si non repugnat ob infinitatem virtutis, non est cur repugnet; consequens autem per se satis absurdum est. Minor vero probatur quia nullum est naturale medium demonstrandi virtutem infinitam in agendo; Aristoteles enim ex motu conatus est id demonstrare, non est tamen assecutus, ut infra ostendam; est autem eadem ratio de quacumque alia naturali ratione. Unde multi ex creatione conantur demonstrare esse aliquam virtutem infinitam in agendo; sed hic est circulus vel petitio principii in hac re de qua disputamus.

5. Quarto, repugnat ens in quantum ens fieri; ergo repugnat aliquid creari; consequentia constat ex definitione creationis, quia si aliquid fit ex nihilo, fit per se primo secundum totam rationem entis; ergo fit per se primo in quantum ens. Antecedens probatur primo, quia si ens in quantum ens esset factibile, omne ens esset factibile; quia quod convenit alicui rationi per se primo et secundum quod ipsa, convenit omni ei in quo talis ratio invenitur; hoc autem est plane falsum, quia necesse est dari aliquod ens quod fieri non possit; alias procederetur in infinitum in producentibus et productis, quod est impossibile. Secundo probatur idem antecedens, quia ens in quantum ens abstrahit ab entitate secundum esse existentiae et secundum esse essentiae; impossibile autem est fieri aliquod ens secundum totum hoc esse; ergo impossibile est fieri in quantum ens. Unde etiam fit esse impossibile fieri ex nihilo, quia impossibile est fieri secundum esse existentiae quin supponatur secundum esse essentiae; quod esse non est omnino nihil, nam per illud distinguuntur res verae a fictitiis et chimaericis; ergo.

Diferentes opiniones

6. En esta cuestión, muchos teólogos opinaron que no puede demostrarse que alguna cosa haya sido hecha o pueda hacerse por creación. Así lo sostiene Gregorio, *In II,* dist. 1, q. 2, hacia el final, y a ello se inclina Gabriel en el mismo lugar, q. 2, a. 2. Lo defiende Basolis, *In I,* dist. 1, q. 1, a. 3. Dichos autores suponen, *a fortiori,* que no puede demostrarse que todo ente distinto de Dios haya sido hecho por El, o que no pueda haber muchos entes reales improducidos. Pues aunque, admitida la creación de algunos entes, no se infiera inmediatamente con evidencia la imposibilidad de que se den dos naturalezas increadas, o que todo ente distinto de Dios haya sido hecho por El, sino que esto necesita una demostración peculiar, no obstante, si la creación no fuese posible, sería absolutamente imposible que todos los entes distintos de Dios hayan sido producidos por El, pues es evidente que existen muchos entes que sólo pueden ser hechos por creación, si deben hacerse; así, todas las realidades espirituales, que, por no tener materia, no pueden hacerse de un sujeto presupuesto; igualmente los cielos, si suponemos que no pueden producirse por generación, como parecen demostrar de manera suficiente la naturaleza, la operación, el movimiento y todo lo que de ellos sabemos por experiencia; también la materia prima, que no puede hacerse de una materia anterior.

7. La segunda opinión afirma que esta verdad puede demostrarse por la razón natural. Esta es la sentencia más común de los teólogos, que Santo Tomás sostiene *In II,* dist. 1, q. 1, a. 2; lo mismo supone *In I,* q. 44, a. 1, y q. 45, a. 2; la profesa también el Alense, II p., q. 6, a. 6; Escoto, *In I,* dist. 8, q. 1; Argentin., *In II,* dist. 1, q. 1; Herveo, *Quodl. II,* q. 1; Enrique, *Quodl. VIII,* q. 6. Y dicha sentencia está más de acuerdo con la Sagrada Escritura, pues ésta enseña que por este mundo visible es posible demostrar que Dios existe, ya que las mismas criaturas proclaman que tienen otro autor o hacedor, lugares que examinaremos luego, después de demostrar la existencia de Dios. También se expresan del mismo modo los Santos Padres que citaré después en dicho lugar. Y sin duda esta opinión es verdadera, y no puede probarse de otra

Opiniones variae

6. In hac re fuit multorum theologorum opinio non posse demonstrari rem aliquam esse factam vel fieri posse per creationem. Ita tenet Gregor., In II, dist. 1, q. 2, versus finem, et inclinat ibid. Gabriel, q. 2, a. 2. Tenet Bassolis, In I, dist. 1, q. 1, a. 3. Qui auctores a fortiori supponunt non posse demonstrari omne ens distinctum a Deo esse factum ab ipso, aut non posse esse plura entia realia improducta. Quamvis enim, admissa creatione aliquorum entium, non statim evidenter inferatur esse impossibile dari duas naturas increatas, vel omne ens distinctum a Deo esse ab ipso factum, sed hoc propria demonstratione indigeat, tamen, si creatio non esset possibilis, impossibile omnino esset omnia entia distincta a Deo facta esse ab illo, quia evidens est multa esse entia quae non possunt fieri nisi per creationem, si fieri debeant. Ut res omnes spirituales, quae, cum materiam non habeant, non possunt fieri ex praesupposito subiecto; item caeli, si supponamus eos non posse fieri per generationem, sicut natura, operatio, motus et quidquid de illis experimur, satis videntur ostendere; item materia prima, quae ex priori materia fieri non potest.

7. Secunda sententia est hanc veritatem posse demonstrari ratione naturali. Haec est communior sententia theologorum, quam tenet D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, a. 2, idemque supponit In I, q. 44, a. 1, et q. 45, a. 2; tenet etiam Alens., II p., q. 6, a. 6; Scot., In I, dist. 8, q. 1; Argentin., In II, dist. 1, q. 1; Hervaeus, Quodl. II, q. 1; Henric., Quodl. VIII, q. 6. Estque haec sententia conformior divinis Scripturis; illae enim docent ex hoc mundo visibili posse ostendi Deum esse, quia ipsae creaturae clamant habere se alium auctorem vel factorem; quae loca expendemus inferius, cum demonstraverimus Deum esse. Sancti etiam Patres eodem modo loquuntur, quos infra eodem loco referam. Estque sine dubio haec vera sententia, quae non potest melius pro-

manera mejor que aportando los medios por los que es posible demostrar esta verdad.

Solución de la cuestión

8. Así, pues, podemos probar dos cosas: una, que la creación es posible; otra, que la creación existe en acto o ha sido realizada o es ejercida en el universo por alguna causa eficiente. De aquí extraeremos un tercer punto, a saber, que en el universo se da y es necesaria una primera causa a la que se reduzcan por creación todos los demás entes que tienen ser, como al origen primero de su ser.

Se demuestra la posibilidad de la creación

9. En primer lugar, que la creación es posible podemos probarlo *a priori*, si por otra parte suponemos demostrado que Dios existe y es sumamente perfecto, en la medida en que puede ser o entenderse en el ámbito del ente. Porque, como diré después en el lugar citado, aunque de manera absoluta nosotros no podamos conocer a Dios o sus perfecciones *a priori*, sin embargo, supuesto algún principio o atributo demostrado *a posteriori*, de él podemos colegir *a priori* otro, como colegimos la inmortalidad de la inmaterialidad. En este sentido, pues, al presente suponemos demostrado que se da un supremo ente perfectísimo, e incluso potentísimo, según probaremos después, no por la creación —para no cometer petición de principio—, sino por otros medios. Pues bien, argumento de este modo: la producción por creación no es tan imposible que implique repugnacia o contradicción en sí misma; luego tampoco la potencia para obrar de esta manera es en sí imposible o implica repugnancia o imperfección; luego tal potencia se da de hecho en algún ente, al menos en el primero; luego en virtud de ella es posible la creación. Esta última consecuencia es clara, aunque conviene establecer una distinción en el vocablo o denominación «posible»; porque en un sentido se toma negativamente, en cuanto es lo mismo que no contradictorio; en otro sentido se considera positivamente, como aquello que puede ser o hacerse, y en este sentido expresa denominación de alguna poten-

bari quam afferendo media quibus haec veritas demonstrari potest.

Quaestionis resolutio

8. Duo igitur probare possumus: unum est creationem esse possibilem; aliud est creationem actu esse vel factam esse vel exerceri in universo ab aliqua causa efficienti. Ex quibus eliciemus tertium, nimirum dari in universo esseque necessariam unam primam causam ad quam omnia alia entia quae habent esse reducantur per creationem tamquam ad primam originem sui esse.

Esse possibilem creationem ostenditur

9. Primo ergo creationem esse possibilem probare possumus a priori, si aliunde supponamus probatum Deum esse et summe perfectum esse, quantum in latitudine entis esse aut intelligi potest. Nam, ut infra citato loco dicam, quamvis absolute nos non possimus cognoscere Deum vel perfectiones eius a priori, tamen, supposito aliquo principio vel attributo a posteriori demonstrato, ex illo possumus colligere a priori aliud, ut immortalitatem ex immaterialitate. Sic igitur, in praesenti supponimus demonstratum dari unum supremum ens perfectissimum, immo etiam potentissimum, ut infra probabimus, non ex creatione, ne petamus principium, sed ex aliis mediis. Iam igitur argumentor in hunc modum, nam effectio per creationem non est ita impossibilis ut in se involvat repugnantiam aut contradictionem; ergo nec potentia ad agendum hoc modo est in se impossibilis aut repugnantiam aut imperfectionem involvens; ergo talis potentia est de facto in aliquo ente, saltem in primo; ergo ex vi illius est possibilis creatio. Haec ultima consequentia clara est; distinguere autem oportet illam vocem seu denominationem possibilis; uno enim modo negative sumitur, prout idem est quod non repugnans; alio modo posi-

cia, ya sea activa, ya pasiva. En el antecedente, pues, se toma «posible» en la primera acepción, y en el consiguiente, en la segunda; efectivamente, para que la creación sea posible se necesitan y bastan dos cosas: una, que no sea contradictoria en sí misma; otra, que sea posible mediante alguna potencia; y de esta manera, supuesto el antecedente, la consecuencia es evidente.

10. En cuanto al primer antecedente, se prueba, en primer lugar, porque no puede demostrarse que exista contradicción alguna en que algo se haga de la nada, en el verdadero sentido que hemos explicado. Porque no hay que imaginar, como pensaron algunos, que la nada misma haya de ser la materia de la que se haga tal ente, lo cual entraña una contradicción palmaria; pues la palabra *de* no indica en ese caso relación de causa material, sino de término *a quo;* ahora bien, en ese sentido no es contradictorio en modo alguno que lo que de suyo no era nada comience a ser algo en virtud de la producción de otro. Y si queremos interpretar la palabra *de* según la relación de causa material, ha de exponerse en sentido negativo, no positivo, diciendo que se hace de la nada aquello que no se produce de causa material alguna, en lo cual tampoco puede ponerse de relieve ninguna contradicción; pues, de igual manera que se produce en acto algo que antes era posible por la potencia activa y la pasiva consideradas simultáneamente, ¿por qué no ha de poder hacerse también en acto algo que sea posible por la sola potencia —superior y más eficaz— del agente?

11. *Se responde a una objeción.*— Podrá decirse: así como es contradictorio que se haga en acto algo que anteriormente era posible por la sola potencia pasiva sin la activa, de igual manera, en sentido inverso, es contradictorio que se haga en acto algo que únicamente sea posible por la potencia activa sin la pasiva; pues ¿por qué no es posible un efecto que provenga de la potencia pasiva sin la activa, si es posible uno que proceda de la activa sin la pasiva? Se responde que la razón de la diversidad es bastante clara; en efecto, la acción en cuanto acción expresa orden esencial a la causa eficiente, por lo que resulta contradictorio que se dé una acción sin agente, mientras que la acción en cuanto acción no expresa orden esencial al paciente ni a la pasión —refiriéndonos a la acción en toda su amplitud—, sino que indica relación al efecto que

tive pro eo quod potest esse aut fieri, quo sensu dicit denominationem ab aliqua potentia, vel activa vel passiva. In antecedenti ergo sumitur possibile priori modo, in consequenti vero posteriori; nam ut creatio sit possibilis, duo necessaria sunt et sufficiunt: unum, ut in se non repugnet; aliud, ut per aliquam potentiam sit possibilis; et ita, supposito antecedenti, consecutio est evidens.

10. Primum autem antecedens probatur primo, quia nulla ostendi potest repugnantia in eo quod aliquid ex nihilo fiat, in vero sensu a nobis declarato. Non enim fingendum est, ut quidam putarunt, ipsum nihil futurum esse materiam ex qua tale ens fiat, quod plane repugnat; nam illa particula *ex* non dicit ibi habitudinem materialis causae sed termini a quo; sic autem nulla est repugnantia ut id quod ex se nihil erat incipiat esse aliquid per effectionem alterius. Quod si velimus illam particulam *ex* iuxta habitudinem materialis causae interpretari, non positive, sed negative exponenda est, ut id dicatur fieri ex nihilo quod non ex aliqua materiali causa fit; in quo etiam nulla potest repugnantia ostendi; cur enim, sicut fit aliquid in actu quod prius erat possibile per potentiam activam et passivam simul, non poterit etiam fieri in actu aliquid quod sit possibile per solam potentiam agentis, eminentiorem magisque efficacem?

11. *Obiectioni satisfit.*— Dices: sicut repugnat aliquid fieri in actu quod prius esset possibile per solam potentiam passivam sine activa, ita e converso repugnat fieri in actu aliquid quod tantum sit possibile per potentiam activam sine passiva; cur enim non potest esse effectus a potentia patienti sine agente, si esse potest ab agenti sine recipienti? Respondetur satis perspicuam esse rationem diversitatis; nam actio, ut actio, dicit essentialem ordinem ad efficiens, et ideo implicat contradictionem esse actionem sine agente; actio vero, ut actio, non dicit essentialem ordinem ad passum neque ad passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum qui per illam fit et

mediante ella se produce y que depende de la causa agente. De manera semejante, la potencia pasiva dice relación adecuada a la activa, puesto que no puede recibir nada si no lo recibe de alguien, mientras que la potencia activa no expresa relación adecuada a la pasiva —según diremos más por extenso después, en el lugar oportuno—, ya que no pertenece al concepto de potencia activa el poder obrar en alguien, sino el poder obrar algo, pudiendo, por tanto, una cosa ser posible en absoluto por la sola potencia activa, mas no por la sola potencia pasiva. Además, la pasiva es imperfecta y por sí sola no es absolutamente capaz para el efecto, si no es perfeccionada por la activa; mas la activa es perfecta en su género, por lo cual, de suyo, no hay contradicción alguna en que una potencia activa sea en su orden tan perfecta que, por sí sola y sin depender de una pasiva, contenga virtualmente en sí, no sólo el efecto, sino también la acción. Con esto queda también probada la primera consecuencia, que es asimismo evidentísima, una vez supuesto el antecedente. Porque ¿puede imaginarse en semejante potencia mayor contradicción que en el modo indicado de producir? O ¿cabe pensar en alguna imperfección, y no más bien en una máxima perfección?

12. Y pueden confirmarse ambas cosas si entendemos que la expresión *de la nada* significa que toda la cosa que se produce esencial y primariamente como término adecuado de la acción, el cual se llama *ut quod*, se produce en absoluto y según toda su entidad, sin que se presuponga ninguna parte o realidad de la misma; porque todos estos sentidos son verdaderos y se reducen a lo mismo. Pero también esto denuncia una gran perfección por parte de la potencia activa, sin que haya contradicción alguna por parte del efecto o de su producción. Pues ¿qué contradicción implica el hecho de que una cosa íntegra, que no existía, reciba en su totalidad el ser? Ciertamente, en virtud de los términos no se descubre ninguna contradicción mayor que la de que una cosa que sólo se encontraba incoada en una de sus partes se perfeccione por la adición de otra parte que antes no existía, con la diferencia de que el primer hecho exige mayor poder en la operación. Consiguientemente, en esta clase de potencia o producción no existe contradicción alguna, sino sólo mayor perfección. Unicamente cabría dudar sobre las características que puede tener esta acción

dependet ab agenti causa. Et similiter potentia passiva dicit adaequatam habitudinem ad activam, quia non potest recipere aliquid nisi ab aliquo illud recipiat; potentia vero activa non dicit adaequatam habitudinem ad passivam, ut infra suo loco latius dicemus, quia non est de ratione potentiae activae ut possit agere in aliquo, sed ut possit agere aliquid, et ideo potest aliquid esse possibile simpliciter per solam potentiam activam, non vero per solam potentiam passivam. Praeterea passiva est imperfecta, et sola non est simpliciter potens ad effectum nisi perficiatur per activam; activa vero est ex suo genere perfecta, et ideo ex se nullam involvit repugnantiam ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta ut se sola et sine dependentia a passiva in sese virtute contineat et effectum et actionem. Et ita simul probata est prima consequentia, quae etiam est evidentissima supposito antecedente. Quae enim maior repugnantia excogitari potest in huiusmodi potentia quam in dicto modo efficiendi? Aut quaenam imperfectio, et non potius maxima perfectio?

12. Et utrumque confirmari potest, si per illud *ex nihilo* intelligamus significari ut tota res quae per se primo fit ut adaequatus terminus actionis, qui vocatur ut quod, omnino et secundum suam totam entitatem fiat, nulla eius parte aut re praesupposita; omnes enim hi sensus veri sunt et eodem devolvuntur. Sed in hoc etiam indicatur magna perfectio ex parte virtutis activae, et nulla est repugnantia ex parte effectus vel effectionis eius. Nam quod res tota, quae non erat, secundum se totam accipiat esse, quaenam implicatio est? Certe ex terminis nulla apparet maior quam in eo quod res quae tantum erat inchoata secundum unam partem perficiatur per adiectionem alterius partis quae prius non erat, nisi quod illud prius requirit maiorem vim in agendo. Non est ergo in huiusmodi potentia vel effectione aliqua repugnantia, sed tantum maior perfectio. Solum posset quis

sin sujeto, o sobre el sentido en que esto no resulta contradictorio, cosa que explicaremos fácilmente en lo que sigue, pues por ahora es suficiente saber que no se demuestra ninguna contradicción en ello; tanto más cuanto que algunos entienden la creación sin acción transitiva.

13. Falta probar la segunda consecuencia, que encierra el nervio de la argumentación, a saber, que esta potencia debe admitirse en la realidad, al menos en el primer ente, si en sí misma no implica repugnancia o imperfección. Y esto puede probarse, en primer lugar, por el principio general de que en el primer ente se encuentra formalmente toda perfección absolutamente simple, cosa que demostraremos más abajo al estudiar la perfección del primer ser. Porque semejante potencia expresa, en virtud de su propio concepto objetivo, perfección absolutamente simple, ya que expresa una perfección que, de suyo, no es contradictoria ni implica imperfección. De donde se desprende con toda claridad que, en el ámbito del ente, es mejor tenerla que no tenerla, en lo cual consiste la razón de perfección absoluta; luego tal potencia debe atribuirse de manera necesaria al primer ente. Es prácticamente idéntico el argumento de que dicha potencia se encuentra por necesidad contenida en la omnipotencia, ya que ésta se extiende a todo lo posible, o sea, a todo lo que no es contradictorio en sí mismo; pero pertenece al concepto del primer ente el poseer la omnipotencia; luego también el tener esta potencia. El antecedente se demostrará en su totalidad después, al tratar de los atributos del primer ente.

14. A estas razones se añaden otras que de suyo son bastante probables, pues este modo de obrar sin depender de otra causa extrínseca, ya sea eficiente, ya material, está muy de acuerdo con la esencial perfección del primer ente. En primer lugar, porque el modo de obrar es proporcional al modo de ser; pero el modo de ser del primer ente es con toda independencia; luego igualmente su modo propio de obrar será independiente de toda causa, incluso material. En segundo lugar, porque el poder activo determinado a obrar en un sujeto y de un sujeto, se encuentra muy coartado y limitado; luego no debe atribuirse al primer ente, por no haber razón alguna para que en él pueda tener

haesitare qualis possit esse haec actio sine subiecto, aut quomodo id non repugnet. Sed hoc explicabimus facile in sequentibus; satis enim nunc est quod in eo nulla ostenditur repugnantia. Eo vel maxime quod aliqui intelligunt creationem absque transeunte actione.

13. Superest probanda secunda consequentia, in qua est vis illius rationis, nimirum hanc potentiam ponendam esse in rerum natura saltem in primo ente, si in se non involvit repugnantiam vel imperfectionem. Hoc autem probari potest primo ex illo generali principio quod in primo ente est formaliter omnis perfectio simpliciter simplex, quod demonstrabimus infra tractando de perfectione primi entis. Nam huiusmodi potentia ex proprio obiectivo conceptu dicit perfectionem simpliciter simplicem; dicit enim perfectionem ex se non repugnantem neque involventem imperfectionem. Ex quo plane fit ut in latitudine entis melius sit habere illam quam non illam, in quo consistit ratio perfectionis simpliciter; ergo talis potentia necessario tribuenda est primo enti. Idem fere argumentum est quod haec potentia necessario includitur in omnipotentia, quia omnipotentia se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans; sed de ratione primi entis est ut habeat omnipotentiam; ergo et quod habeat hanc potentiam. Totum antecedens demonstrandum est infra tractando de attributis primi entis.

14. His accedunt rationes aliae per se valde probabiles, nam hic modus agendi sine dependentia ab alia causa extra se, sive efficienti sive materiali, est valde consentaneus essentiali perfectioni primi entis. Primo quidem, quia modus agendi est proportionatus modo essendi; sed modus essendi primi entis est cum omni independentia; ergo modus etiam agendi proprius eius erit independens ab omni causa, etiam materiali. Secundo, quia virtus activa definita ad agendum in subiecto et ex subiecto est valde contracta et limitata; ergo non est attribuenda primo enti, quia non est unde

tal limitación; en efecto, el poder de obrar es proporcionado a la esencia; luego, así como la esencia del primer ente, por ser acto puro, no tiene por qué estar limitada, así tampoco su poder. En tercer lugar, porque está muy acorde con la razón el que en Dios se dé una potencia de naturaleza superior a la de cualquier otro agente natural o creado; ahora bien, todos los demás agentes necesitan un sujeto para obrar; luego la potencia divina no debe ser tan indigente, sino que, cuanto más perfecta es, tanto más libre ha de encontrarse para obrar, sobre todo porque esa superioridad se da en todos los grados y perfecciones posibles.

Se demuestra que la creación existe de hecho

15. *Se prueba la conclusión con respecto a los cuerpos celestes.*— En segundo lugar, debe añadirse (y con ello se confirmará más evidentemente la conclusión anterior) que la creación es necesaria en los entes que ahora existen, de suerte que sin ella no podrían existir. Se demuestra primero por inducción, empezando por las cosas materiales. Y, ante todo, pregunto si los cuerpos celestes han sido hechos o son improducidos. No puede afirmarse esto último, en primer lugar por el argumento común para todas las cosas finitas, del que me ocuparé en seguida; en segundo término, porque hay realidades mucho más excelentes que los cielos que no existen sin eficiencia, como se ve claro sobre todo en el caso del hombre. Asimismo, porque los cielos son imperfectos hasta el extremo de necesitar el movimiento como complemento de sus acciones y, además, un motor extrínseco que los mueva, ya que por sí mismos no pueden tener aquel movimiento; por consiguiente, es mucho menos verosímil que tengan el ser por sí mismos. Además, porque vemos que los cielos han sido constituídos con todas sus virtudes, posiciones, aspectos y movimientos de la manera que más convenía para la conservación y para las generaciones y corrupciones de las cosas inferiores; luego esto es una prueba evidente de que no existen por sí, sino que han sido producidos por el autor común de todas las cosas. Este argumento lo desarrollaremos más ampliamente después al demostrar la existencia de Dios. Y si los cielos han sido hechos, nuevamente pregunto si constan de la materia de los elementos y, en consecuencia, si han sido producidos de ésta,

possit in illo habere talem limitationem; nam virtus agendi est proportionata essentiae; sicut ergo essentia primi entis, eo quod purus actus sit, non est unde habeat limitationem, ita neque virtus eius. Tertio, quia rationi consentaneum est ut in Deo sit potentia altioris rationis quam in omni alio agente naturali seu creato; sed alia omnia indigent subiecto ad agendum; ergo divina potentia non debet esse ita indigens, sed quo perfectior est eo liberior debet esse ad agendum, maxime cum ille excessus sit in gradu et in omni perfectione possibili.

Creationem esse de facto ostenditur

15. *In caelestibus corporibus probatur conclusio.*— Secundo addendum est (quo evidentius confirmabitur praecedens conclusio) creationem necessariam esse in entibus quae nunc sunt, ita ut sine illa esse non potuerint. Probatur primo inductione, incipiendo a rebus materialibus. Et imprimis inquiro de corporibus caelestibus, an facta sint an infecta. Hoc posterius dici non potest, primo propter rationem communem omnibus rebus finitis, de qua statim; deinde, quia res multo nobiliores caelis non sunt absque efficientia, ut patet maxime de homine. Item, quia caeli adeo sunt imperfecti ut indigeant motu ad complementum suarum actionum, et praeterea extrinseco motore qui illos moveat, eo quod ex se motum illum habere non possint; ergo multo minus verisimile est ex se habere esse. Item videmus caelos in omnibus suis virtutibus, sitibus, aspectibus et motibus, ita esse constitutos sicut expediebat ad conservationem inferiorum rerum et earum generationes et corruptiones; ergo est evidens argumentum non esse a se, sed condita fuisse a communi omnium auctore. Quam rationem latius prosequemur infra demonstrando Deum esse. Si autem caeli facti sunt, interrogo rursus an constent ex materia ele-

en cuyo caso valdrá para ellos la misma razón que para las cosas generables; o si, por el contrario, constan de una materia de superior naturaleza o son entes simples, con lo cual se llega a la conclusión de que sólo han sido producidos por creación, puesto que, si son simples, no pudieron ser producidos de ningún otro modo, como es evidente de suyo; mas si constan de una materia superior, ello se debe a que son ingenerables y, por lo tanto, únicamente pudieron ser hechos por creación. A esto se añade el que las razones con que en seguida demostraremos que la materia de las cosas generables no puede ser improducida son igualmente probativas para el caso de la materia de los cuerpos celestes.

16. *Se prueba la conclusión con respecto a los cuerpos inferiores.*— Atendiendo ahora al mundo inferior, en cuanto comprende los elementos y los mixtos, pregunto si esta masa ha sido hecha o no; no cabe decir que no haya sido hecha, puesto que todas las especies de realidades que en ella se encuentran son producidas en sus individuos; luego en ninguna especie de esas realidades puede darse un individuo no hecho o que tenga el ser por sí mismo, ya que ello constituiría una diferencia muy grande y sumamente esencial entre tal individuo y los demás y, en consecuencia, no pertenecerían a la misma especie. Por tanto, así como Aristóteles esgrime frecuentemente contra Platón el argumento de que no se da el hombre separado de los individuos, porque aquél sería incorruptible y éstos corruptibles, de donde resultaría que no serían de la misma especie, igualmente nosotros afirmamos que no existe un hombre singular que tenga el ser por sí mismo, sin eficiencia de ninguna causa, pues de lo contrario no pertenecería a la misma especie que los demás hombres. El mismo argumento es aplicable a las restantes especies y, por tanto, también a toda esta masa corporal de las cosas elementales. Efectivamente, si bien los filósofos acostumbran a decir que los elementos son incorruptibles considerados en cuanto a su totalidad y corruptibles considerados en cuanto a sus partes, esto no debe entenderse de una incorruptibilidad intrínseca debida a la constitución natural, pues en este sentido tienen idéntica naturaleza el todo y las partes, en especial las homogéneas, sino de una incorruptibilidad derivada del poder y modo de obrar de las causas naturales, ya que de esta manera nunca pueden corromperse los elemen-

mentorum, et ideo ex illa sint facti, et sic eadem ratio erit de illis quae de rebus generabilibus; an vero constent ex materia altioris rationis, vel sint simplicia entia, et sic concluditur non nisi per creationem factos esse, quia si sunt simplicia, nullo modo potuerunt aliter fieri, ut per se manifestum est. Si vero constant superiori materia, ideo est quia sunt ingenerabiles, ideoque per solam creationem fieri potuerunt. Adde quod rationes quibus statim probabimus materiam rerum generabilium non posse esse infectam aeque probant de materia caelestium corporum.

16. *Probatur conclusio in inferioribus corporibus.*— Venio ergo ad inferiorem mundum, quatenus elementa et mixta complectitur, et interrogo an haec moles facta sit necne; non potest dici non facta, quia omnes species rerum quae in illa sunt in suis individuis fiunt; ergo in nulla specie illarum rerum potest esse aliquod individuum non factum seu ex se habens esse; nam haec esset magna differentia et maxime essentialis inter tale individuum et alia, et consequenter non essent eiusdem speciei. Unde, sicut Aristoteles saepe contra Platonem argumentatur non dari hominem separatum ab individuis, quia ille esset incorruptibilis, haec vero corruptibilia, et ita non essent eiusdem speciei, ita nos dicimus non dari hominem singularem qui ex se habeat esse sine efficientia alicuius causae, alias non esset eiusdem speciei cum aliis hominibus; et idem argumentum est de reliquis speciebus, atque adeo de tota hac mole corporea elementarium rerum. Nam licet elementa dici soleant a philosophis incorruptibilia secundum se tota et corruptibilia secundum partes, non est id intelligendum de incorruptibilitate intrinseca per constitutionem naturae, nam hoc modo eadem est natura totius et partium, praesertim homogenearum, sed de incorruptibilitate ex virtute et modo agendi naturalium causarum, quia sic nunquam possunt ele-

tos considerados en su totalidad, aunque en absoluto son generables, por lo cual no pudieron, de suyo, tener existencia sin producción; luego esta masa de cuerpos no es improducida.

17. *Quiénes afirmaron que la materia no es producida, sino coeterna con Dios.*— Nuevamente pregunto si ha sido hecha de la nada o de la materia; si lo primero, eso es lo que se pretende; si lo segundo (cosa que opinaron casi todos los filósofos), vuelvo a preguntar si la materia misma ha sido hecha o no. Y, en verdad, prácticamente todos los filósofos negaron que la materia haya sido producida, afirmando, por el contrario, que es coeterna con Dios y que tiene el ser por sí misma y de manera absolutamente necesaria. Tertuliano, en el lib. *Cont. Hermogen.*, c. 1 y 8, y en el lib. *Cont. Valentin.*, c. 15 y 16, refiere que profesaron este error los estoicos y los pitagóricos, el mismo Platón y Hermes Trismegisto; también lo da a entender Ireneo. lib. II, c. 19; Epifanio, en la herejía 7.ª, incluye asimismo a los peripatéticos; y Lactancio, en el lib. II *De origine erroris*, dice que los poetas y los filósofos pensaron de igual modo, señalando concretamente a los académicos, y sobre todo a Cicerón, lib. *De natura deorum*. Siguieron a estos filósofos muchos herejes, como Hermógenes, Manes, y otros, según se ve claramente en Tertuliano, antes citado, y en San Agustín, lib. *De haeresib.*, en la 46 y la 59; Gregorio Niseno, lib. *De opificio hominis*, c. 23; y Eusebio, lib. VII *De praeparat. Evang.*, c. 8 y 9, donde atribuye también a Sabelio este error.

18. *Refutación de la afirmación precedente.*— Sin embargo, que esto es ajeno a toda razón natural, puede probarse primeramente —además de por las razones aducidas en la primera conclusión, y las comunes a todos los seres creados— por la imperfección de la materia prima; en efecto, siendo ella la ínfima de todas las sustancias, incluso de las corruptibles, resulta increíble que posea esa perfección suma que consiste en tener el ser por sí misma, perfección de la que no son capaces todas las demás especies de realidades generables, ni tampoco sus formas. De ahí puede extraerse un segundo argumento: si la materia es coeterna con Dios y posee el ser por sí misma, o careció, en cuanto tal, de toda forma sustancial, o tuvo alguna por sí misma. No puede afirmarse lo

menta secundum se tota corrumpi; absolute tamen generabilia sunt, et ita non potuerunt ex se habere esse sine effectione; non est ergo non facta haec corporum moles.

17. *Materiam non factam, sed Deo coaeternam, qui asseruerint.*— Rursus ergo interrogo an facta sit ex nihilo vel ex materia; si primum, habetur intentum; si secundum (quod omnes fere philosophi existimarunt), interrogo rursus an materia ipsa facta sit, necne. Et quidem philosophi fere omnes materiam negarunt esse factam, sed asseruerunt esse coaeternam Deo et ex se ac omnino necessario habentem esse. In quo errore fuisse stoicos et pythagoreos, et Platonem ipsum, et Hermetem Trismegistum refert Tertullian., lib. cont. Hermogen., c. 1 et 8, et lib. cont. Valentin., c. 15 et 16, et significat Irenaeus, lib. II, c. 19; Epiphan. vero, haeres. 7, etiam peripateticos adiungit; et Lactant., lib. II de Origine erroris, dicit et poetas et philosophos idem sensisse, et specialiter designat academicos, et maxime Ciceronem, lib. de Natura deorum. Quos philosophos haeretici multi imitati sunt, ut Hermogenes, Manichaeus, et alii, ut constat ex Tertull. sup., et Augustino, lib. de Haeresib., in 46 et 59; et Gregor. Nyssen., lib. de Opificio hominis, c. 23, et Euseb., lib. VII de Praeparat. Evang., c. 8 et 9, ubi etiam Sabellio hunc tribuit errorem.

18. *Impugnatur praecedens assertum.*— Verumtamen, hoc esse alienum ab omni ratione naturali, praeter dicta in priori assertione, et praeter ea quae communia sunt omnibus entibus creatis, ostendi potest primo ex imperfectione materiae primae; nam cum illa sit infima omnium substantiarum etiam corruptibilium, incredibile est illam habere hanc perfectionem summam, quae est ex se habere esse, cuius perfectionis aliae species omnes rerum generabilium et formae illarum non sunt capaces. Unde sumi potest secunda ratio; nam si materia est coaeterna Deo et ex se habens esse, vel ut sic fuit carens omni forma substantiali vel ex se habuit aliquam. Primum dici non potest, quia repugnat naturae materiae; nam

primero, por ser contrario a la naturaleza de la materia, pues, si bien no implica contradicción, resulta, empero, ajeno al orden natural de las cosas, por lo que es inverosímil que la materia posea por sí misma su entidad y, no obstante, la posea en un estado preternatural y sin perfección formal alguna y, consecuentemente, sin provecho o utilidad. Pero si tuvo por sí misma alguna forma, entonces ya no se trata de la sola materia, sino de una sustancia íntegra que posee el ser por sí misma. De ahí resulta que esa sustancia en su totalidad es absolutamente necesaria y que no puede dejar de ser, en igual medida en que no puede dejar de ser la materia prima, porque lo que es independiente de otro en su ser, no puede perderlo; de donde se desprenderá también que esa materia no puede servir para otras generaciones, ya que siempre permanecerá con dicha forma.

19. Quizá se objete que la materia tiene por sí misma su entidad perpetua y que la forma también la tuvo perpetua, mas no por sí misma, sino por Dios. Pero tampoco puede afirmarse esto, no sólo porque es contradictorio que tenga por sí misma la existencia sin poseer todo lo necesario para la existencia, sino también porque, en otro caso, esa forma emanaría de Dios por necesidad natural, pues si se produjese libremente, ¿cómo sabríamos con certeza que era eterna? Ahora bien, es contrario a la razón natural afirmar que Dios obra fuera de sí por necesidad de su naturaleza. Se sigue, además, que Dios conservaría esa forma con la misma necesidad con que la crea y, en consecuencia, que la materia siempre se mantendría necesariamente con aquella forma, no pudiendo, por tanto, servir en manera alguna para las generaciones o corrupciones de las cosas.

20. Resulta, pues, que la materia, al no existir por sí misma, necesitó un principio eficiente que la produjera; mas sólo pudo ser hecha por creación, ya que no pudo ser producida de una materia anterior; luego, para que estas cosas materiales puedan existir, es absolutamente necesaria la creación de alguna cosa. Se dirá: la producción de la materia no pudo ser creación, ya que ésta pertenece a una realidad subsistente, según dijimos, y la materia no es una realidad subsistente, porque no es «lo que es». Responden algunos que, si bien la materia no se crea en sentido propio, por la razón apuntada, se crea, empero,

licet non implicet contradictionem, tamen est alienum a naturali ordine rerum, et ideo verisimile non est materiam ex se habere suam entitatem, et tamen habere illam in statu praeternaturali et absque ulla formali perfectione, et consequenter absque usu vel utilitate. Si autem habuit formam aliquam ex se, ergo iam non sola materia, sed quaedam substantia integra est ex se habens esse. Ex quo ulterius fit totam illam substantiam esse simpliciter necessariam, et tam non posse non esse quam ipsam materiam primam, quia quod est independens ab alio in suo esse, non potest illud amittere. Unde etiam fiet illam materiam non posse deservire ad alias generationes, quia semper manebit sub illa forma.

19. Dicet forte aliquis materiam ex se habere suam entitatem perpetuam et formam etiam habuisse perpetuam, non tamen ex se sed a Deo. Sed hoc etiam dici non potest, tum quia repugnantiam involvit quod ex se habeat esse et non quidquid necessarium est ad esse, tum etiam quia alias illa forma ex necessitate naturae manaret a Deo; nam si fieret libere, unde constaret esse aeternam? Est autem contra rationem naturalem dicere Deum agere extra se ex necessitate naturae. Et praeterea sequitur, qua necessitate agit Deus illam formam, eadem conservare illam, et consequenter materiam ex necessitate semper esse sub illa forma, ideoque minime posse ad rerum generationes vel corruptiones deservire.

20. Relinquitur ergo materiam, cum ex se non sit, indiguisse aliquo principio efficienti a quo facta sit; non potuit autem nisi per creationem fieri, quia non potuit fieri ex priori materia; ergo necessaria est omnino creatio alicuius rei ut hae res materiales possint existere. Dices: non potuit effectio materiae esse creatio, quia creatio est rei subsistentis, ut diximus, materia autem non est res subsistens, quia non est id quod est. Respondent aliqui materiam, licet non proprie creetur, propter dictam

al menos impropiamente o en sentido amplio. Por mi parte, afirmo que la producción de la materia puede entenderse de dos maneras: primero, por sí sola y separada de la forma, y en este sentido no hay duda que se crearía con toda propiedad, ya que no sólo sería subsistente, sino que además se produciría por modo de un todo, aunque ella sea, de por sí, una parte; pues el alma racional es también una parte y, sin embargo, se crea en sentido totalmente propio. Es más, si la cantidad se produjese separada, se crearía con propiedad, según la opinión de todos. De otra manera, la materia puede ser producida (y así creemos que lo fue) existiendo bajo alguna forma, en cuyo caso, hablando en sentido propio, se da la denominación de creado al compuesto íntegro de materia y de tal forma, por ser él el que propiamente existe, ya que, en rigor, el producirse se atribuye al mismo al que se atribuye el ser; y se dice que entonces la materia es concreada, lo cual basta para la demostración que pretendemos; porque el concepto de producción de la nada conviene a esa acción en cuanto mediante ella se hace el todo sin suponer nada previo a la misma. Ahora bien, si queremos dividir exactamente aquella acción compuesta en la pluralidad de acciones parciales de que consta, descubriremos que toda la razón de creación que se encuentra en ella proviene de aquella parte que consiste en producir la materia de la nada, como se ha indicado arriba al explicar la educción de la forma de la potencia de la materia. En este sentido, los Padres y Doctores de la Iglesia enseñan y demuestran de manera absoluta y sin adición alguna que la materia ha sido creada por Dios; así puede verse en Tertuliano, Ireneo, Lactancio, Eusebio, Epifanio, Gregorio Niseno y San Agustín, en los pasajes citados poco antes. Y por lo que hace a San Agustín, también en el lib. I *Genes. ad litter.*, c. 14, y en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 4. Asimismo, Ambrosio, lib. I *Hexaem.*, c. 1; Atanasio, lib. *De Incarn. Verbi.* al principio, y en otros con mucha frecuencia.

21. Para completar esta inducción, faltaba tratar de las inteligencias o realidades inmateriales. Sin embargo, acerca de ellas no puede elaborarse un argumento especial, fuera del general derivado del principio según el cual es contradictorio que existan varios entes improducidos, y de aquel otro que afirma que el ente improducido, es decir, que existe por sí, es infinitamente perfecto

rationem, creari tamen saltem improprie seu largo modo. Dico autem duobus modis posse intelligi materiam fieri, primo per se solam ac separatam a forma, et tunc sine dubio crearetur propriissime, nam et esset subsistens et fieret per modum totius, quamvis ipsa de se sit pars; anima enim rationalis etiam est pars, et tamen propriissime creatur. Immo, si quantitas fieret separata, proprie crearetur ex omnium sententia. Alio vero modo fieri potest materia (et ita credimus esse factam) existens sub aliqua forma; et tunc proprie loquendo totum compositum ex materia et tali forma dicitur creari, quia illud proprie est; fieri autem ei proprie tribuitur cui et esse; tunc autem materia dicitur concreari, quod satis est ad demonstrationem quam intendimus; nam illi actioni, quatenus per eam fit totum et nihil ei praesupponitur, convenit ratio productionis ex nihilo. Si autem accurate velimus distinguere illam actionem compositam in plures partiales quibus constat, inveniemus totam rationem creationis quae in illa est provenire ex ea parte quae est effectio materiae ex nihilo, ut supra tactum est explicando eductionem formae ex potentia materiae. Atque ita Patres et Doctores Ecclesiae absolute et sine ullo addito docent ac demonstrant materiam esse creatam a Deo, ut videre licet in Tertullian., Irenaeo, Lactant., Euseb., Epiphan., Gregor. Nyss. et Aug., locis paulo ante citatis. Et Augus. etiam, lib. I Genes. ad litter., c. 14, et XII Confes., c. 4; et Ambros., lib. I Hexaem., c. 1; et Athanas., lib. de Incarn. Verb., in princip., et aliis passim.

21. Supererat dicendum, ad complendam hanc inductionem, de intelligentiis seu rebus immaterialibus. Verumtamen de illis nullum fieri potest speciale argumentum, praeter illud universale sumptum ex hoc principio quod repugnat dari plura entia improducta et quod ens improductum seu a se est infinite perfectum in genere entis, quia neque

en el orden de la entidad; porque no se nos manifiestan, de las inteligencias, ni sus razones especiales, ni sus diferencias, ni efecto alguno que sea propio de ellas, en virtud de los cuales podamos demostrar que existen por otro y no por sí mismas. Me refiero a una demostración estricta, ya que se puede extraer alguna conjetura del movimiento del cielo, como probaré después al demostrar la existencia de Dios; también en dicho lugar hay que demostrar *ex professo* aquel principio, que ahora debe darse por supuesto. Ahora bien, del hecho de que las inteligencias tienen una causa eficiente se colige con evidencia que la creación es necesaria para que ellas existan, pues no teniendo causa material, según se dijo arriba, es imposible que se hagan mediante otro modo de producción. Y esto lo confirma muy bien la producción del alma racional, producción que sólo puede ser creación, ya que no es educción de la potencia de la materia, como quedó igualmente demostrado antes. Y este argumento prueba que la creación es necesaria para que los hombres se generen, pues siempre toma parte (por así decirlo) en su generación; de aquí que el ejercicio de la creación sea tan frecuente como el de la generación humana. A no ser que alguno sea tan insensato que llegue a afirmar la preexistencia de las almas racionales con anterioridad a los cuerpos, lo cual constituiría un error no sólo en la fe, sino también contrario a la razón natural, como se demostrará en su lugar oportuno, pues nada tiene que ver con la cuestión presente. En efecto, aun cuando las almas existiesen antes que los cuerpos, no por ello existirían por sí y sin causa eficiente, pues, aparte de otras razones ya expuestas, siendo el alma la forma natural del cuerpo, si existiese por sí necesariamente, existiría desde la eternidad informando al cuerpo; porque una realidad que tiene el ser por sí misma no puede tenerlo en un estado preternatural y como violento, cual es el estado del alma separada del cuerpo. Así, pues, bien sea que el alma comience con el cuerpo, bien que comience a existir antes que él, es preciso que tenga una causa eficiente y, en consecuencia, que sea producida por creación.

Demostración de la causa primera creadora

22. En tercer lugar, debe afirmarse (y se desprende de lo dicho) que en el universo resulta necesaria una primera causa eficiente que haya producido por

speciales rationes, neque differentiae, neque aliqui effectus proprii intelligentiarum nobis innotescunt ex quibus demonstremus illas habere esse ab alio et non a se. Loquor autem de demonstratione simpliciter, quia nonnulla coniectura sumi potest ex motu caeli, ut infra ostendam demonstrando Deum esse. Ubi etiam illud principium ex professo demonstrandum est, nunc autem supponatur. Ex eo autem quod intelligentiae habent causam efficientem, evidenter infertur necessariam esse creationem ut illae sint, quia cum non habeant causam materialem, ut supra tactum est, non possunt per alium modum productionis fieri. Quod optime confirmat productio animae rationalis, quae esse non potest nisi creatio, quia non est eductio de potentia materiae, ut supra etiam probatum est. Quae ratio probat necessariam esse creationem ut homines generentur, quia semper admiscetur (ut ita dicam) eorum generationi. Unde tam frequens est creationis usus quam humanae generationis. Nisi quis ita desipiat ut dicat animas rationales praeexistere ante corpora, quod esset error non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem, ut suo loco ostendendum est, quia ad praesens non refert, nam etiamsi animae essent ante corpora, non tamen essent a se et sine efficiente, quia, praeter alias rationes tactas, cum anima sit naturalis forma corporis, si ex se necessaria esset, ex aeternitate existeret informando corpus; nam res quae ex se habet esse non potest habere illud in praeternaturali statu et quasi violento, qualis est status animae extra corpus. Igitur sive anima incipiat cum corpore, sive ante illud, necessarium est habere causam efficientem, et consequenter fieri per creationem.

Demonstratur prima causa creans

22. Tertio dicendum est (et colligitur ex dictis) necessariam esse in universo unam

creación todas las demás realidades. Esto consta suficientemente por el razonamiento hecho en la afirmación que precede. Y la necesidad de esta primera causa eficiente con respecto a todos los demás seres se ha de demostrar con mayor amplitud en el lugar citado. Mas el hecho de que, una vez supuesta dicha necesidad, esa primera causa no pudiera dar origen a las demás realidades a no ser por creación, se desprende claramente de la definición de creación antes expuesta, ya que la primera causa no pudo producir las cosas de una materia, porque no todas las cosas tienen materia, y, por lo que atañe a las que la poseen, también la materia debió ser producida. Unicamente debe advertirse que las especies de las cosas generables pudieron hacerse, en sus primeros individuos, de una materia que preexistiera temporalmente, en cuyo caso, hablando con todo rigor, no serían producidas por creación; pero decimos que para su producción fue necesaria la creación, precisamente en tanto en cuanto suponen necesariamente la creación de la materia. En este sentido, el término «creación», sobre todo cuando es empleado por los Santos Padres, suele extenderse muchas veces a la nueva producción que se realiza a partir de una materia creada preexistente, como aparece en San Agustín, lib. I *Contra advers. leg. et Proph.*, c. 24.

Se resuelven los argumentos y se exponen las opiniones de los filósofos acerca de la creación

23. Respondo a los argumentos: en el primero se pide que expliquemos lo que, acerca de esta verdad, pensaron los filósofos, en especial Aristóteles, punto del que se ocupó muy ampliamente Eugubino, lib. VII *Peren. philos.*, c. 3 y ss. Y, por lo que atañe a los otros filósofos, éstos ciertamente enseñan muchas veces que este mundo ha sido creado por algún primer autor; no obstante, si se examinan rectamente, no le atribuyen una verdadera creación, sino una formación a partir de una materia preexistente, a la que dieron también el nombre de *caos*, según se advierte con claridad por lo que refieren Tertuliano y los demás autores antes citados, y Lactancio en el lib. VII, c. 3. Esta es

primam causam efficientem quae per creationem res alias effecerit. Hoc satis patet ex discursu facto in praecedenti assertione. Et necessitas huius primae causae efficientis respectu caeterorum omnium entium demonstranda est latius in citato loco. Quod autem, hac necessitate supposita, non potuerit illa prima causa absque creatione originem dare caeteris rebus, constat ex definitione creationis supra data, quia non potuit prima causa ex aliqua materia res producere, quia non omnes res productae habent materiam, et in his quae illam habent, ipsa etiam materia debuit produci. Solum est advertendum species rerum generabilium potuisse fieri in suis primis individuis ex materia prius tempore existente, et tunc non fierent per creationem in toto rigore; quatenus tamen necessario supponunt creationem materiae, eatenus dicimus esse necessariam creationem ad earum productionem. Et hac ratione nomen creationis, praesertim in usu sanctorum Patrum, extendi saepe solet ad novam productionem ex praeiacente materia creata, ut patet ex Augustino, lib. I contra Advers. leg. et Proph., c. 24.

Solvuntur argumenta, et quid philosophi de creatione senserint

23. Ad argumenta respondeo: in primo eorum petitur ut explicemus quid in hac veritate philosophi senserint, et praesertim Aristotel. De qua re multa disputavit Eugubin., lib. VII Peren. philos., c. 3 et sequent. Sed quod ad alios philosophos attinet, docent quidem illi saepe mundum hunc creatum fuisse ab aliquo primo auctore; tamen si recte expendantur, non illi attribuunt veram creationem, sed formationem ex praeiacente materia, quam etiam *chaos* appellarunt, ut constat ex iis quae referunt Tertullianus et alii auctores supra citati[1], et Lactant., lib. VII, c. 3. Et hoc

[1] Vid. Aug., lib. XI de Civitat., c. 4, et lib. XII, c. 17.

la explicación que ellos dan de la producción de este mundo sensible. En cuanto al mundo superior e inteligible, es decir, de los ángeles, se expresaron con gran oscuridad, cosa nada sorprendente, pues, al no poder admitir que estuvieran formados del caos, no se descubre la manera como podían sostener que habían sido producidos por Dios, si no era acaso defendiendo que también eran materiales, aunque dotados de un cuerpo más sutil; efectivamente, ellos tenían por evidente que Dios no puede producir nada sino como un artífice que obra a partir de una materia presupuesta. Y esto es lo que dio a entender Anaxágoras, a quien Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica*, c. 6, texto 18, alaba por haber dicho que todas las cosas estaban mezcladas excepto la mente, que era la única realidad pura y carente de toda composición; y ésta es también la razón de que Galeno, lib. I *De usu part.*, c. 10, reprenda a Moisés por afirmar que Dios creó todas las cosas por su mandato.

24. *Opinión de Aristóteles.*— Pero, pasando por alto a los demás, acerca de Aristóteles piensan muchos que desconoció la creación; así, Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 1; Enrique, *Quodl. VIII*, q. 9; Janduno, *II Metaph.*, q. 5; Marsilio, *In II*, q. 1, a. 2; Besarión, lib. II *Cont. calumniat. Platon.*, c. 6; y parece haber opinado lo mismo el Comentador, VIII *Phys.*, com. 4, y, en el mismo lugar, Simplicio. Esta opinión encuentra no pequeño apoyo en los principios de Aristóteles. Primeramente, porque siempre admite y da por supuesto el principio *de la nada nada se hace*. En segundo lugar, porque define todas las acciones en orden a la potencia pasiva y piensa que todas las acciones llevan aneja una pasión y un movimiento o mutación, como se ve claramente en el lib. III de la *Física*, desde el principio. Y si se opone que Aristóteles en dichos pasajes se refiere únicamente a la acción y eficiencia de las causas naturales, aún persiste la objeción, puesto que nunca, ni siquiera en la Metafísica, extiende su doctrina a un modo distinto de acción; antes bien, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, define la potencia activa en orden a la pasiva, afirmando que es la potencia de transmutar a otro en cuanto otro; y en el c. 2 define igualmente la causa eficiente en orden al movimiento; por lo tanto, no conoció otro modo de eficiencia. Así lo confirma también el hecho de que afirmase que las realidades inco-

quidem illi explicarunt de effectione huius mundi sensibilis. De mundo autem superiori e intelligibili, id est, de angelis, obscurissime locuti sunt; nec mirum, nam cum non potuerint illos ex chao formare, non apparet quomodo potuerint illos a Deo productos constituere, nisi fortasse illos etiam materiales fecerint, quamvis corpore subtiliores; nam illi pro comperto habebant Deum nihil posse producere nisi ut artificem qui ex praeiacente materia operatur. Et hoc significavit Anaxagoras, quem Aristot., I Metaph., c. 6, text. 18, laudat, eo quod dixerit omnia esse permixta praeter mentem, eamque solam esse puram et omni permixtione liberam. Unde et Galen., de Usu part., c. 10, reprehendit Moysem, quod dixerit Deum imperio suo omnia produxisse.

24. *Aristoteles quid senserit.*— Aliis vero praetermissis, de Aristot. multi censent illum non agnovisse creationem, ut Gregor., In II, dist. 1, q. 1; et Henric., Quodl. VIII, q. 9; et Iand., II Metaph., q. 5; Marsil., In II, q. 1, a. 2; et Bessar., lib. II cont. Calumniat. Platon., c. 6; et idem videtur sentire Comment., VIII Phys., comm. 4, et ibid. Simplic. Et habet haec opinio non parva indicia in principiis Aristotelis. Primo, quia ubique admittit et supponit illud principium: *Ex nihilo nihil fit.* Secundo, quia omnes actiones definit per ordinem ad potentiam passivam, et omnem actionem sentit habere coniunctam passionem et motum vel mutationem, ut constat ex III Phys., a principio. Quod si dicatur Aristotelem illis locis loqui tantum de actione et efficientia naturalium causarum, adhuc obstat, quia nunquam, etiam in Metaphysica, ad alium actionis modum doctrinam suam extendit. Quin potius, V Metaph., c. 12, definit potentiam activam per ordinem ad passivam, dicens esse potentiam transmutandi aliud in quantum aliud, et c. 2, eodem modo definit causam efficientem per ordinem ad motum; non ergo agnovit alium efficiendi modum. Quod etiam confirmat quia res incorruptibiles posuit aeternas sentiens esse

rruptibles son eternas, pensando que son necesarias por sí mismas, por lo que, en el lib. II de la *Metafísica,* c. 1, dice, en plural, que *los principios de las cosas eternas no tienen causas;* y parece que por «cosas eternas» entiende los movimientos de los cielos y la serie perpetua de generaciones y corrupciones, cuyos principios son los cielos y las inteligencias.

25. Otros, en cambio, estiman que Aristóteles tuvo conocimiento de la creación y de que Dios es el creador de todas las cosas. Así opinó Averroes, II de la *Metafísica,* com. 4, y XII de la *Metafísica,* com. 44, y lib. *De substant. orbis,* c. 2; Alejandro de Afrodisia, en los mismos pasajes, y también Santo Tomás, allí mismo y en I, q. 44; II *cont. Gent.,* c. 15; q. 3 *De Potentia,* a. 6, y VIII de la *Física,* lec. 2; Escoto, en su *Quodl.,* q. 7, y en *In II,* dist. 1, q. 3; Tomás de Argentina, q. 4; Herveo, tratado *De aeternit. mundi,* q. 4, y otros. Y lo demuestran porque, en el lib. II de la *Metafísica,* c. 1, dice que existe el ente más verdadero y perfecto de todos, el cual es causa de los demás. Y se refiere con toda claridad a la causa eficiente, según expone también allí mismo el Comentador diciendo que sólo el primer ser es por sí mismo ente y verdadero, mientras que los demás reciben de él el ser y la verdad. Parece, pues, que Aristóteles, al decir en plural *los principios de las cosas eternas,* entiende únicamente a Dios, bien sea por su eminencia, bien por la pluralidad de razones de causación. Además, en el lib. I *De caelo,* c. 9, texto 100, admite una naturaleza inmortal y divina, *de la que depende el mismo ser y el vivir de las demás, en unas con mayor plenitud, en otras en menor grado;* y en el lib. II *De Generat.,* c. 10, texto 59, dice que el existir siempre no conviene a todas las cosas, puesto que algunas se encuentran muy lejos del principio mismo, *por lo cual* —afirma— *Dios, atendiendo a su modo deficiente, completó el universo al establecer la generación continua;* asimismo, en el lib. VIII de la *Física,* y en el XII de la *Metafísica,* concluye que hay un ser primero y señor de todas las cosas; pero no sería señor si no fuese principio de todas. Por eso afirma Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 38, que el cielo y la naturaleza dependen de Dios. También enseña con toda claridad, en los mismos lugares, que existe un único fin de todas las cosas; de donde resulta en absoluto que existe también un solo eficiente, pues, como expondremos más adelante,

per se necessarias, et ideo II Metaph., c. 1, in plurali ait *principia sempiternorum non habere causas;* per sempiterna autem intelligere videtur motus caelorum et perpetuam seriem generationum et corruptionum, quorum principia sunt caeli et intelligentiae.

25. Alii vero existimant Aristotelem cognovisse creationem et Deum esse creatorem omnium. Ita sensit Averroes, II Metaph., com. 4, et XII Metaph., com. 44, et lib. de Substant. orbis, c. 2; et Alex. Aphrodis., his locis, et D. Thom., ibid., et I, q. 44, et II cont. Gent., c. 15, et q. 3 de Potent., a. 6, et VIII Phys., lect. 2; Scot., in Quodl., q. 7, et In II, dist. 1, q. 3; Thom. de Argen., q. 4; Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 4, et alii. Et probatur, nam II Metaph., c. 1, dicit dari aliquod ens verissimum et perfectissimum omnium, quod sit causa caeterorum. Et loquitur plane de causa efficienti, ut ibi etiam Comment. exponit dicens solum primum ens esse per se ens et verum; caetera vero acquirere ab illo esse et veritatem. Unde per illud plurale *principia sempiternorum* solum Deum intelligere videtur Arist., vel propter eminentiam eius vel propter plures causandi rationes. Praeterea in I de Caelo, c. 9, text. 100, ponit quamdam naturam immortalem ac divinam, *unde caeteris, aliis exactius, aliis offuscatius ipsum esse vivereque dependet;* et II de Gener., c. 10, text. 59, ait non omnibus convenire ut semper sint, quoniam quaedam longe ab ipso principio absunt *et idcirco* (ait) *Deus modo deficienti consulens, universum complevit, cum generationem instituisset continuam;* lib. etiam VIII Phys., et XII Metaph., concludit esse unum primum ens et principem omnium; non esset autem princeps nisi esset principium omnium. Unde Arist., XII Metaph., text. 38, ait caelum et naturam pendere a Deo. Clarissime etiam docet eisdem locis dari unum finem omnium; ex quo plane fit dari etiam unum efficiens, quia, ut infra trademus, non potest esse finalis causalitas

la causalidad final no puede darse sin la eficiente; ahora bien, no es posible que exista una sola causa eficiente de todas las cosas si no media la creación, según quedó demostrado arriba. Además, en el lib. II de la *Metafísica,* c. 2, prueba el principio por el que sobre todo llegamos al conocimiento de la causa primera, a saber, que no puede darse un proceso al infinito en las causas eficientes. Finalmente, en el lib. *De mundo ad Alex.,* parece enseñar esto con toda claridad: *Sería como un pecado grave* —dice— *omitir, al estudiar las realidades del mundo, lo que se considera supremo en el mundo. Existe, pues, la creencia antigua, y ciertamente hereditaria de todos los mortales, de que todas las cosas han sido constituidas para nosotros por Dios y mediante Dios. Y ninguna naturaleza es suficiente por sí misma, si está privada de la salvación que El proporciona.*

26. Otros se valen de una distinción, afirmando que Aristóteles no conoció la creación con novedad del ser, pero sí conoció la creación por modo de dimanación natural y eterna a partir del primer ente, y en este sentido defendió que las realidades incorruptibles dimanaron de Dios desde la eternidad. Mas, aunque pueda sostenerse esto acerca de las demás cosas, con todo, no se puede mantener a propósito del alma racional; porque él mismo, en el lib. II *De generat. animal.,* c. 3, dice que el alma racional viene de fuera, o sea, que no es educida de la potencia de la materia y, consecuentemente, que es producida por creación. Y de ella se puede dar una razón especial: que sólo se hace cuando se ofrece la creación del cuerpo, y por razón del compuesto. Efectivamente, no es verosímil que Aristóteles admitiese que el alma no había sido producida, si supo que todas las demás cosas fuera de Dios eran producidas. Tampoco cabe decir que él mismo pensó que todas las almas eran eternas y después, en el tiempo, se unían a los cuerpos; porque el mismo Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 3, texto 16, afirma con sentido general que la forma no preexiste antes de unirse a la materia, y es claro que incluye al alma racional; porque añade que en ella se da la particularidad de que permanece posteriormente, esto es, después de la disolución del compuesto; en cuanto al comienzo, puesto que comienza simultáneamente con el compuesto, no admite excepción alguna. Es, por tanto, más verosímil esta parte, aunque no puede negarse que Aristó-

absque efficienti; non potest autem dari una causa efficiens omnium nisi interveniente creatione, ut supra probatum est. Praeterea II Metaph., c. 2, probat illud principium per quod maxime in cognitionem primae causae devenimus, scilicet, non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus. Denique, in lib. de Mundo ad Alex., id clarissime docere videtur: *Quasi flagitium* (inquit) *esset in disputatione rerum mundi praeterire id quod summum in mundo habetur. Itaque vetus fama est, et quidem haereditaria mortalium omnium, universa a Deo et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat.*

26. Alii distinctione utuntur, dicentes Aristotelem non cognovisse creationem cum novitate essendi, cognovisse autem creationem per modum dimanationis naturalis et aeternae a primo ente, et hoc modo posuisse res incorruptibiles manasse a Deo ex aeternitate. Sed licet hoc de caeteris rebus possit sustineri, tamen de anima rationali non potest; nam ipse, II de Gener. animal., c. 3, ait animam rationalem venire de foris, id est, non educi de potentia materiae, et consequenter fieri per creationem. Potest autem de illa reddi specialis ratio, quia non fit nisi oblata creatione corporis, et propter compositum. Neque enim verisimile est Aristot. posuisse animam non factam, si reliqua omnia extra Deum cognovit esse facta. Neque etiam dici potest ipsum sensisse omnes animas fuisse aeternas et postea in tempore uniri corporibus; nam idem Arist., XII Metaph., c. 3, text. 16, generatim ait formam non praeexistere prius quam uniatur materiae, et aperte comprehendit rationalem animam; nam subdit in illa esse singulare quod maneat posterius, id est, post dissolutum compositum; in inceptione autem, eo quod simul cum composito incipiat, nullam admittit exceptionem. Haec igitur pars verisimilior est, quamquam negari non possit Arist. exiguam de

teles tuvo escaso conocimiento de la cuestión, por lo cual trató de esta eficiencia brevemente, si bien en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 1, insinuó suficientemente que conocía una potencia activa que no necesita del movimiento o mutación para obrar.

27. En cuanto al segundo argumento, se ha probado de manera suficiente, por inducción contraria, cómo se demuestra la existencia de algunos entes que sólo pueden ser producidos por creación, cosa que a nosotros nos consta principalmente acerca de las realidades materiales. Por lo que hace a las inmateriales, sólo demostramos por hipótesis que, si hay alguna fuera de Dios, únicamente pueden ser producidas por creación, y que tampoco pueden existir si no son producidas. En cuanto a saber si se prueba por razón natural que se dan tales sustancias además de Dios, con respecto a las almas racionales lo suponemos por la ciencia del alma, pero con respecto a las demás lo estudiaremos posteriormente, ya que no tiene que ver con la presente cuestión.

28. A propósito del tercero, acerca de la proposición mayor según la cual para crear se requiere un poder infinito, hemos de tratar en la sección siguiente; ahora sólo afirmamos que por otros medios se prueba con suficiencia que la creación existe y que se da en la realidad una potencia que es principio suficiente de ella, bien sea que dicha potencia deba ser infinita, bien sea que baste una finita. Consiguientemente, si por otra parte se demuestra de modo suficiente que para crear se exige una potencia infinita, de la necesidad de la creación se concluirá suficientemente que en la realidad se da una potencia infinita. Y no habrá petición de principio o círculo vicioso, puesto que, o bien no demostramos la posibilidad de la creación por la infinitud de tal potencia, sino porque inferimos de otra parte su necesidad y la no contradicción, no sólo de ella, sino también de una potencia que sea su principio, haciendo abstración de que sea finita o infinita, o bien, si de la infinitud de la potencia concluímos la posibilidad de la creación, tomamos la infinitud misma de la potencia como demostrada por la infinitud de la esencia y de la perfección divina, que colegimos de otros principios, según veremos más abajo.

29. *En qué sentido se hace por creación el ente en cuanto ente.*— Al cuarto respondo que la proposición *mediante la creación se hace el ente en cuanto ente* es susceptible de múltiples sentidos. Uno es si la expresión *en cuanto* se toma reduplicativamente y se aplica a la razón de ente abstractísima y común a Dios y a las criaturas. Este sentido es falso, pues con él se significa que es término de la creación el ente en virtud de aquella razón precisiva, lo cual es falso. Este es el sentido que se da por supuesto y que se impugna suficientemente en aquel cuarto argumento; sin embargo, en nada se opone a la verdad de la creación, pues, como es evidente, dicha proposición en tal sentido no se sigue de la definición de creación. En efecto, si se hace el ente considerando reduplicada únicamente la razón de ente finito o factible, ello bastará para la razón de creación, pues es suficiente que la cosa se haga totalmente de la nada. Y éste puede ser el segundo sentido de dicha expresión, el cual es verdadero, y de él sólo se sigue que todo ente finito es creable, cosa que también es verdad. El sentido último y propio es que la expresión *en cuanto* se tome sólo especificativamente. Y de este modo es certísima la proposición, ya que mediante la creación se hace esencial y primariamente la realidad según toda la razón de ente, por no suponer en ella la creación ninguna razón de ente. Porque, según la doctrina de Aristóteles, se dice que es producido de manera esencial y primaria aquello que en modo alguno se da por supuesto en la realidad que se produce; en consecuencia, que el ente en cuanto ente sea hecho no es otra cosa sino que la misma razón de ente sea hecha esencial y primariamente en tal efecto mediante tal acción. Y de este sentido no se sigue que pueda ser término de la creación todo ente según la razón de ente que en sí posee; pues, como se sabe por la dialéctica, la expresión *en cuanto,* tomada especificativamente, no infiere un sentido universal o distributivo, pues significa la razón adecuada, o sea, la causa del predicado, sino que sólo designa la parte o razón según la cual conviene. Sin embargo, legítimamente se desprende de dicho sentido que la razón misma de ente en cuanto tal no se encuentra unívocamente en los entes que pueden ser término de la creación y en el ente increado, como diremos después al explicar esta división.

hac re cognitionem habuisse, ideoque per pauca de hac efficientia tractasse, quamvis, IX Metaph., c. I, satis insinuaverit agnovisse se potentiam activam quae non indiget motu vel mutatione ad agendum.

27. Ad secundum argumentum satis probatum est contraria inductione quomodo demonstretur aliqua esse entia quae nonnisi per creationem fieri possunt, quod nobis praesertim constat de materialibus rebus. De immaterialibus vero solum ex hypothesi probamus, si quae sunt extra Deum, nonnisi per creationem fieri posse, neque etiam esse posse si non fiant. An vero probetur ratione naturali dari huiusmodi substantias praeter Deum, de animabus quidem rationalibus id supponimus ex scientia de anima, de aliis vero infra videbimus, nam ad praesens non refert.

28. Ad tertium de maiori propositione, scilicet, quod ad creandum requiratur virtus infinita, dicturi sumus sectione sequenti; nunc solum dicimus ex aliis mediis sufficienter probari et creationem esse et dari in rebus potentiam quae sit sufficiens principium illius, sive illa infinita esse debeat sive finita sufficiat. Unde, si aliunde satis probetur requiri ad creandum potentiam infinitam, ex necessitate creationis sufficienter concludetur dari in rebus potentiam infinitam. Neque erit petitio principii aut vitiosus circulus, quia vel non probamus creationem esse possibilem ex infinitate illius potentiae sed quia aliunde colligimus necessitatem eius et non repugnantiam, tum illius, tum etiam potentiae quae sit principium eius, abstrahendo ab eo quod finita vel infinita sit; vel si ex infinitate potentiae concludamus creationem esse possibilem, sumimus ipsam potentiae infinitatem ut demonstratam ex infinitate essentiae et perfectionis divinae, quam ex aliis principiis colligimus, ut infra videbimus.

29. *Qualiter per creationem fiat ens in quantum ens.*— Ad quartum respondeo propositionem illam *per creationem fit ens in quantum ens* [1] multiplicem sensum habere posse: unus est, si illud *in quantum* reduplicative sumatur et cadat in rationem entis abstractissimam et communem Deo ac creaturis. Et hic sensus est falsus, nam significatur per illum ens ex vi illius praecisae rationis esse terminum creationis, quod falsum est. Et hunc sensum supponit quartum illud argumentum, eumque sufficienter impugnat; nihil tamen obstat veritati creationis, quia illa propositio in eo sensu non sequitur ex definitione creationis, ut patet. Nam si fiat ens reduplicando tantum rationem entis finiti seu factibilis, id satis erit ad rationem creationis, nam sufficit ut res fiat omnino ex nihilo. Atque hic esse potest alter sensus illius locutionis, qui verus est, et ex eo solum sequitur omne ens finitum esse creabile: quod etiam est verum. Ultimus autem et proprius sensus est ut illud *in quantum* specificative tantum sumatur. Et hoc modo est verissima propositio, quia per creationem per se primo fit res secundum totam rationem entis, eo quod creatio nullam rationem entis in ea supponat. Nam, iuxta doctrinam Aristotelis, illud dicitur per se primo fieri quod nullo modo supponitur in re quae fit; fieri ergo ens in quantum ens nihil aliud est quam quod ipsamet ratio entis per se primo fiat in tali effectu per talem actionem. Ex hoc autem sensu non sequitur omne ens secundum rationem entis quam in se habet, posse terminare creationem, quia, ut ex dialectica constat, particula *in quantum,* specificative sumpta, non infert universalem sensum seu distributivum, quia non denotat adaequatam rationem seu causam praedicati, sed solum designat partem vel rationem secundum quam convenit. Recte tamen infertur ex illo sensu ipsam rationem entis ut sic non reperiri univoce in entibus quae terminare possunt creationem et in ente increato, ut dicemus infra hanc divisionem declarando.

[1] Vide Caiet., I, q. 44, a. 2.

30. En cuanto a la última demostración, tomada del hecho de que el ser de la esencia de las cosas se presupone a su creación, quienes estiman que el ser de la esencia es en sí mismo algo eterno, quizá afirmaran que la creación es a partir de la nada de la existencia, mas no de la esencia. Por su parte, Wiclef dijo que la creación no es una producción de la nada absoluta, sino del ser inteligible al ser fuera de Dios, según refiere Waldés, en el tomo I, c. 17. Asimismo Escoto, *In II*, dist. 1, q. 2, afirma que la creación es una producción de la nada, es decir, no de algo según el ser de la existencia ni según el ser de la esencia, y, sin embargo, no de la nada, es decir, de lo que no es en modo alguno ente, ni absoluta ni relativamente; mas supone que las cosas tienen un ser conocido antes de ser producidas. Pero la verdad es que el ser de la esencia de la criatura, o el ser conocido o inteligible, no es nada real fuera de Dios, según diremos ampliamente después, en la disputación sobre la esencia y la existencia de la criatura. Por ello, dicho ser no constituye obstáculo ninguno para que la criatura sea producida por creación de la nada y en cuanto ente.

SECCION II

SI PARA CREAR SE REQUIERE UNA FUERZA ACTIVA INFINITA; Y, POR TANTO, SI CONVIENE A DIOS DE TAL MANERA QUE NO PUEDE COMUNICARSE A LA CRIATURA

1. *La criatura nunca creó nada.*— No han faltado filósofos que afirmen que, no sólo en cuanto a la posibilidad, sino incluso de hecho, la potencia creadora ha sido comunicada a las criaturas, y que un ángel superior creó al inferior próximo a él, y que el más inferior creó las cosas corpóreas. Esto es lo que pensó Avicena, cuya opinión señalamos arriba al tratar de la educción de las formas, y volverá a salirnos al paso más adelante, cuando nos ocupemos del poder activo de las inteligencias creadas. Mas la doctrina verdadera y cierta sostiene que, de hecho, ninguna criatura ha creado nada; en efecto, que Dios solo es el creador de todas las cosas lo admite la verdadera fe y lo enseñan todos los santos, en especial San Agustín, lib. XII *De Civitate Dei*, c. 24; Tertuliano, lib. *De praescript. haeretic.*; el Damasceno, lib. II, c. 3, y Cirilo Alejandrino,

30. Ad ultimam probationem, sumptam ex eo quod esse essentiae rerum supponatur creationi earum, qui existimant esse essentiae secundum se esse aliquid aeternum, dicerent fortasse creationem esse ex nihilo existentiae, non vero essentiae. At vero Wicleph dixit creationem non esse productionem ex nihilo simpliciter, sed ex esse intelligibili ad esse extra Deum, ut refert Waldensis, tom. I, c. 17. Scotus item, In II, dist. 1, q. 2, ait creationem esse productionem ex nihilo, id est, non de aliquo secundum esse existentiae, nec secundum esse essentiae, non tamen ex nihilo, id est, de nullo modo ente, nec simpliciter, nec secundum quid; supponit vero res habere esse cognitum prius quam fiant. Veritas autem est esse essentiae creaturae, aut esse cognitum seu intelligibile, antequam creaturae fiant, nihil reale esse extra Deum, ut dicemus late infra, in disputatione de essentia et existentia creaturae. Quapropter illud esse nihil obstat quominus per creationem fiat creatura ex nihilo et in quantum ens.

SECTIO II

UTRUM AD CREANDUM REQUIRATUR INFINITA VIS AGENDI, ET IDEO ITA SIT DEI PROPRIA UT CREATURAE COMMUNICARI NON POSSIT

1. *Creatura nihil unquam creavit.*— Non defuerunt philosophi qui non solum de possibili, sed etiam de facto dicerent potentiam creandi communicatam esse creaturis, et angelum superiorem creasse inferiorem sibi proximum, et infimum creasse res corporeas. Quod opinatus est Avicenna, cuius opinionem supra tetigimus tractando de eductione formarum, et iterum occurret infra tractando de virtute activa intelligentiarum creatarum. Vera tamen ac certa doctrina docet de facto nullam creaturam aliquid creasse; solum enim Deum omnium creatorem vera fides agnoscit et Sancti omnes docent, praesertim D. August., XII de Civit., c. 24; Tertull., lib. de Praescript. haeretic.; Damascen., lib. II, c. 3, et Cyrill. Alex., lib. II cont. Iulian., sub finem. Ac

lib. II *Cont. Iulian.*, hacia el fin; y, por último, fue definido en el c. *Firmiter*, sobre la Santísima Trinidad y la fe católica.

2. Y de este principio cierto se colige casi con la misma certeza que ninguna criatura tiene de hecho poder de crear, pues no es verosímil que Dios haya otorgado a alguna criatura este poder y no le conceda o permita su ejercicio; porque compete a la providencia divina el dejar que las criaturas realicen sus propios movimientos o acciones y porque, en otro caso, en vano existiría tal potencia en la realidad. Además, porque lo que nunca ha sido realizado por ninguna causa natural se considera con razón que es imposible mediante causas naturales. Y, en este sentido, todos los Padres y teólogos niegan que la criatura tenga el poder natural de crear, de igual modo y con igual certeza que niegan que una criatura haya creado a otra.

3. Ahora bien, aunque tengamos estas cosas como ciertas por la revelación, investigamos (lo cual es propio del cometido presente) si es posible defenderlas y demostrarlas por razón natural, y estimamos que ello depende enteramente de la cuestión propuesta; en efecto, si demostramos que el poder de crear, por la perfección infinita que exige, es incomunicable a la criatura, quedará probado lo que la fe enseña acerca del hecho; en cambio, si la potencia creadora no implica esencialmente dicha infinitud, y, por ello, no es contradictorio que se comunique a la criatura, será imposible demostrar por la razón que, de hecho, no se haya comunicado tanto la potencia como su acto; porque dependerá de la voluntad de Dios, cuyo decreto, si no se nos manifiesta por los efectos, únicamente puede ofrecerse a nuestro conocimiento mediante la revelación.

Se consigna el motivo de duda y se aclara el sentido de la cuestión

4. Así, pues, la razón de la dificultad en la cuestión presente consiste en que, hasta ahora, no se ha encontrado una razón suficiente, y menos una demostración, persuasiva de que para crear se requiere un poder absolutamente infinito. Me refiero al poder principal que puede producir el efecto por su propia virtud, pues no queremos tratar *ex professo* del poder instrumental, ya que es una cuestión meramente teológica. Ahora bien, el poder principal de crear

tandem definitum est in c. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fide Cathol.

2. Ex hoc autem certo principio eadem fere certitudine colligitur nullam creaturam de facto habere potestatem creandi, quia non est verisimile dedisse Deum alicui creaturae hanc potestatem et non concedere seu permittere illi usum eius; nam ad Dei providentiam spectat ut sinat creaturas proprios motus seu actiones operari, et quia alias frustra esset talis potentia in rerum natura. Item, quia quod a nulla naturali causa unquam factum est merito censetur impossibile per naturales causas. Atque ita et Patres et theologi omnes eodem modo et sub eadem certitudine negant creaturam habere naturalem vim creandi qua negant unam creaturam creasse aliam.

3. Quamvis autem haec sint nobis certa ex revelatione, inquirimus (quod praesentis muneris est proprium) an possint ratione naturali persuaderi et convinci, quod omnino pendere censemus ex quaestione proposita; nam si probaverimus potentiam creandi, ob infinitam perfectionem quam requirit, esse incommunicabilem creaturae, demonstratum relinquetur id quod de facto fides docet; si autem potentia creandi non includit essentialiter illam infinitatem, et ideo non repugnat communicari creaturae, non poterit ratione probari non esse de facto communicatam tam potentiam quam actum eius: pendebit enim ex libera Dei voluntate, cuius decretum, si ex effectibus non manifestatur, per solam revelationem potest nobis innotescere.

Ratio dubitandi ponitur et sensus quaestionis aperitur

4. Ratio ergo difficultatis in praesenti quaestione est quia nulla est hactenus inventa sufficiens ratio, nedum demonstratio, quae persuadeat requiri ad creandum virtutem simpliciter infinitam. Loquor autem de virtute principali quae sua vi potest effectum producere; nam de virtute instrumentali nolumus ex professo disputare, eo quod res mere theologica sit. Virtus autem prin-

puede entenderse en varios sentidos: primeramente, el que es universal en ese orden, es decir, adecuado al objeto creable; y, acerca de éste, es evidentísimo que no se puede comunicar a la criatura, cosa que no ha sido puesta en duda (que yo sepa) por ningún autor. Y la razón es clara, pues tal potencia tiene un objeto infinitamente perfecto en sentido sincategoremático, ya que en ese ámbito del objeto no es posible señalar ninguno de tan gran perfección que no pueda crearse otro de perfección mayor, y así hasta el infinito; luego en la potencia que contiene en su virtud todo aquel objeto se requiere una virtud y perfección absolutamente infinita, ya que ni puede bastar una actualmente finita —pues de lo contrario podría ser igualada y superada por alguna parte de su objeto— ni esa virtud puede ser infinita en sentido sincategoremático, porque tiene toda su virtud y perfección existiendo simultáneamente y en acto. Tampoco bastará que sea infinita relativamente, es decir, en algún orden de entes; puesto que, en primer lugar, un infinito de esa clase es absoluta y actualmente finito, y, además, el ámbito del objeto no queda contenido bajo algún género u orden de entes, sino que comprende en absoluto toda la amplitud del ente creable; luego la potencia que contiene y sobrepasa a todo ese objeto no puede ser infinita sólo relativamente, sino absolutamente y en todo el ámbito del ente.

5. Puede emplearse una segunda razón: es imposible que una potencia productiva se encierre a sí misma bajo su objeto adecuado, por ser imposible que algo pueda crearse a sí mismo; pero toda criatura está contenida, como es evidente de suyo, bajo el ente creable; luego no puede tener por objeto adecuado de su potencia al ente creable en cuanto tal, ya que en otro caso se encerraría a sí misma dentro de su objeto. Por esta razón, ninguna cosa generable puede poseer una potencia generativa tal que tenga por objeto adecuado al ente generable, y ningún individuo puede tener una potencia cuyo objeto adecuado sea la misma especie. Con estas razones, pues, se demuestra suficientemente que la potencia creadora es, en este sentido, infinita, propia de Dios e incomunicable a las criaturas.

6. También puede entenderse de otro modo la potencia creadora: que, por sí sola y sin dependencia o concurso de otra, tenga poder para producir algo

cipalis creandi variis modis intelligi potest: primo, ut sit in illo ordine universalis seu adaequata obiecto creabili, et de hac evidentissimum est non posse communicari creaturae; neque hoc est (quod ego sciam) ab ullo auctore in dubium revocatum. Et ratio est clara, quia talis potentia habet obiectum infinite perfectum syncategorematice; nam in illa latitudine obiecti nullum potest signari tantae perfectionis quin aliud maioris perfectionis creari possit, et ita in infinitum; ergo in potentia quae sua virtute continet totum illud obiectum requiritur virtus et perfectio simpliciter infinita, quia neque actu finita sufficere potest, alias posset aequari et superari ab aliqua parte obiecti sui, neque potest virtus illa esse infinita syncategorematice, quia simul et actu habet existentem totam suam virtutem et perfectionem. Neque etiam satis erit quod sit infinita secundum quid seu in aliquo ordine entium; nam imprimis huiusmodi infinitum est simpliciter et actu finitum, et praeterea latitudo obiecti non clauditur sub aliquo genere vel ordine rerum, sed absolute complectitur totam latitudinem entis creabilis; ergo potentia quae totum illud continet et superat non potest esse secundum quid tantum infinita, sed simpliciter et in tota entis latitudine.

5. Secunda ratio adhiberi potest, quia impossibile est potentiam aliquam productivam seipsam claudere sub obiecto suo adaequato, quia impossibile est aliquid posse creare seipsum; sed omnis creatura continetur sub ente creabili, ut per se notum est; ergo non potest habere pro obiecto adaequato suae potentiae ens creabile ut sic, alias seipsam clauderet sub obiecto suo. Et hac ratione nulla res generabilis potest habere talem potentiam generandi quae pro obiecto adaequato habet ens generabile. Neque aliquod individuum potest habere potentiam cuius adaequatum obiectum sit ipsa species. His ergo rationibus satis demonstratur potentiam creandi hoc modo esse infinitam et Dei propriam ac incommunicabilem creaturis.

6. Alio item modo potest intelligi potentia creandi, quae vim habeat, se sola et

de la nada. Y estimo que de esta manera es posible asimismo probar suficientemente que dicha potencia es infinita e incomunicable a la criatura, no sólo en cuanto se extiende a todo lo creable, sino también en cuanto determinada a producir cualquier ente, cuestión de la que nos ocuparemos más adelante, en la disp. XXII. Porque, desde este punto de vista, para la potencia creadora vale la misma razón, en orden a obrar a partir de un sujeto presupuesto, que para cualquier facultad creada, ya que ninguna puede ser, en su operación, independiente de la causa primera, y tal independencia exige una perfección infinita, según veremos allí.

7. Así, pues, en un tercer sentido cabe entender el poder de crear únicamente por modo de causa principal próxima, que en su obrar depende de la causa primera y está limitada a un determinado orden o especie de cosas que han de ser creadas, como a crear los cuerpos, o estas especies concretas de ángeles, o algo semejante. Con respecto a esta potencia no aparece razón suficiente para que requiera una perfección absolutamente infinita o para que no pueda comunicarse a la criatura, pues no posee infinitud por parte del objeto —ya que se la supone limitada a un objeto de perfección finita— ni tampoco por el modo de obrar, puesto que se la supone dependiente del concurso de otra.

8. Ni resulta satisfactorio lo que muchos afirman: que del modo de obrar se colige la infinitud, no por la independencia de la acción con respecto a una causa agente superior, sino por la independencia de la acción con respecto a la causa material; a saber, porque el reducir algo de la potencia al acto exige algún poder, y cuanto más alejada del acto se encuentra dicha potencia, tanto mayor poder se requiere en el agente; consiguientemente, lo que se halla tan distante del acto que no está contenido en ninguna potencia pasiva, para poder ser producido exige una potencia infinita en el agente. Esta razón —repito— no es satisfactoria, en primer lugar, porque no parece que la independencia de la acción con respecto al sujeto sea tan importante ni indique tan gran perfección, que requiera en el agente un poder absolutamente infinito; pues, ¿por qué habría de requerirlo? Efectivamente, el concurso de la materia es algo finito; ¿por qué, entonces, no podrá ser suplido por el poder de un agente de orden

absque dependentia vel concursu alterius, aliquid ex nihilo producere. Et hoc etiam modo existimo satis probari posse talem potentiam non modo ut se extendit ad omne creabile, sed etiam ut determinata ad creandum quodlibet ens, esse infinitam et incommunicabilem creaturae, de qua re acturi sumus infra, disp. XXII. Nam quoad hoc eadem ratio est de potentia creandi et de quacumque facultate creata ad agendum ex praesupposito subiecto, quia nulla esse potest independens in agendo a prima causa talisque independentia infinitam requirit perfectionem, ut ibi videbimus.

7. Tertio igitur modo intelligi potest virtus creandi solum per modum causae principalis proximae, dependentis in agendo a prima causa et limitatae ad certum ordinem vel speciem rerum creandarum, ut ad creanda corpora, vel has species angelorum, vel aliquid simile. Et de hac potentia non apparet ratio sufficiens cur requirat perfectionem simpliciter infinitam, aut cur non possit communicari creaturae, quia neque ex parte obiecti habet infinitatem, cum ponatur limitata ad obiectum finitae perfectionis, neque etiam ex modo agendi, cum ponatur dependens a concursu alterius.

8. Nec satisfacit quod multi aiunt, ex modo agendi colligi infinitatem, non ob independentiam actionis a superiori causa agente, sed ob independentiam actionis a causa materiali; nimirum, quia reducere aliquid de potentia in actum requirit aliquam virtutem, et quo illa potentia magis est elongata ab actu, eo maior virtus requiritur in agente; ergo quod ita est elongatum ab actu ut in nulla potentia passiva contineatur, requirit infinitam potentiam in agente ut fieri possit; haec (inquam) ratio non satisfacit, primo quidem, quia independentia actionis a subiecto non videtur esse tanti momenti, nec tantam indicare perfectionem, ut requirat in agente virtutem infinitam simpliciter; cur etenim? Nam concursus materiae quid finitum est; cur ergo suppleri non poterit per virtutem agentis superioris ordinis et perfectioris, esto infinita non sit?

superior y más perfecto, aun cuando no sea infinito? Además, porque esa jerarquía o estimación proporcional no es formal, no sólo porque, a lo sumo, infiere un poder activo de orden superior al de toda potencia determinada a obrar a partir de una potencia pasiva, ya sea próxima, ya sea remota, es decir, más o menos alejada del acto, sino también porque aquel proceso debe entenderse con respecto a un mismo sujeto y en igualdad de circunstancias; puede, en efecto, suceder que para producir una forma más perfecta a partir de una potencia próxima se requiera mayor perfección que para producir una forma ínfima a partir de una potencia remota. Así, pues, para crear una cosa ínfima, por ejemplo, la materia prima, podrá bastar una potencia finita, aunque específicamente distinta de cualquier potencia generativa.

9. Y la dificultad se acrecienta porque la virtud principal para obrar puede atribuirse a la criatura en doble sentido: primero, como connatural y debida, o dimanante de los principios de la naturaleza —así, el calor en el fuego—, o bien como sobreañadida o infundida a la naturaleza —así, el *lumen gloriae* en el bienaventurado—. Por tanto, aunque concedamos gratuitamente que la virtud connatural a los agentes creados no puede extenderse a la creación, a causa de la desproporción indicada, no obstante, aquella razón nada prueba con respecto a un poder sobreañadido a la naturaleza, porque cabe la posibilidad de que tal poder sea sobrenatural y, en ese sentido, de orden superior, y consiguientemente, suficiente para superar aquella desproporción. Porque de esta manera responden los teólogos cuando se aduce un argumento semejante, a saber, que para captar un objeto inteligible compuesto de potencia y acto se requiere una luz intelectual de cierta perfección, y cuanto más acto y menos potencia posee dicho objeto, para verlo se necesita una luz tanto más perfecta; luego si el objeto es acto puro sin ninguna potencia, se requiere una luz infinita; los teólogos (digo) responden negando la consecuencia y afirmando que basta una luz de orden superior. Entonces, ¿por qué no podemos responder de igual modo acerca de la potencia creadora?

Deinde, quia illa gradatio vel proportionalis supputatio non est formalis, tum quia ad summum infert vim agendi superioris ordinis quam sit omnis potentia definita ad agendum ex potentia passiva, sive propinqua sive remota, seu magis aut minus elongata ab actu; tum etiam quia ille progressus intelligi debet respectu eiusdem, et caeteris paribus; nam fieri potest ut ad producendam formam perfectiorem ex propinqua potentia requiratur maior perfectio quam ad producendam infimam formam ex remota potentia. Sic igitur ad creandam rem infimam, verbi gratia, materiam primam, sufficere poterit finita potentia, distincta tamen in specie ab omni potentia generativa.

9. Et augetur difficultas, nam virtus principalis ad agendum dupliciter potest creaturae tribui. Primo, ut connaturalis et debita, vel manans a principiis naturae, ut est calor in igne, vel ut superaddita vel indita naturae, sicut est lumen gloriae in beato. Quamvis ergo gratis demus virtutem connaturalem agentibus creatis non posse extendi ad creationem, propter dictam improportionem, tamen de virtute superaddita naturae nihil probat illa ratio, quia illa virtus esse potest supernaturalis, atque ita superioris ordinis, ac proinde sufficiens ad vincendam illam improportionem. Ita enim respondent theologi cum simile fit argumentum, scilicet, ad videndum obiectum intelligibile mixtum ex actu et potentia requiritur lumen intellectuale alicuius perfectionis, et quo plus tale obiectum habet de actu et minus de potentia, eo perfectius requiritur lumen ad videndum illud; ergo si obiectum est purus actus nullam habens potentiam, requiritur infinitum lumen; respondent (inquam) theologi negando consequentiam et asserendo satis esse lumen superioris ordinis. Cur ergo non possumus eodem modo respondere de potentia creandi?

Diferentes opiniones

10. Así, pues, por estos motivos y otros semejantes, algunos teólogos sostienen que no hay ninguna razón suficiente que demuestre que repugna absolutamente a la criatura el poder de crear. Esta es la opinión clara de Gabriel, *In II*, dist. 1, q. 4, a. 3. En efecto, aunque enseña de manera absoluta que la criatura no puede crear, sin embargo, buscando la razón de esto, afirma que no puede aducirse otra sino la de que ésta es la condición de la criatura, condición que ha recibido de Dios, cuyo orden no puede violarse. En cuanto al hecho de que las criaturas hayan recibido este peculiar modo de obrar, dice que sólo consta por la experiencia. Ahora bien, en primer lugar, esta experiencia se tiene, a lo sumo, en los agentes y efectos materiales; pero, ¿cómo ha experimentado Gabriel que los ángeles no obran ni han obrado nunca nada sino a partir de un sujeto paciente? Asimismo, ¿cómo ha experimentado que un hombre, cuando engendra a otro, no alcanza con su eficiencia hasta la misma alma? Además, parece que únicamente se funda en la condición y en el orden que la criatura recibió, de hecho, de Dios; por consiguiente, o piensa que Dios pudo conceder a la criatura otra condición o modo de obrar, o no responde suficientemente a la cuestión. La misma opinión mantiene más claramente Durando, *In II*, dist. 1, q. 4, el cual niega que se precise un poder infinito para crear; en consecuencia, niega que repugne a la criatura el obrar algo sin mutación a partir de un sujeto, y resuelve todas las razones que suelen aducirse para demostrar esto.

11. Sin embargo, la opinión contraria es común entre los escolásticos. La sostienen el Maestro, en IV, dist. 5; Santo Tomás, en I, q. 45, a. 5, y en otros muchos lugares, y todos sus partidarios; Escoto, a quien siguen también los suyos, *In IV*, dist. 1, q. 1; Ockam, *In II*, q. 7, aunque piensa que no es posible demostrarla suficientemente; el mismo, en *Quodl. II*, q. 9; Enrique, en *Quodl. IV*, q. 37, y Egidio, en *Quodl. V*, q. 1.

Resolución de la cuestión

12. A mí, en verdad, me parece que la segunda opinión es verdadera y cierta; no obstante, considero dificilísimo aducir una demostración plenamente

Variae sententiae

10. Propter has ergo et similes causas nonnulli theologi dicunt nulla sufficienti ratione ostendi repugnare simpliciter creaturae potentiam creandi. Ita sentit plane Gabriel, In II, dist. 1, q. 4, a. 3. Nam licet simpliciter doceat creaturam non posse creare, quaerens tamen huius rei rationem, respondet non posse reddi aliam nisi quia haec est conditio creaturae, quam a Deo recepit, cuius ordinem transgredi non potest. Quod vero creaturae hanc conditionem operandi receperint, dicit solum constare experientia. Sed imprimis haec experientia ad summum habetur in agentibus effectibusque materialibus; quomodo vero expertus est Gabriel angelos nihil agere nec egisse unquam nisi ex passo? Quomodo item expertus est unum hominem, dum alium generat, non attingere efficiendo animam ipsam? Deinde solum videtur fundari in conditione et ordine quem de facto creatura recepit a Deo; vel ergo sentit potuisse Deum aliam conditionem vel modum agendi concedere creaturae, vel non satis quaestioni respondet. Eamdem sententiam clarius tenet Durand., In II, dist. 1, q. 4, qui negat ad creandum requiri virtutem infinitam, ac subinde negat repugnare creaturae efficere aliquid absque mutatione ex subiecto, et solvit rationes omnes quae solent ad id probandum adduci.

11. Nihilominus contraria sententia est communis scholasticorum. Eam tenet Magister In IV, dist. 5, et D. Thom., I, q. 45, a. 5, et saepe alibi, et omnes eius sectatores, et Scotus, quem sui etiam sequuntur, In IV, dist. 1, q. 1; Ocham In II, q. 7, quamvis sentiat non posse satis demonstrari; Idem, Quodl. II, q. 9; Henric., Quodl. IV, q. 37; et Aegid., Quodl. V, q. 1.

Resolutio quaestionis

12. Et mihi quidem posterior sententia vera et certa esse videtur; difficillimum ta-

convincente para confirmarla. Señal de ello es que los autores que coinciden en la conclusión disienten muchísimo al dar la razón de ella, y cada uno rechaza las razones de los otros. Por eso es, para mí, eficacísima la razón que se toma del principio de la fe, por lo que he dicho que, a mi juicio, la afirmación es cierta más bien que evidente; en efecto, así como por el hecho de que la criatura nunca creó nada, concluímos legítimamente que ninguna criatura producida tiene potencia creadora, de igual modo pienso que, del hecho de que ninguna criatura producida tiene potencia creadora, es legítimo inferir que ninguna criatura productible es capaz de esa facultad. Demuestro esta consecuencia, en primer lugar, porque si tal criatura fuese posible, constituiría ciertamente un nuevo orden y grado de criaturas, además de los que existen ahora, ya que poseería un modo de obrar distinto y más elevado; luego hubiera pertenecido a la perfección del universo el que tal orden o grado de criaturas se diese en él; luego, inversamente, habiendo fundado Dios el universo sin dicha criatura, es indicio de que ella no se encuentra contenida en el orden de las criaturas ni es posible y, por tanto, no pertenece al complemento del universo. Ampliaremos esta razón más adelante, en la disp. XXXVIII, cuando demostremos con un razonamiento semejante que en el universo existen inteligencias creadas.

13. En segundo término, se explica más todavía la misma razón, porque, entre las sustancias creables, no puede haber ningún grado más alto que el de los ángeles o realidades intelectuales; y entre los accidentes, hablando en el plano filosófico, no hay ningunos mejores que aquellos que son connaturales a estas sustancias supremas; y, si nos expresamos en el plano teológico, no puede haber ningunos mejores que aquellos que pertenecen al orden de la gracia y de la visión beatífica; consiguientemente, si en estos órdenes supremos de realidades no se descubre la potencia creadora, no es posible en ninguna criatura. Pues el que, dentro del grado de los ángeles, puedan hacerse otros específicamente más perfectos que todos los ya hechos, no basta para que posean un modo de obrar tan diverso en orden y en naturaleza; por ello San Agustín, lib. III

men censeo cogentem demonstrationem ad illam confirmandam afferre. Cuius signum est quia auctores qui in conclusione consentiunt, in ratione reddenda summe dissentiunt, et singuli aliorum rationes impugnant. Quocirca apud me illa est efficacissima ratio quae ex principio fidei sumitur, et ideo potius dixi mihi esse certam assertionem quam evidentem: nam sicut ex eo quod creatura nihil unquam creavit, recte ratiocinamur nullam creaturam factam habere potentiam creandi, ita ex eo quod nulla creatura facta habet potentiam creandi, recte existimo colligi nullam creaturam factibilem esse capacem huius facultatis. Hanc consequentiam probo primo, quia si talis creatura esset possibilis constitueret sane alium ordinem et gradum creaturae praeter eos qui nunc sunt, quia haberet distinctum et altiorem operandi modum; ergo pertinuisset ad perfectionem universi ut in eo esset talis creaturarum ordo seu gradus; ergo e converso, cum Deus condiderit universum sine tali creatura, signum est illam non contineri in ordine creaturarum neque esse possibilem, ideoque ad complementum universi non pertinere. Quam rationem inferius locupletabimus, disp. XXXVIII, cum simili discursu ostendemus esse in universo intelligentias creatas.

13. Secundo explicatur amplius eadem ratio, quia inter substantias creabiles nullus esse potest altior gradus quam sit angelorum seu intellectualium rerum; inter accidentia vero, si ut philosophi loquamur, nulla sunt meliora quam ea quae his supremis substantiis connaturalia sunt; si vero loquamur ut theologi, nulla possunt esse meliora quam ea quae pertinent ad ordinem gratiae et visionis beatae; si ergo in his supremis ordinibus rerum non invenitur potentia creandi, in nulla creatura possibilis est. Nam quod in gradu angelorum possint fieri alii perfectiores in specie quam sint omnes facti, non est satis ut habeant modum operandi tam diversi ordinis et rationis, et ideo August., III de Trinit., c. 8, pro comperto

De Trinitate, c. 8, tiene como cosa evidente que, si los ángeles, tanto buenos como malos, no pueden crear, ninguna criatura puede hacerlo.

Examen de la razón de Escoto

14. En tercer lugar, Escoto intentó dar alguna razón de esta inducción o experiencia que suponemos, y colegir de dicha razón la causa de que ninguna criatura productible pueda ser creadora; podemos exponer y ampliar su razonamiento del siguiente modo: toda criatura es material o espiritual; pero ni una ni otra de éstas puede crear; luego ninguna. La consecuencia es evidente, porque esos dos miembros, que encierran una oposición inmediata y contradictoria, abarcan todas las criaturas posibles. La menor, en cuanto a su primera parte acerca de las criaturas materiales, se demuestra porque, o la sustancia material crearía por la materia, o por la forma, o por los accidentes. No por la materia, ya que ésta no es ni puede ser activa, pues repugna intrínsecamente a su entidad e imperfección, porque esencialmente es pura potencia pasiva. Por tanto, como esta razón es común a toda materia creable, no puede ser hecha una materia prima que sea principio de creación. Y esto, en verdad, parece evidente en sí mismo y en sus términos; en efecto, una perfección tan grande como la que indica la creación es enteramente contradictoria con una imperfección tan grande como la que muestra la materia prima.

15. Tampoco puede ser principio de creación una forma material (pues de ésta tratamos ahora). En primer lugar, porque el modo de obrar es tal cual es el modo de ser; pero esta forma tiene en su ser una dependencia connatural de un sujeto; luego también la tiene en toda acción de la que ella es principio propio y connatural. En segundo término, porque tal forma no es productible de manera connatural por creación estricta, sino por educción o por concreación con todo el compuesto; luego tampoco ella puede ser principio de creación. La consecuencia es evidente, ya que, a lo sumo, puede ser principio para producir una forma semejante a ella, y de un modo que también sea proporcional a ella y connatural a la forma misma que ha de ser producida. Explico esto, en tercer lugar, porque dicha forma sería principio de creación de

habet, si angeli tam boni quam mali creare non possunt, nullam creaturam posse.

Ratio Scoti expenditur

14. Tertio, conatus est Scotus huius inductionis seu experientiae quam supponimus rationem aliquam reddere, et ex illa causam colligere ob quam nulla creatura factibilis creatrix esse possit, cuius discursum sic proponere possumus et amplificare: nam omnis creatura vel est materialis vel spiritualis: neutra autem ex his creare potest; ergo nulla. Patet consequentia, quia illa duo membra, quae includunt immediatam et contradictoriam oppositionem, complectuntur omnes creaturas possibiles. Minor vero quoad priorem partem de creaturis materialibus probatur, quia vel substantia materialis crearet per materiam, aut per formam, aut per accidentia. Non per materiam, quia haec non est activa neque esse potest; repugnat enim intrinsece entitati et imperfectioni eius, quia essentialiter est pura potentia passiva. Unde cum haec ratio communis sit omni materiae creabili, fieri non potest materia prima quae sit principium creandi. Et hoc sane per sese et ex terminis videtur notum; nam tanta perfectio quantam creatio indicat plane repugnat cum tanta imperfectione quantam materia prima prae se fert.

15. Neque etiam materialis forma (de hac enim nunc agimus) potest esse creationis principium. Primo quidem, quia talis est modus agendi qualis est modus essendi; sed haec forma habet in suo esse connaturalem dependentiam a subiecto; ergo et in omni actione cuius ipsa est proprium et connaturale principium. Secundo, quia talis forma non est connaturali modo producibilis per creationem propriam, sed vel per eductionem vel per concreationem cum toto composito; ergo neque ipsa potest esse principium creandi. Patet consequentia, quia ad summum esse potest principium producendi formam sibi similem, et modo etiam sibi porportionato et connaturali ipsi formae producendae. Quod tertio ita declaro, nam talis forma aut esset principium creandi mate-

la materia, o de la forma, o del compuesto; no de la materia, puesto que tal forma es posterior a la materia y la supone en orden de naturaleza para poder existir, por lo cual la supone asimismo para poder obrar. Tanto más cuanto que una forma tan imperfecta no puede contener eminentemente a la materia misma y, en consecuencia, no puede producir una realidad que le sea tan desemejante. Tampoco puede crear la forma, ya que no puede producir una forma espiritual, porque no puede sobrepasar su orden; ni puede producir una forma material, a no ser de modo connatural a la forma misma que ha de ser producida, porque no puede cambiar el orden connatural a las cosas mismas; pero tal forma, cuando no es concreada con la materia, no es productible por creación, sino por sola educción, ya que no es capaz de tener su propio ser sin dependencia de la materia.

16. De ahí resulta también que tal forma no puede ser principio de creación de toda la sustancia material, ya que ésta únicamente puede ser creada por aquel que puede crear la materia. Y que mucho menos puede crear una sustancia espiritual se supone como evidente, porque no puede trascender su orden al obrar. Y con el mismo razonamiento se concluye fácilmente que la sustancia material no puede ser en su totalidad o de manera esencial y primaria principio de creación, no sólo porque, según queda dicho, la materia no puede ser principio de acción, y mucho menos de creación, sino también porque todo el compuesto no puede tener poder activo si no es recibiéndolo de estas partes de las que consta esencialmente; por tanto, si no puede darse en la materia ni en la forma un poder creador o la proporción para tal acto, tampoco puede darse en todo el compuesto.

17. Faltaba tratar de los accidentes de esta sustancia, lo cual constituía el tercer miembro propuesto en aquella primera parte; pero de los accidentes en general haremos abundantes consideraciones en seguida; ahora tomamos este miembro como suficientemente demostrado por lo dicho acerca de la forma sustancial; porque si ésta, a causa de la dependencia natural que tiene con respecto a la materia, no puede ser principio de creación, mucho menos podrá

riam, aut formam, aut compositum: non materiam, quia talis forma est posterior materia et ordine naturae supponit illam ut esse possit, et ideo etiam illam supponit ut agere possit. Maxime quod forma adeo imperfecta non potest continere eminenter ipsam materiam, et ideo non potest rem adeo sibi dissimilem procreare. Neque etiam potest creare formam, quia non potest producere formam spiritualem, cum suum ordinem excedere non possit; neque formam materialem producere potest, nisi modo connaturali ipsi formae producendae; non potest enim immutare ordinem rebus ipsis connaturalem; talis autem forma, quando non concreatur materiae, non est factibilis per creationem, sed per solam eductionem, quia non est capax proprii esse sine dependentia a materia.

16. Unde etiam relinquitur talem formam non posse esse principium creandi totam substantiam materialem, quia haec creari non potest nisi ab eo qui potest creare materiam. Quod vero multo minus possit spiritualem substantiam creare tamquam evidens supponitur, quia non potest transcendere suum ordinem in agendo. Et eodem discursu facile concluditur non posse materialem substantiam secundum se totam aut per se primo esse principium creandi, tum quia, ut dictum est, materia non potest esse principium agendi, nedum creandi, tum etiam quia totum compositum non potest habere vim agendi nisi ab his partibus ex quibus essentialiter constat; si ergo neque in materia neque in forma potest esse illa vis creandi aut proportio ad talem actionem, neque in toto composito esse potest.

17. Restabat dicendum de accidentibus huius substantiae, quod erat tertium membrum in illa priori parte propositum; sed de accidentibus generatim statim dicemus plura; nunc hoc membrum sumimus ut satis probatum ex dictis de substantiali forma; nam si haec non potest esse principium creandi, propter naturalem dependentiam quam habet a materia, multo minus esse poterit accidens materiale, quod et ma-

serlo el accidente material, el cual es no sólo más dependiente, sino también menos perfecto, sobre todo porque ahora nos ocupamos de la causa principal. Me parece que este razonamiento sobre las cosas materiales es eficaz e igualmente válido para las sustancias producidas y las posibles, puesto que se funda en la peculiar naturaleza e imperfección de la sustancia material en cuanto tal, y en la connatural proporción entre el obrar y el ser, la cual no puede cambiarse; porque, si bien Dios puede obrar en la criatura o mediante la criatura algo distinto de lo que es connatural a ésta, no puede, empero, hacer que resulte connatural a una criatura lo que es desproporcionado a su naturaleza.

18. Paso a la segunda parte propuesta en el argumento principal, acerca de la sustancia espiritual. Escoto no la demuestra de otra manera sino porque la sustancia espiritual creada no puede producir nada a no ser mediante el accidente; pero mediante el accidente no puede crear nada; luego ningún ángel puede tener poder de crear. Prueba la mayor por el hecho de que el ángel no puede realizar nada sino mediante los actos del entendimiento y de la voluntad; pero estos actos son accidentes, y no es posible que sea producido un ángel en el que tales actos sean sustancia y no accidente, como prueba por extenso en aquel pasaje y nosotros admitimos ahora, sea lo que fuere de la eficacia de sus razones en cuanto a esta parte, eficacia de la que trataremos posteriormente, al ocuparnos de las inteligencias creadas. Por lo que hace a la menor, Escoto la prueba porque, en orden a crear, el accidente sólo podría requerirse, o bien como la acción misma que termina en la cosa creada, y esto no puede decirse en el caso presente, ya que semejante acción se encuentra en el término mismo —según veremos después—, por lo que tal acción no puede ser la intelección o la volición del ángel; o también podría requerirse el accidente como principio de dicha acción; y que esto no puede ser lo demuestra únicamente por el principio general de que el accidente no puede ser principio de la producción de una sustancia. Esto lo admiten todos, en verdad, acerca del principio principal, y en tal sentido parece suficiente para el propósito actual, ya que, como dijimos, sólo tratamos del principio principal.

19. Sin embargo, el mismo Escoto extiende la proposición también al principio instrumental, y en ese sentido no es universalmente verdadera, según vi-

gis dependens est et minus perfectum, praesertim cum tractemus nunc de causa principali. Atque hic discursus de rebus materialibus mihi quidem videtur efficax et aeque procedere de substantiis factis et possibilibus; nam fundatur in propria natura et imperfectione substantiae materialis ut sic et in connaturali proportione inter agere et esse, quae immutari non potest; nam licet Deus possit agere in creatura vel per creaturam aliud quam sit illi connaturale, non tamen potest facere quod sit connaturale alicui creaturae id quod est improportionatum naturae eius.

18. Venio ad alteram partem in principali argumento propositam de substantia spirituali. Quam Scotus non aliter probat nisi quia substantia spiritualis creata nihil potest efficere nisi medio accidente; sed medio accidente non potest quidquam creare; ergo nullus angelus potest habere vim creandi. Maiorem ex eo probat quod angelus nihil potest efficere nisi mediis actibus intellectus et voluntatis; hi autem actus sunt accidentia, nec fieri potest angelus in quo tales actus sint substantia et non accidens, ut ibi fuse probat et nos nunc admittimus, quidquid sit de efficacia rationum eius quoad hanc partem, de qua dicemus infra disputando de intelligentiis creatis. Minor autem probatur ab Scoto, quia accidens solum posset requiri ad creandum vel tamquam actio ipsa quae terminatur ad rem creatam, et hoc dici non potest in praesenti, quia huiusmodi actio est in ipso termino, ut infra videbimus: unde talis actio non potest esse intellectio vel volitio angeli; vel posset requiri accidens ut principium talis actionis; hoc autem esse non posse solum probat ex generali principio quod accidens non potest esse principium ad producendam substantiam. Quod quidem de principio principali omnes admittunt, et in hoc sensu videtur sufficiens praesenti intentioni; nam, ut diximus, solum agimus de principio principali.

19. Verumtamen ipse Scotus extendit illam propositionem etiam ad principium in-

mos arriba; si, atendiendo a una razón especial, es verdadera acerca del instrumento de la creación, lo diré después. Ahora bien, el razonamiento de Escoto supone, en lo concerniente a esta última parte, que si la criatura pudiese crear, debería crear una sustancia; y lo supone con razón porque, según hemos dicho más atrás, sólo puede crearse una cosa subsistente o por modo de subsistente; pero la criatura no puede crear un accidente por modo de subsistente, es decir, separado del sujeto, ya que tal modo de ser no puede ser connatural al accidente; mas la criatura no puede tener poder para producir una cosa de manera preternatural o sin otras causas de las que depende necesariamente su naturaleza. A esto se añade que el accidente inherente en la sustancia e impotente por su naturaleza para existir de otro modo, no puede ser por su naturaleza principio de creación de un accidente separado por sí mismo, ya que tal modo de obrar supera el modo de ser connatural a tal accidente.

20. *En qué falla el razonamiento de Escoto.*— Así, pues, sólo hay un punto en el que parece deficiente esta argumentación de Escoto, y es aquel dilema de que el accidente únicamente puede requerirse para crear o como acción o como principio de acción; porque, además de éstos, podría darse un tercer miembro, a saber, que el acto accidental se preexija para aplicar o dirigir la virtud activa próxima, pues de este modo se requieren también la intelección y la volición para las obras de arte y para mover localmente. Podría, pues, decir alguno que un ángel puede crear a otro de manera próxima e inmediata valiéndose de su sustancia como principio activo, si bien, para que dicho principio actúe de un modo libre e intelectual, se necesita el acto de voluntad en cuanto aplicativo de ese principio o potencia ejecutiva a la operación, y el acto del entendimiento en cuanto directivo; y en este sentido no hay inconveniente en que el acto accidental se requiera para la creación de la sustancia. Porque de esta manera en los animales la potencia generativa se aplica a obrar mediante el apetito, y en el hombre mediante la voluntad; y el entendimiento, aun siendo una potencia más perfecta que la voluntad, se subordina a ésta en cuanto al ejercicio o aplicación al acto. Así, pues, el poder de crear, aunque fuese sus-

strumentale, quo sensu non est in universum vera, ut supra vidimus; an vero peculiari ratione vera sit de instrumento creationis, infra dicam. Supponit autem hic discursus Scoti, quoad hanc ultimam partem, quoad, si creatura posset creare, deberet creare substantiam; quod merito supponit, quia, ut supra diximus, non potest creari nisi aut res subsistens aut per modum subsistentis; creatura autem non potest creare accidens per modum subsistentis seu separatum a subiecto, quia talis modus essendi non potest esse connaturalis accidenti; non potest autem creatura habere vim ad producendam rem modo praeternaturali aut sine aliis causis a quibus natura sua necessario pendet. Adde quod accidens inhaerens substantiae et impotens natura sua ad existendum aliter non potest natura sua esse principium creandi accidens per se separatum, quia talis modus agendi superat modum essendi connaturalem tali accidenti.

20. *In quo deficiat discursus Scoti.*— Unum ergo tantum est in quo diminutus videtur hic discursus Scoti, nempe illud dilemma quod accidens tantum posset requiri ad creandum vel tamquam actio vel tamquam principium actionis; nam praeter haec posset esse tertium membrum, scilicet, quod actus accidentalis praerequiratur ad applicandam vel dirigendam proximam virtutem agendi; nam hoc modo requiruntur etiam intellectio et volitio ad opera artis et ad movendum localiter. Posset ergo quispiam dicere unum angelum posse creare alium proxime et immediate per substantiam suam tamquam per principium agendi; tamen, ut illud principium agat modo libero et intellectuali, requiri actum voluntatis ut applicantem illud principium seu potentiam exsequentem ad operandum, et actum intellectus ut dirigentem, atque hoc modo non esse inconveniens ad creationem substantiae requiri actum accidentalem. Sic enim in animalibus potentia generandi applicatur ad operandum per appetitum, et in homine per voluntatem; et intellectus, licet sit perfectior potentia quam voluntas, subordinatur illi quoad exercitium seu applicationem ad actum. Sic igitur virtus creandi, etsi substantialis esset et perfectior, posset subordinari

tancial y más perfecto, podría subordinarse a la voluntad y aplicarse a su acción mediante su acto accidental.

21. *Qué debe añadirse al razonamiento de Escoto.*— Por consiguiente, atendido este motivo, no considero esta prueba como totalmente eficaz con respecto a las criaturas espirituales e intelectuales. Cabe, empero, aplicar aquí las conjeturas con las que más adelante demostraremos que los ángeles no pueden convertir la materia en forma al arbitrio de su voluntad; porque si esto es verdad, con mucho mayor razón no podrán producir algo de la nada; pero de esas razones trataremos después. Además, es cierto que ninguna inteligencia finita puede crear otra más perfecta que ella, ya que esto supera el poder de la causa principal. Y tampoco hay razón para que pueda crear sustancias materiales, toda vez que no las contiene eminentemente, por estar limitada a una especie determinada y no tener ninguna proporción con las corporales; y con las otras sustancias espirituales se compara de tal manera que vienen a distinguirse como especies perfectas dentro del mismo grado, igual que se distinguen las especies o géneros de animal. Por eso, así como —hablando en absoluto— no puede un animal engendrar a otro de diversa especie, aunque sea menos perfecta, tampoco podría un ángel crear a otro inferior; consiguientemente, sólo falta demostrar que tampoco puede crear a otro que le sea semejante en especie. De ello sería fácil dar razón si fuese verdad que las inteligencias no pueden multiplicarse numéricamente dentro de la misma especie. Mas como tal opinión no es verdadera, por eso cabe afirmar que, al menos la multiplicación de los individuos no es pretendida en sí misma por la naturaleza, sino únicamente con vistas a conservar la especie, por lo cual no es connatural a los individuos incorruptibles el tener virtud propia para producir otros que les sean semejantes en especie. Por último, adaptando el razonamiento de Escoto, puede añadirse la conjetura de que las sustancias intelectuales creadas, en las operaciones que les son propias en grado sumo, cuales son las del entendimiento y las de la voluntad, no pueden producir nada si no es a partir de un sujeto preexistente; luego es verosímil que no puedan tener poder natural para llevar a cabo una acción completamente sustancial e independiente del sujeto.

voluntati et per actum eius accidentalem ad suam actionem applicari.

21. *Quid addendum Scoti discursui.*— Propter hanc ergo causam non censeo hanc probationem omnino efficacem quoad creaturas spirituales et intellectuales. Possunt tamen hic applicari coniecturae quibus infra probabimus non posse angelos ad nutum suae voluntatis transmutare materiam ad formam; nam si id verum est, multo maiori ratione non poterunt aliquid ex nihilo facere; de illis autem rationibus dicemus infra. Praeterea certum est nullam intelligentiam finitam posse creare aliam perfectiorem se; nam hoc est supra virtutem causae principalis. Neque etiam est cur possit creare materiales substantias, quia illas non continet eminenter, cum sit ad definitam speciem limitata et cum proportionem nullam habeat cum corporalibus; ad alias vero spirituales substantias ita comparetur ut intra eumdem gradum condistinguantur tamquam species perfectae, sicut distinguuntur species seu genera animalis. Unde, sicut per se loquendo non potest unum animal generare aliud diversae speciei, etiam minus perfectae, ita neque unus angelus posset creare inferiorem; solum ergo restat probandum quod nec sibi similem in specie creare possit. Cuius rei facile redderetur ratio, si verum esset non posse intelligentias multiplicari numero intra eamdem speciem. Sed quia illa opinio vera non est, ideo dici potest saltem multiplicationem individuorum non esse per se intentam a natura, sed solum propter conservandam speciem, ideoque non esse connaturale individuis incorruptibilibus habere propriam virtutem producendi sibi similia in specie. Denique, accommodando discursum Scoti, potest addi coniectura, quia substantiae intellectuales creatae, in operationibus sibi maxime propriis, quales sunt intellectus et voluntatis, non possunt quidquam efficere nisi ex praesupposito subiecto; ergo verisimile est non posse habere vim naturalem ad efficiendam actionem omnino substantialem et independentem a subiecto.

Se considera atentamente la razón empleada por Ockam

22. Ockam, en la citada q. 7, aduce una razón distinta, a saber, que toda criatura obra naturalmente o libremente; pero de ninguno de esos modos puede tener poder de crear; luego. Se prueba la menor en su primera parte, porque tal causa, obrando naturalmente, crearía al mismo tiempo todo lo que pudiese, ya que no estaría pendiente de la disposición o capacidad del sujeto pasivo; por tanto, crearía infinitas realidades, ya específicamente, ya individualmente, puesto que no es posible señalar ningún número finito al que pueda causar. La segunda parte acerca de la causa libre se demuestra porque, aun cuando no crease necesariamente todas aquellas realidades, sin embargo, podría al menos quererlas y, por consiguiente, podría crearlas simultáneamente todas, lo cual es incongruente. Pero esta razón es menos eficaz que la anterior; porque ninguno de los dos miembros queda suficientemente refutado; pues, aunque tal causa obrase de manera natural, no obstante, en su obrar dependería del concurso divino, y podría ser determinada por él a producir realidades finitas, y éstas más bien que aquellas otras; de igual modo que ahora un agente natural aplicado a un paciente es, de suyo, indiferente para producir, de entre las infinitas formas, esta o aquella forma individual, y es determinado por el concurso de Dios. Pero Ockam afirma que es incongruente que tal criatura quede suspendida en su acción, si puede producir infinitas realidades. Mas el mismo argumento puede hacerse así a propósito de la potencia divina; luego aquella incongruencia es nula, ya que las cosas infinitas no pueden ser producidas todas en acto simultáneamente. Con la misma razón se impugna la demostración de la segunda parte, puesto que es posible aplicarla también a la voluntad divina; consiguientemente, tal criatura no podría querer crear al mismo tiempo infinitas realidades, porque su objeto sería imposible, o, si lo quisiera, lo querría en vano e ineficazmente; por tanto, sólo podría crear a su arbitrio, de entre las infinitas realidades, éstas o aquéllas. El argumento, empero, concluye rectamente que tal criatura podría crear, dentro de la misma especie o del mismo género, realidades sincategoremáticamente infinitas, es decir, no tantas que no puedan ser más, al menos sucesivamente, lo cual piensa Ockam que es asimismo inconveniente, pero no lo es; porque el sol también puede crear así

Ratio qua Ochamus utitur, perpenditur

22. Aliam rationem adducit Ocham, dicta q. 7, scilicet, quia omnis creatura aut naturaliter agit aut libere; sed neutro modo potest habere virtutem creandi; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia talis causa naturaliter agens simul crearet quidquid posset, quia non penderet ex dispositione vel capacitate passi; crearet ergo infinita, vel in specie vel in individuo, quia nullus potest signari numerus finitus quem causare possit. Altera pars de causa libera probatur quia, licet non necessario crearet illa omnia, tamen saltem posset velle, et consequenter posset creare simul illa omnia, quod est inconveniens. Sed haec ratio minus est efficax quam praecedens; neutrum enim membrum satis impugnatur; nam, licet talis causa naturaliter ageret, penderet tamen in agendo a divino concursu, et ab eodem posset determinari ad agendum finita, et haec potius quam illa; sicut nunc agens naturale applicatum passo ex se indifferens est ad producendum hanc vel illam individuam formam ex infinitis, determinatur autem per concursum Dei. Sed inquit Ocham inconveniens esse ut talis creatura suspendatur ab actione sua, si potest producere infinita. At hoc idem argumentum sic fieri potest de divina potentia; nullum ergo est illud inconveniens, quia infinita non sunt producibilia actu simul omnia. Et eadem ratione impugnatur probatio alterius partis, quia ad voluntatem etiam divinam applicari potest; non ergo posset talis creatura velle creare simul infinita, quia obiectum esset impossibile, vel si id vellet, inaniter et inefficaciter vellet; solum ergo posset pro suo arbitrio haec vel illa ex infinitis creare. Recte tamen concludit argumentum quod talis creatura posset, intra eamdem speciem vel idem genus, creare syncategorematice infinita, id est, non tot quin plura, saltem successive, quod etiam Ocham censet inconveniens, sed nullum est; nam sol etiam potest sic in infinitum plura generare successive, quamvis ea quae simul potest facere vel conservare in quolibet instanti, non solum sint finita, sed etiam in determinato aliquo numero et quantitate, quia virtus finita saltem requirit huiusmodi terminum. Verumtamen hoc idem dici posset de virtute creaturae ad creandum, si semel poneretur.

hasta el infinito más realidades sucesivamente, si bien las que puede producir simultáneamente o conservar en cualquier instante no sólo son finitas, sino también determinadas en número y en cantidad, ya que la virtud finita requiere al menos un término de esa clase. A pesar de todo, esto mismo podría decirse del poder de la criatura para crear, una vez admitido.

Se examina la primera razón de Santo Tomás de por qué se requiere un poder infinito para crear

23. Así, pues, pasando por alto aquellas razones que, o bien son válidas en particular acerca de esta o de aquella criatura, o bien proceden por medios muy extrínsecos, Santo Tomás intentó aducir, tomándolas del objeto propio y del modo de la creación, dos razones generales por las que, de manera universal, toda creación repugna a toda criatura posible; la primera se encuentra en I, q. 45, a. 5, c., y puede elaborarse así: el efecto o término de la creación es propio de la causa universalísima, de suerte que no puede convenir a otra; luego también la creación y la potencia creadora es propia de la primera causa de tal manera que no puede comunicarse a otra. La consecuencia es clara, ya que la acción y la potencia sólo puede pertenecer a aquél a quien puede pertenecer el efecto. Se prueba el antecedente porque el ser en cuanto tal es efecto propio de la causa universalísima; pero también el término propio o efecto de la creación es el mismo ser en cuanto tal; luego el término propio de la creación sólo puede ser efecto de la causa primera. La mayor es patente, porque los efectos más universales han de atribuirse a las causas más universales; luego también el efecto universalísimo a la causa universalísima; pero el ser es el efecto universalísimo; luego. La menor se demuestra porque mediante la creación se produce el ente en cuanto ente; luego mediante ella se comunica el ser en cuanto tal según su razón absoluta, atendida la cual es efecto universalísimo y propio de la causa primera. Escoto impugna esta razón en el lugar citado, y otros escotistas, *In II,* dist. 1; la defienden extensamente Cayetano, en I, pasaje citado; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 21; Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 3. Pero algunas de las objeciones de Escoto tienen solución verdadera y fácil.

Expenditur prima ratio D. Thomae, cur ad creandum virtus infinita requiratur

23. Omissis ergo rationibus quae vel in particulari procedunt de hac aut illa creatura vel per media valde extrinseca, D. Thom. ex proprio obiecto et modo creationis conatus est duas generales rationes afferre ob quas in universum omnis creatio omni creaturae possibili repugnat: priorem habet I, q. 45, a. 5, in corpore; quae sic formari potest: effectus seu terminus creationis est proprius causae universalissimae, ita ut non possit alteri convenire; ergo et creatio et potentia creandi est ita propria primae causae ut non possit alteri communicari. Consequentia est clara, quia illius tantum potest esse actio et potentia cuius potest esse effectus. Antecedens autem probatur, quia esse ut sic est proprius effectus universalissimae causae; sed proprius etiam terminus seu effectus creationis est ipsum esse ut sic; ergo proprius terminus creationis solius primae causae potest esse effectus. Maior patet, quia effectus universaliores in universaliores causas revocandi sunt; ergo et universalissimus effectus in universalissimam causam; sed esse est universalissimus effectus; ergo. Minor autem probatur, quia per creationem producitur ens in quantum ens; ergo per illam communicatur esse ut sic secundum absolutam rationem suam, secundum quam est universalissimus effectus et proprius primae causae. Hanc rationem impugnat Scot., cit. loco, et alii scotistae, In II, dist. 1, et eam late defendunt Caiet., I, loco cit., et Ferrar., II cont. Gent., c. 21, et Capreol., In II, dist. 1, q. 3. Et quidem nonnullae ex obiectionibus Scoti veram et facilem habent solutionem.

24. *En qué sentido se dice que el ser es efecto propio de Dios.*— Porque, en primer lugar, impugna la proposición de Santo Tomás —el ser es efecto propio de Dios— como si su sentido fuese que sólo Dios produce el ser mismo en cualquier criatura, y que las causas segundas no concurren activamente a la realización del ser de la existencia. Pero tal sentido es, sin duda, falso, como probaré después al tratar de la existencia de la criatura, y no es el que Santo Tomás pretendía, sino que únicamente llama al ser efecto propio de Dios formalmente y de manera esencial y primaria, ya porque sólo Dios puede producir el ser del puro no-ser, ya porque es el único que puede producir, en cualquier realidad, todo lo que se requiere para el ser de la misma. Y estos sentidos son verdaderos, pero no sirven para la cuestión presente, pues se cometería una petición de principio, por ser esto mismo lo que hay que demostrar. Así, pues, otro sentido será que sólo Dios mira al ser factible de modo que sea como el objeto adecuado de su potencia; y en este sentido también es verdadera la proposición, como resulta patente por sí mismo y por lo dicho al principio de esta sección, y los argumentos de Escoto no tienen validez contra ella; de qué modo sea aplicable al presente razonamiento, quedará claro por lo que se ha de decir.

25. *El efecto más universal debe atribuirse a una causa más universal.*— Con ello se evidencia también fácilmente el sentido que presenta la otra proposición —el efecto más universal debe atribuirse a una causa más universal—, impugnada asimismo por Escoto; porque, o se trata de la universalidad en perfección, tanto de la causa como del efecto, y entonces, aun cuando la proposición general fuese verdadera, no obstante es falso que el ente o el ser sea el efecto universalísimo, el cual no es el más perfecto, antes bien es el más imperfecto de todos, por ser el más común; o se trata de la universalidad en predicación, en cuyo caso la proposición sería ajena a la cuestión y no sería verdad lo que se supone, ya que Dios no es causa universalísima en ese sentido. Pero a esto se responde fácilmente, porque se trata de una universalidad proporcional al efecto y a la causa. Así, pues, por parte de la causa se trata de una universalidad en la causación, mientras que por parte del efecto trátase

24. *Esse qualiter dicatur proprius Dei effectus.*— Impugnat enim primo illam propositionem D. Thom., quod esse est proprius effectus Dei, ac si sensus esset solum Deum efficere ipsum esse in qualibet creatura, et causas secundas non concurrere active ad efficiendum esse existentiae. Sed hic sensus est sine dubio falsus, ut infra ostendam disputando de existentia creaturae, et non est intentus a D. Thom., sed solum vocat esse proprium effectum Dei formaliter ac per se primo, vel quia solum Deus facere potest esse ex omnino non esse vel quia solus potest facere in qualibet re omnia quae ad illius esse requiruntur. Et hi sensus sunt veri, non tamen deserviunt ad rem praesentem, quia peteretur principium, cum hoc ipsum sit probandum. Alius ergo sensus erit quod solus Deus respicit esse factibile, ut sit tamquam adaequatum obiectum suae potentiae, et hoc etiam sensu est vera propositio, ut per se constat et ex dictis in principio huius sectionis, et argumenta Scoti non procedunt contra illam. Quomodo vero deserviat praesenti rationi, patebit ex dicendis.

25. *Universalior effectus in universaliorem causam reducendus.*— Ex quo facile etiam constat quem sensum reddat alia propositio quod universalior effectus in universaliorem causam reducitur, quam etiam impugnat Scotus, quia vel est sermo de universalitate perfectionis, tam causae quam effectus, et sic, licet generalis propositio esset vera, falsum tamen est quod ens aut esse sit universalissimus effectus, quia non est perfectissimus, sed potius imperfectissimus omnium, cum sit communissimus; vel est sermo de universalitate praedicationis, et sic nec propositio esset ad rem neque subsumptio vera, quia Deus non est hoc modo causa universalissima. Sed hoc facilem habet responsionem, quia sermo est de universalitate proportionata effectui et causae. Unde ex parte causae est sermo de universalitate in causando; ex parte vero effectus est sermo

de un efecto universal en multitud y, consecuentemente, de una razón objetiva adecuada más universal en la predicación. Y en este sentido es plenamente verdadero que un efecto más universal o más común, es decir, la razón de ente o de tal ente, cuanto más universal es, tanto más es considerado por una causa de mayor universalidad como la razón esencial y primariamente objetiva y adecuada de su potencia. Y la razón es clara, porque, aun cuando la causa universal sea simple en sí misma, no obstante se dice universal por orden a la multitud de cosas que contiene eminentemente y que puede realizar; luego, cuanto más universal sea, tanto mayor número de cosas contendrá y podrá producir; por ello, tendrá una razón objetiva tanto mayor en la predicación, es decir, que contenga bajo sí más cosas; luego, inversamente, cuanto más universal en este sentido sea el efecto, habrá de atribuirse a una causa tanto más universal, si se afirma que le corresponde adecuadamente y de manera esencial y primaria. Ni es obstáculo contra esto el hecho de que las razones más universales en la predicación son menos perfectas; pues, aunque esto sea verdad considerando dichas razones según la precisión mental, no lo es, empero, en cuanto incluyen a todos los inferiores; ahora bien, de este modo se dice el ente y otra razón semejante adecuada a una potencia activa, ya que no alcanza a esa razón precisiva, sino a todo lo que está contenido bajo ella; y en este sentido se dice que el ente creable es el objeto adecuado de la potencia divina; cosas todas que son suficientemente claras. Otros responden que el ser en cuanto tal, incluso considerado en general como el ser de la existencia, es la perfección mayor de todas. Pero del sentido de esta expresión trataremos después, en la disputación ya indicada, porque ahora no es necesario.

26. *Dónde se encuentra la dificultad de la razón de Santo Tomás.*— Ciertamente, la mayor dificultad está en la aplicación de estos principios generales para concluir la proposición que se pretende, porque parece que de ellos pueden inferirse, a lo sumo, dos cosas, las cuales dijimos arriba que son ciertas. Una es que la criatura no puede crear independientemente de la causa primera; mas no parece inferirse en manera alguna que no pueda hacerlo con el concurso de la causa primera; porque dar el ser no es propio de la causa primera, sino con la antedicha independencia. Por eso, en el lib. ***De causis*** se dice

de effectu universali in multitudine, et consequenter de ratione obiectiva adaequata universaliori in praedicando. Et hoc modo verissimum est universaliorem vel communiorem effectum, id est, rationem entis vel talis entis, quo universalior est, eo respici a causa universaliori tamquam rationem obiectivam per se primo et adaequatam suae potentiae. Et ratio est clara, quia, licet causa universalis in se sit simplex, tamen dicitur universalis per ordinem ad multa quae eminenter continet et potest efficere; ergo quo fuerit universalior, eo continebit et poterit efficere plura; ergo eo habebit rationem obiectivam universaliorem in praedicando, id est, plura sub se continentem; ergo et, e converso, quo effectus fuerit hoc modo universalior, eo in causam universaliorem reducendus est, si adaequate ac per se primo illi correspondere dicitur. Neque contra hoc obstat quod rationes universaliores in praedicando sunt minus perfectae; nam, licet hoc sit verum considerando illas rationes secundum mentis praecisionem, non tamen prout includunt omnia inferiora; hoc autem modo dicitur ens et alia similis ratio adaequata alicui potentiae activae; non enim attingit illam rationem praecisam, sed totum quod sub illa continetur; et hoc modo ens creabile dicitur esse adaequatum obiectum divinae potentiae, quae omnia sunt satis manifesta. Alii respondent esse ut sic, etiam in communi sumptum pro esse existentiae, esse maximam perfectionem omnium. Sed de sensu huius locutionis dicemus inferius in praedicta disputatione, nunc enim necessarium non est.

26. *In quo sit difficultas rationis D. Thom.*— Maior sane difficultas est in applicatione horum generalium principiorum ad concludendam propositionem intentam, quia ex illis ad summum videntur posse inferri duo, quae supra diximus esse certa. Unum est quod creatura non possit creare independenter a prima causa. Quod vero id non possit cum concursu primae causae, minime videtur inferri. Nam dare esse non est proprium primae causae, nisi cum prae-

(y lo aduce también Santo Tomás): *La causa segunda no da el ser sino en virtud de la primera y en cuanto participa de la operación de la primera,* lo cual no es verdad por otra razón sino porque la causa segunda únicamente puede obrar mediante el poder recibido de la primera y dependiendo en su acción de la operación actual de Dios; luego de esta manera puede la criatura comunicar el ser, incluso por creación, según lo que se desprende de aquel principio. Además, de dichos principios se concluye con toda legitimidad que no puede comunicarse a la criatura una potencia creadora que tenga por objeto adecuado al ente creable o al ser mismo en cuanto incluye todo el ámbito del ente participable. Mas de aquí no cabe colegir que cualquier participación de esa potencia creadora universal, limitada y determinada a algún género o especie, o al menos a algunos individuos de las realidades creables, sea incomunicable a la criatura; porque ni semejante potencia así determinada implica contradicción en sus términos, ni puede demostrarse en virtud de esos principios que sea imposible. Lo primero es evidente, pues la creación del león, por ejemplo, es específicamente distinta de la creación del hombre; luego por los términos no es contradictorio que exista una potencia creadora proporcionada a la creación de tal especie y no a la creación en toda su amplitud, como resulta evidente en el caso de la facultad generativa o eductiva de la potencia de la materia, la cual potencia, en cuanto se extiende a todo generable posible, es propia de Dios exclusivamente, sobre todo con independencia, y, en cambio, limitada a una determinada especie de generación, puede comunicarse a la criatura con dependencia de la causa primera. Lo segundo es manifiesto, ya que tal potencia creada, aun cuando esté destinada a crear, no tendrá por objeto un efecto universalísimo, sino determinado y particular. Por eso, lo que Santo Tomás afirma en la demostración, a saber, que mediante la creación se produce el ser absolutamente, no en cuanto es éste en concreto o con tales características, es verdad referido a la creación en general, mas no si se refiere a esta creación específica; porque mediante ésta se produce, ciertamente, el ser en cuanto es tal ser, por ejemplo, del hombre o del ángel, por lo cual no es preciso que la potencia que no se ordena adecuadamente a la creación en cuanto

dicta independentia. Unde in lib. de Causis dicitur (quod D. Thom. etiam adducit): *Secunda causa non dat esse nisi in virtute primae et in quantum participat operationem primae,* quod non alia ratione verum est nisi quia causa secunda tantum agere potest per virtutem acceptam a prima et dependens in actione sua ab actuali operatione Dei; ergo hoc modo potest creatura communicare esse, etiam per creationem, quantum est ex vi illius principii. Rursus ex illis principiis optime concluditur non esse communicabilem creaturae potentiam creandi quae habeat pro obiecto adaequato ens creabile seu ipsum esse ut includit totam latitudinem esse participabilis. Hinc vero non potest concludi omnem participationem illius potentiae creativae universalis, limitatam ac determinatam ad aliquod genus vel speciem, vel certe ad aliqua individua rerum creabilium, esse incommunicabilem creaturae; neque enim huiusmodi potentia sic determinata in ipsis terminis involvit repugnantiam neque ex illis principiis ostendi potest impossibilis. Primum patet, quia creatio leonis, verbi gratia, est specie distincta a creatione hominis; ergo ex terminis non repugnat dari potentiam creatam commensuratam creationi talis speciei et non creationi secundum totam suam latitudinem, sicut est manifestum in potentia generativa seu eductiva de potentia materiae, quae, prout se extendit ad omne generabile possibile, est propria solius Dei, maxime cum independentia; limitata vero ad certam speciem generationis, potest communicari creaturae cum dependentia a prima causa. Secundum patet, quia talis potentia creata, etiamsi sit ad creandum, non habebit pro obiecto universalissimum effectum, sed determinatum et particularem. Unde quod D. Thom. subsumit, scilicet, per creationem produci esse absolute, non quatenus hoc vel tale, est quidem verum de creatione in genere, non vero de hac creatione in specie; nam per hanc revera producitur esse quatenus est tale, scilicet hominis aut angeli, et ideo non est necesse ut potentia quae non respicit adaequate creationem ut sic, sed talem creationem, sit universalissima po-

tal, sino a una creación determinada, sea una potencia universalísima; luego no es necesario que sea propia de la causa primera.

27. *Primera solución de la dificultad.*— A esta dificultad puede responderse, en primer lugar, concediendo que con aquel razonamiento no se prueba nada más, y que ello no atenta contra la autoridad de Santo Tomás, pues parece que él no pretendía concluir más con dicha argumentación. Y eso es evidente, porque inmediatamente después de aquella razón refiere la opinión de quienes afirman que la criatura puede crear mediante la virtud recibida de Dios, y, aunque Santo Tomás, en aquel pasaje, dé a esto la denominación de crear instrumentalmente, no obstante, parece que, en realidad, sólo toma el término *instrumentalmente* en sentido amplio, tal como se dice que también las causas segundas principales son instrumentos de la causa primera. Ello puede probarse porque de este modo cita en seguida la opinión de Avicena, quien afirma que una inteligencia creó a otra; pero Avicena no sostuvo que la inteligencia crease como instrumento estrictamente considerado, sino como causa segunda principal. Ahora bien, en esta respuesta quedan dos inconvenientes: uno es que no se defiende la razón ni se deja probada la conclusión; otro, referente al pensamiento de Santo Tomás, es que la razón con que demuestra inmediatamente después que la criatura no puede ser instrumento de la creación es también válida acerca de la causa segunda principal, lo cual, sin embargo, es difícil, según explicaremos más adelante al ocuparnos de dicha razón.

28. *Segunda.*— Así, pues, en segundo lugar podemos responder que la eficacia de aquella razón consiste en que del objeto formal y del modo de la creación infiere que no puede darse una potencia creadora que de suyo no se ordene, como a su objeto adecuado, al ser en toda la amplitud del ente participable (pues debe entenderse el ente en ese sentido siempre que, en la presente materia, se dice ente en cuanto ente, a no ser que la expresión *en cuanto* se tome especificativamente, según dije). Mas parece que Santo Tomás pone la fuerza de aquella inferencia en la siguiente proposición: *Producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste en concreto con tales características, pertenece a la razón de creación.* Y puede elaborarse la deducción de esta manera: mediante cualquier creación se produce esencial y primariamente el ser, no sólo en cuanto es tal ser, sino también en cuanto es ser; luego toda potencia de la que pro-

tentia; ergo non oportet ut sit propria primae causae.

27. *Prima enodatio difficultatis.*— Ad hanc difficultatem primo responderi potest concedendo non amplius probari illo discursu, idque non esse contra D. Thomae auctoritatem, quia ille non videtur amplius concludere voluisse tali discursu. Quod patet, nam statim post illam rationem refert opinionem dicentium posse creaturam creare per virtutem acceptam a Deo, et licet D. Thom. ibi vocet hoc creare instrumentaliter, tamen revera videtur solum sumere illud *instrumentaliter* late, prout etiam causae secundae principales dicuntur esse instrumenta primae causae. Quod probari potest, nam hoc modo refert statim opinionem Avicennae dicentis unam intelligentiam creasse aliam; Avicenna vero non posuit intelligentiam creare ut instrumentum in rigore sumptum, sed ut causam secundam principalem. In hac vero responsione duo incommoda relinquuntur; unum, quod ratio non defenditur nec manet probata conclusio. Aliud, spectans ad mentem D. Thom., quod ratio qua statim probat creaturam non posse esse instrumentum creationis procedat etiam de causa secunda principali, quod tamen difficile est, ut inferius declarabimus attingendo rationem illam.

28. *Secunda.*— Secundo ergo respondere possumus efficaciam illius rationis in eo consistere ut ex formali obiecto et modo creationis eliciat non posse dari potentiam creandi quae ex se non respiciat ut adaequatum obiectum esse secundum totam latitudinem entis participabilis (huiusmodi enim ens intelligendum est quoties in hac materia dicitur ens in quantum ens, nisi illud *in quantum* specificative sumatur, ut dixi). Vim autem illius illationis videtur D. Thom. ponere in illa propositione: *Producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.* Potestque ita formari deductio, nam per omnem creationem fit per se primo esse, non solum in quantum est tale esse, sed etiam in quantum est esse; ergo omnis potentia a qua

cede tal acción está ordenada, como a su objeto adecuado, al ser mismo, no sólo en cuanto es tal ser, sino absolutamente en cuanto es ser; luego tal potencia debe ser necesariamente universal y abarcadora de todo ente participable. La consecuencia es clara, ya que toda potencia abraza todas las cosas que están comprendidas bajo su objeto adecuado y formal. La mayor es asimismo patente por la doctrina del Filósofo en I de la *Física,* arriba indicada, y que Cayetano explica también correctamente en I, q. 44, a. 2. Porque se dice que el efecto es producido esencial y primariamente según aquella razón que no precedió por parte del efecto, pues si precedió, ya no se dirá que es producido de manera esencial, sino accidental; porque cuando del aire se genera fuego, no se produce esencialmente un cuerpo ni un elemento, pero se produce esencialmente fuego. Así, pues, en toda creación se produce de manera esencial el ente o el ser, no sólo en cuanto tal, sino absolutamente en cuanto ser, ya que ninguna razón de ente o de ser se presupone a la creación, puesto que es de la nada.

29. En cuanto a la menor, se prueba porque aquella razón según la cual la potencia alcanza esencial y primariamente su efecto, parece ser la razón formal objetiva bajo la que dicha potencia alcanza el mismo efecto. De donde resulta que, en su causación, la potencia es tan universal y abstracta como lo es, en su orden, aquella razón formal objetiva a la que alcanza esencial y primariamente.

30. *Se aclara otro razonamiento de Santo Tomás, explicativo del anterior.*— Para confirmar la misma deducción podemos añadir también otro razonamiento del propio Santo Tomás, en el mismo artículo, solución ad 1: todo lo que crea algo, crea absolutamente el ente, y no sólo aplicando el ser o la naturaleza del ente a este ente; luego, en lo que de él depende, puede crear cualquier ente creable. Se explica el antecedente, porque no es posible que quien participa de alguna naturaleza la produzca absolutamente, sino aplicándola a algo, de igual modo que Pedro no puede ser causa de la naturaleza humana en absoluto, pues de lo contrario podría ser causa de sí mismo. Por tanto, sólo puede ser causa de que la naturaleza humana se encuentre en Pablo o en Francisco. Pero, así como este hombre participa de la naturaleza del hombre, igualmente cualquier

est talis actio respicit ut formale et adaequatum obiectum ipsum esse, non solum in quantum est tale esse, sed absolute in quantum est esse; ergo talis potentia necessario debet esse universalis et complectens omne ens participabile. Consequentia est clara, quia omnis potentia complectitur omnia quae sub suo obiecto adaequato et formali comprehenduntur. Maior etiam constat ex doctrina Philosophi, I Phys., supra tacta, quam etiam bene declarat Caiet., I, q. 44, a. 2. Nam effectus dicitur fieri per se primo secundum eam rationem quae non praecessit ex parte effectus; nam si praecessit, iam non per se, sed per accidens fieri dicetur; nam cum ignis generatur ex aere, non fit per se corpus neque elementum, fit autem per se ignis. Sic igitur, in omni creatione fit per se ens seu esse, non solum ut tale, sed simpliciter ut esse, quia nulla ratio entis aut esse supponitur ad creationem, cum sit ex nihilo.

29. Minor vero probatur, quia illa ratio secundum quam per se primo attingit potentia suum effectum videtur esse formalis ratio obiectiva sub qua talis potentia attingit eumdem effectum. Unde fit ut in causando tam universalis et abstracta sit potentia quam est in ordine suo illa ratio formalis obiectiva quam per se primo attingit.

30. *Discursus alius D. Thom. explicans priorem declaratur.*— Addere praeterea possumus ad confirmandam eamdem deductionem alium discursum eiusdem D. Thom. in eodem art., in solut. ad 1. Quia quidquid creat aliquid, creat absolute ens, et non tantum applicando esse seu naturam entis ad hoc ens; ergo quantum est ex se, potest creare quodlibet ens creabile. Explicatur antecedens, nam fieri non potest ut qui participat aliquam naturam producat absolute illam, sed applicando illam ad aliquid, ut Petrus non potest esse causa naturae humanae absolute, alias posset esse causa sui ipsius. Unde solum potest esse causa ut natura humana sit in Paulo vel Francisco. Sicut autem hic homo participat naturam

ente creado participa de la naturaleza del ente; luego no puede producir absolutamente la naturaleza del ente, sino aplicándola a este ente. Por consiguiente, así como el hombre no puede aplicar mediante su acción o producción la naturaleza del hombre a este hombre, si no es presuponiendo algo en virtud de lo cual se realice la determinación de la naturaleza común a este individuo, de igual manera, en general, el ente por participación no puede comunicar la naturaleza del ente sino presuponiendo algo por lo que la naturaleza del ente quede determinada a este ente, lo cual repugna a la creación. Luego, inversamente, toda potencia que puede producir absolutamente el ente, sin presuponer nada, produce absolutamente la naturaleza del ente, y no sólo aplicándola a este ente; luego toda potencia que puede producir de ese modo es una potencia universal; no puede, por tanto, ser un ente participado, sino el ente por esencia.

31. *Algunos objeciones contra los dos razonamientos aducidos de Santo Tomás.*— Pero aún no se aquieta la mente, sino que descubre muchas dificultades en ambos razonamientos. Efectivamente, en el primero, parece que la proposición subsumida, en la que se encuentra toda la fuerza del argumento, a saber, *toda potencia que en algún efecto alcanza esencialmente alguna razón de ente es, de suyo, universal para todas las realidades comprendidas bajo tal razón,* no goza de verdad universal; pues cuando se genera trigo, por ejemplo, no se genera esencialmente sólo el trigo, sino también el viviente, ya que no se presupone la razón de viviente; porque el trigo o la hierba se engendra de la tierra no viviente y, sin embargo, no por tener potencia para engendrar trigo tiene potencia para generar cualquier viviente. Igual sucede cuando el caballo engendra al caballo, no sólo del no-caballo, sino también del no-animal, a saber, del semen; porque entonces se genera esencialmente el caballo y el animal y, a pesar de eso, aquella potencia generativa no se ordena a la razón de animal como adecuada ni puede realizar las generaciones de todos los animales. Además, en otro caso se sigue que también Dios puede crearse a sí mismo, pues cuando se crea algún ente, en él se realiza esencialmente no sólo la razón de ente creable, sino también la razón de ente abstractísimo, ya que, por parte del efecto, no se presupone ninguna razón de ente; por tanto, si la consecuencia indicada

hominis, ita quodlibet ens creatum participat naturam entis; non ergo potest producere absolute naturam entis, sed applicando illam ad hoc ens. Ergo sicut homo non potest per actionem vel productionem suam applicare naturam hominis ad hoc nisi praesupponendo aliquid quo illa determinatio naturae communis ad hoc individuum fiat, ita in universum non potest ens per participationem communicare naturam entis nisi praesupponendo aliquid quo determinetur natura entis ad hoc, quod repugnat creationi. Ergo, e converso, omnis potentia quae potest producere absolute ens, nihil praesupponendo, producit absolute naturam entis, et non tantum applicando illam ad hoc; ergo omnis potentia quae potest sic producere est universalis potentia; unde non potest esse ens participatum, sed ens per essentiam.

31. *Obiectiones aliquot contra utrumque allatum D. Thom. discursum.*— Sed adhuc non quiescit animus, sed in utroque discursu plures difficultates invenit. Nam in priori, illa propositio subsumpta, in qua est tota vis argumenti, scilicet, *omnis potentia per se attingens in aliquo effectu rationem aliquam entis est de se universalis ad omnia quae sub tali ratione comprehenduntur,* non videtur in universum vera; nam cum generatur triticum, verbi gratia, non solum per se generatur triticum, sed etiam vivens, quia non praesupponitur ratio viventis; generatur enim triticum aut herba ex terra non vivente, et tamen, quia habet potentiam ad generandum triticum, non propterea habet potentiam ad generandum omne vivens. Idem est cum equus generat equum, non solum ex non equo, sed etiam ex non animali, nempe ex semine; tunc enim per se generatur et equus et animal, et tamen illa potentia generativa non respicit rationem animalis ut adaequatam, nec potest efficere generationes omnium animalium. Praeterea, alias sequitur etiam Deum posse creare seipsum, quia quando creatur aliquid ens, non tantum in illo fit per se ratio entis creabilis, sed etiam ratio entis abstractissimi, quia nulla ratio entis praesupponitur ex parte effectus; ergo si dicta

es universal, el objeto adecuado de la potencia creadora será no sólo el ente creable, sino el ente absoluta y precisivamente; luego comprenderá bajo sí absolutamente a todo ente, incluso al mismo Dios. Y no cabe decir que el ente abstracto en cuanto tal no es creado esencialmente porque la razón de ente se presupone al menos en el creador; pues esto no impide la producción esencial, ya que el fuego engendra esencialmente fuego, aun cuando se presuponga en el generante la razón de fuego; por eso dije más arriba que la razón que se produce de manera esencial no debe presuponerse por parte del efecto, toda vez que por parte del agente no constituye obstáculo.

32. Y si alguien responde que no se sigue eso, puesto que la potencia creadora no alcanza aquella razón abstractísima de ente, considerada precisivamente como tal por la mente, sino en cuanto está incluida en la razón de ente creable, cosa que arriba expresamos en términos dialécticos diciendo que no la alcanzaba de manera reduplicativa, sino especificativa, la respuesta es, en verdad, excelente, pero con ella se quebranta toda la fuerza de la razón y del argumento de Santo Tomás. Porque de igual modo se dirá que mediante la potencia creadora comunicada a la criatura no se produce esencialmente la razón de ente creable como tal, sino en cuanto está incluida en la razón de tal ente, y que también de esa manera, semejante potencia no alcanza al ente reduplicativamente, sino especificativamente, por lo cual no es legítimo inferir que dicha potencia deba ser universalísima y comprender a todo ente creable. Por eso, para mayor claridad podemos establecer distinción entre ser producido esencialmente y ser producido esencial y primariamente, y afirmar que para lo primero basta que, por parte del efecto, no se presuponga la realidad según aquella razón en la que se dice que es producida esencialmente; pero añadiendo esto último: que, según dicha razón, la realidad sea producida como el término propio y cuasi formal de la potencia agente, y no sólo como incluido en el término formal. Así, pues, mediante la creación se produce esencialmente el ente en cuanto ente creable, pero por la razón de creación no puede demostrarse la necesidad de que se produzca esencial y primariamente según aquella razón trascendental, porque puede ser creado por alguna potencia esencial y primariamente en cuanto tal ente. Ahora bien, aunque aquella proposición, que es fundamento del razonamiento antedicho, se admita con respecto a un efecto esencial y primario, no puede, empero, admitirse con respecto a cualquier efecto esencial, según concluyen los argumentos aducidos; luego no es suficiente para concluir lo que se pretende.

consecutio universalis est, adaequatum obiectum potentiae creativae non erit tantum ens creabile, sed absolute et praecise ens; ergo comprehendet sub se absolute omne ens, etiam ipsum Deum. Nec dici potest ens ut sic abstractum per se non creari, quia ratio entis supponitur saltem in creatore; hoc enim non impedit productionem per se, nam ignis per se generat ignem, licet ratio ignis in generante supponatur, et ideo supra dixi rationem quae per se fit non debere supponi ex parte effectus, quia ex parte agentis non obstat.

32. Quod si respondeatur id non sequi, quia potentia creandi non attingit illam abstractissimam rationem entis, ratione[1] ut sic praecise sumptam, sed quatenus includitur in ratione entis creabilis, quod supra dialecticis terminis diximus non attingere illam reduplicative, sed specificative, est quidem responsio optima, tamen per eamdem infringitur tota vis rationis et discursus D. Thomae. Nam eodem modo dicetur per potentiam creandi communicatam creaturae non fieri per se rationem entis creabilis ut sic, nisi quatenus includitur in ratione talis entis, atque ita etiam huiusmodi potentiam non attingere ens in quantum ens duplicative, sed specificative, et ideo non recte colligi talem potentiam debere esse universalissimam et comprehendere ens omne creabile. Unde claritatis gratia distinguere possumus inter fieri per se et fieri per se primo, assereréque ad illud primum sufficere ut res, secundum eam rationem qua per se fieri dicitur, non supponatur ex parte effectus; hoc vero posterius addere, quod res secundum talem rationem fiat ut proprius et quasi formalis terminus potentiae agentis, et non tantum ut inclusus in formali termino. Per creationem ergo fit per se ens in quantum ens creabile, non tamen ex ratione creationis probari potest esse necessarium ut fiat per se primo secundum illam transcendentalem rationem; nam potest creari ab aliqua potentia per se primo quatenus tale ens. Licet autem illa propositio, quae est fundamentum illius discursus, admittatur de effectu per se primo, non tamen admitti potest de omni effectu per se, ut argumenta facta concludunt; non est ergo sufficiens ad concludendum intentum.

[1] El acusativo *rationem*, que aparece en otras ediciones, sólo introduciría una ligera variación de matiz en la frase. (N. de los EE.)

33. No es menor, sino quizá mayor, la dificultad del segundo razonamiento; efectivamente, la proposición *quien participa de una naturaleza no puede producirla absolutamente, sino aplicándola a algo*, es decir, *a esto*, es verdadera en el sentido de que no puede producirla absolutamente, o sea, en todas las realidades en que existe; a saber, si la naturaleza es específica, no puede producirla en todos los individuos para existir en los cuales tiene aptitud; pero si es una naturaleza genérica, o una razón trascendental, no podrá producirla en todos los inferiores, guardando la debida proporción. Este sentido queda muy bien demostrado por la razón de que, en caso contrario, tal realidad podría producirse a sí misma. Ahora bien, según este sentido, o no es verdad, o al menos se acepta sin demostración, que todo lo que crea, crea el ente de manera absoluta; pues, ¿por qué no podrá crear unos entes y no otros, como hemos argumentado hasta ahora? Pero aquella proposición puede presentar otro sentido, que parece ser el que mayormente se pretende con dicho razonamiento, a saber, que quien participa de alguna naturaleza no puede producir esa naturaleza absolutamente, es decir, en su totalidad y en todas sus partes, sino sólo presuponiendo alguna parte suya y aplicando a ésta otra; y en este sentido se dice con entera verdad que todo lo que crea, crea absolutamente el ente; mas la proposición en tal sentido, ya sea verdadera, ya sea falsa, no queda demostrada con el razonamiento antedicho; porque, aun cuando alguien produjese absolutamente en el sentido indicado una naturaleza que le fuese semejante, no se sigue que pudiera ser causa de sí mismo, pues podría producir tal naturaleza en su totalidad en uno u otro individuo, pero no en todos, o bien en una especie (si la naturaleza fuera genérica), mas no en todas. Y por igual razón podría crear algún ente absolutamente en el sentido expresado, es decir, en toda su entidad, pero no todo ente.

33. Nec minor est difficultas, sed fortasse maior in posteriori discursu; illa enim propositio: *Qui participat aliquam naturam non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid* seu *ad hoc*, in hoc sensu est vera quod non potest producere illam absolute; id est, in omnibus rebus in quibus existit; videlicet, si illa natura sit specifica, non potest producere illam in omnibus individuis in quibus apta est existere; si vero sit natura generica aut ratio transcendentalis, non poterit eam producere in omnibus inferioribus, servata proportione. Et hunc sensum probat optime illa ratio, quia alias talis res posset efficere seipsam. Iuxta hunc autem sensum, vel non est verum vel saltem sine probatione assumitur quidquid creat creare absolute ens; cur enim non poterit creare quaedam entia et non alia, ut hactenus argumentati sumus? Alium vero sensum potest illa propositio reddere, qui videtur magis intentus in illo discursu, nimirum, qui participat aliquam naturam non posse producere illam naturam absolute, id est, secundum se totam et secundum omnem partem eius, sed tantum praesupponendo aliquam partem eius eique aliam applicando, quo sensu verissime dicitur quidquid creat creare absolute ens; tamen illa propositio in eo sensu, sive vera sive falsa sit, non probatur in praedicto discursu; nam licet aliquis produceret naturam sibi similem absolute in dicto sensu, non sequitur quod posset esse causa sui ipsius; nam posset producere talem naturam secundum se totam in uno vel alio individuo, non tamen in omnibus, aut in una specie (si natura sit generica) et non in omnibus. Et pari ratione posset creare aliquod ens absolute in dicto sensu, id est, secundum totam entitatem, non tamen omne ens.

34. Por eso es también verdad, en sentido recto, que quien participa de alguna naturaleza no la hace existir absolutamente, sino que es causa de que se encuentre en este individuo o en este ente; pero de ahí no se infiere legítimamente que se presuponga algún principio individuante para la acción mediante la cual es producido tal individuo o tal ente, ya que mediante esa acción puede producirse la realidad íntegra con todo su principio individuante. En efecto, cuando se dice que la naturaleza específica es producida en el individuo o aplicada al individuo, no debe imaginarse que una realidad, que es producida, se aplique a otra preexistente, sino que se dice que es aplicada únicamente porque se realiza en un individuo, y no en su abstracción. Por eso también, cuando Dios creó a Adán, no creó a toda la especie humana absolutamente, es decir, abstracta, sino que la creó aplicándola (en conformidad con aquel modo de hablar) a este individuo, y no ciertamente presuponiendo en él, por parte del mismo, un principio de individuación, sino creando simultáneamente a éste. Así, pues, aunque un ángel crease a otro que le fuera semejante en naturaleza aplicando su naturaleza específica a tal individuo, no sería necesario presuponer para su acción un principio individualizador del otro ángel, sino que produjese al mismo tiempo dicho principio; tanto más cuanto que en cada una de las naturalezas, este principio no es otra cosa que la propia entidad de la naturaleza, si es simple; o los principios que intrínsecamente la constituyen, si es compuesta. Se confirma porque, de lo contrario, con el mismo razonamiento se demostraría que, supuesto un ángel, Dios no podría crear otro semejante a aquél, ya que, o mediante esa acción crearía tal naturaleza específica absolutamente, y esto no, porque mediante dicha acción no crea al primer ángel; o lo produce aplicando la naturaleza específica a este individuo, y en ese caso sería necesario presuponer para tal acción un principio individualizador. Y si entonces se dice, como en verdad hay que decir, que la naturaleza se aplica a este individuo produciendo en absoluto toda su entidad de la nada, se diría enteramente lo mismo, aun cuando un ángel crease a otro que tuviera con él semejanza específica o genérica; pues el hecho de que se presuponga una naturaleza semejante en el agente mismo en nada obsta a la creación, como ya se ha dicho anteriormente.

34. Unde ulterius in bono sensu verum est quod qui participat aliquam naturam non facit illam absolute existere, sed est causa quod sit in hoc individuo aut in hoc ente; non recte tamen inde infertur praesupponi ad actionem per quam fit tale individuum vel tale ens aliquod principium individuans; nam potest tota res cum toto suo principio individuante per illam actionem fieri. Cum enim natura specifica dicitur fieri in individuo vel applicari ad individuum, non est fingendum quod una res, quae fit, applicetur praeexistenti, sed solum dicitur applicari quia in uno individuo fit et non in sua abstractione. Unde etiam quando Deus creavit Adamum non creavit totam speciem humanam absolute, id est, abstractam, sed creavit illam applicando eam (iuxta illum modum loquendi) ad hoc individuum, non quidem praesupponendo in illo ex parte eius principium individuationis, sed illud simul creando. Sic igitur, quamvis unus angelus crearet sibi similem in natura, applicando suam specificam naturam ad tale individuum, non oporteret ut ad suam actionem supponeret principium aliquod individuans alium angelum, sed quod illud simul produceret; maxime cum hoc principium individuans in singulis naturis nihil aliud sit quam ipsamet entitas naturae, si sit simplex, vel principia quibus intrinsece constituitur, si sit composita. Et confirmatur, quia alias eodem discursu probaretur, supposito uno angelo, non posse Deum creare alium illi similem, quia vel per illam actionem crearet talem naturam specificam absolute, et hoc non, quia per illam actionem non creat priorem angelum; vel producit applicando specificam naturam ad hoc individuum, et sic oporteret ad talem actionem supponi principium individuans. Quod si tunc dicatur, ut vere dicendum est, applicari illam naturam ad hoc individuum producendo absolute totam eius entitatem ex nihilo, idem omnino diceretur, etiamsi unus angelus crearet alium sibi similem, vel in specie vel in genere; nam quod in ipso agente supponatur similis natura, nihil obstat creationi, ut iam supra dictum est.

35. *Juicio acerca de las objeciones antedichas.*— Confieso que no sé dar respuesta satisfactoria a todas estas dificultades; porque, en contra del segundo razonamiento, me parece que concluyen positivamente (por así decirlo) que aquella argumentación no es adecuada; y en contra del primero prueban al menos que no es convincente, por no quedar suficientemente demostrados todos los principios que en él se emplean, aunque no conste que son falsos. Y todos se reducen a éste: toda potencia creadora debe ser necesariamente tal que se extienda a todo lo creable. Ahora bien, parece que esto no se prueba de manera suficiente por lo dicho hasta ahora y considerando precisivamente el término al que tiende la creación. Mas queda por ver si ello puede inferirse con mayor eficacia considerando juntamente el término *a quo*, la especial relación de estos términos y el modo de obrar proporcionado a los mismos.

36. *Ultima razón con que Santo Tomás prueba la afirmación.*— Así, pues, hay una última razón del mismo Santo Tomás, en el citado a. 5, ad 2: la potencia creadora debe ser necesariamente infinita; luego no puede ser creada; y de igual modo cabe inferir que se extiende de manera necesaria a todo lo creable; porque la potencia absolutamente infinita es también universalísima, y su objeto debe ser infinito, en la medida en que puede serlo en calidad de objeto factible. Santo Tomás demuestra el antecedente porque la virtud de la potencia no se considera sólo por la realidad producida, sino también por el modo; pero el modo de producción de la nada indica una fuerza infinita en el obrar, ya que para producir algo de una potencia remota se exige una gran virtud, y de una más remota, mayor; luego para producir de ninguna potencia o de la nada se requiere una virtud infinita. Igual razón expone Alberto, *In II*, dist. 1, a. 7, y otros.

37. Algunos fundamentan esta razón en que entre el ente y la nada media una distancia infinita. Pero, como responde Escoto, antes citado, esto no es legítimo, ya que ningún ente dista de la nada sino conforme a los grados de entidad que en sí posee. Por eso dice también Santo Tomás, *In IV*, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 5, que, por parte del ente mismo, sólo hay distancia infinita entre el ente y el

35. *Iudicium de praedictis obiectionibus.*— Fateor nescire me omnibus his difficultatibus satisfacere; nam contra posteriorem discursum positive (ut ita dicam) videntur mihi concludere non esse aptam ratiocinationem illam; contra priorem vero saltem ostendunt non convincere, quia non omnia principia quae in eo sumuntur sufficienter probantur, quamvis non constet esse falsa. Et omnia reducuntur ad illud, quod omnis potentia creandi talis necessario esse debeat ut se extendat ad omne creabile. Hoc autem non videtur satis convinci ex his quae hactenus diximus et praecise considerando terminum ad quem tendit creatio. Videndum autem superest an coniungendo terminum a quo, et specialem habitudinem horum terminorum, et modum agendi proportionatum illis, id possit efficacius inferri.

36. *Ultima ratio qua D. Thom. probat assertionem.*— Est igitur ultima ratio eiusdem D. Thomae, dicto a. 5, ad 2, nam potentia creandi esse debet necessario infinita; ergo non potest esse creata; et eodem modo inferri potest necessario extendi ad omne creabile; nam potentia simpliciter infinita est etiam universalissima, et obiectum eius esse debet infinitum, quantum esse potest in ratione obiecti factibilis. Antecedens probatur a D. Thom. quia virtus potentiae non tantum attenditur ex re facta, sed etiam ex modo; sed modus producendi ex nihilo indicat infinitam vim in agendo, nam ad producendum aliquid ex potentia remota requiritur magna virtus, et ex remotiori maior; ergo ad producendum ex nulla potentia seu ex nihilo requiritur infinita virtus. Eamdem rationem habet Albertus, In II, dist. 1, a. 7, et alii.

37. Nonnulli fundant rationem hanc in eo quod inter ens et nihil est infinita distantia[1]. Sed non recte, ut Scotus supra respondet, quia nullum ens distat a nihilo nisi secundum eos gradus entitatis quos in se habet. Unde etiam D. Thom., In IV, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 5, ait non esse distantiam infinitam inter ens et non ens ex

[1] Henr., Quodl. IV, q. ult.; Rich., In II, dist. 1, a. 4, q. 4.

no-ente cuando el ente es infinito, ya que uno de los opuestos dista del otro tanto cuanto participa del que queda. De aquí que San Agustín diga que la materia, por ser imperfectísima, es casi nada; y que el ángel es casi Dios; y cada ente, cuanto más perfecto es, tanto más se acerca a Dios y más se aparta de la nada. Y cabe decir que la nada misma dista del ente, en cierto modo, infinitamente, o más bien indefinida o indeterminadamente, porque no hay cosa que pueda distar del ente más que la nada misma, o porque no tiene una distancia determinada, sino que puede tenerla cada vez mayor, de acuerdo con los diferentes grados del ente. Pero esto no tiene que ver con la cuestión presente, ya que mediante la creación no se trasciende (por así decirlo) la totalidad de esta distancia de la nada en todo su ámbito, sino sólo según los grados de entidad que recibe el ente que es creado.

38. Así, pues, otros comúnmente fundamentan aquella inferencia en la máxima desproporción que existe entre el ente y la nada. Porque para obrar a partir de una potencia más alejada del acto se requiere mayor virtud; luego se exigirá mayor virtud en la proporción precisa en que el efecto se produzca a partir de una potencia más remota; consiguientemente, cuando la separación entre el acto y la potencia se dé sin proporción alguna, entonces se requerirá una virtud mayor sin ninguna proporción; pero esta virtud sólo es infinita, ya que toda virtud finita guarda alguna proporción con otra finita. Este modo de argumentar es frecuente en Aristóteles, como consta por los libros IV y VIII de la *Física*. Y de ahí razona Cayetano, por una proporción semejante: si bastase un poder finito para producir algo de la nada, se seguiría que para producir algo de alguna materia se necesitaría igual poder que para producirlo de la nada; pongamos, por ejemplo, que el poder creador finito vale cuatro, valiendo dos el poder de producir a partir de una materia remota; en tal caso, para producir a partir de una materia dos veces más remota se necesitará un poder que valga por lo menos tres; luego, para producir a partir de una ulterior materia que sea también dos veces más remota, se precisará un poder que valga cuatro; consiguientemente, para producir algo de alguna materia se requiere tanto poder como para crear.

parte ipsius entis nisi quando ens est infinitum, quia unum oppositorum tantum distat ab alio quantum de reliquo participat. Et ideo materia, quia est imperfectissima, dicitur ab Augustino prope nihil; angelus autem dicitur esse prope Deum; et unumquodque ens, quo est perfectius, eo magis accedit ad Deum et magis recedit a nihilo. Ipsum autem nihil potest quodammodo dici infinite, vel potius indefinite seu indeterminate distare ab ente, quia nihil potest magis distare ab ente quam ipsum nihil vel quia non habet unam determinatam distantiam, sed potest habere maiorem et maiorem, secundum varios gradus entis. Sed hoc non refert ad praesens, quia per creationem non transcenditur (ut ita dicam) tota haec distantia ipsius nihil secundum totam latitudinem suam, sed solum secundum eos gradus entitatis quos recipit ens quod creatur.

38. Alii ergo communiter fundant illam consecutionem in maxima improportione quae est inter ens et nihil. Nam ad agendum ex potentia magis elongata ab actu requiritur maior virtus; ergo qua proportione effectus fiet ex remotiori potentia, eadem requiretur maior virtus; ergo ubi elongatio actus a potentia est sine ulla proportione, ibi maior sine ulla proportione virtus requiretur; haec autem non est nisi infinita; nam omnis virtus finita servat aliquam proportionem ad alteram finitam. Qui argumentandi modus frequens est apud Aristotelem, ut constat ex IV et VIII Phys. Ex quo simili proportione argumentatur Caietanus, nam si ad producendum aliquid ex nihilo sufficeret virtus finita, sequeretur aequalem virtutem requiri ad producendum aliquid ex aliqua materia et ex nihilo; sit enim virtus creatrix finita ut quatuor, virtus autem producens ex materia remota sit ut duo; ergo virtus necessaria ad producendum ex materia duplo remotiori erit saltem ut tria; ergo ad producendum ex ulteriori materia duplo etiam remotiori erit necessaria virtus ut quatuor; ergo tanta virtus requiritur ad producendum aliquid ex aliqua materia quanta ad creandum.

39. *Objeciones contra la razón antes expuesta.* —Ahora bien, Escoto y Durando, citados arriba, presentan muchas objeciones contra esta razón. Pero todas tienden a demostrar que entre el ente y la nada, o no hay distancia o no es infinita, lo cual no tiene que ver con la razón aducida, porque ya hemos probado que no es necesario imaginar esa distancia infinita propia y positiva, y que el argumento no se toma de ahí, sino de la desproporción, la cual indica un modo de obrar tal que exige suma eficacia por parte del agente. Sin embargo, la objeción que propusimos anteriormente parece debilitar mucho la fuerza de esta razón; porque el argumento prueba muy bien que la virtud creativa no es, por este concepto, capaz de proporcionarse a la virtud eductiva de la potencia de la materia; pero no es legítimo inferir de ahí que se precise una virtud absolutamente infinita, pues bastará que sea de orden diferente, la cual suele llamarse también infinita relativamente, y no hay inconveniente ninguno en admitirla. Y esto es suficiente para que esa potencia no guarde proporción con respecto a cualquier facultad que sólo pueda obrar educiendo la forma de la potencia de la materia, ya que la proporción sólo se guarda entre aquellas cosas que tienen igual naturaleza o cantidad. Y se aclara esto más todavía por el razonamiento mismo, pues cuando se dice que para producir algo a partir de una potencia más remota se requiere mayor virtud, trátase de una potencia pasiva y de un mayor o menor alejamiento del acto por falta de disposiciones o a causa de disposiciones incompatibles y, consecuentemente, también se establece la comparación entre virtudes que sólo actúan por educción de una potencia pasiva. En cambio, cuando se infiere que para producir algo de la nada se precisa mayor virtud, la expresión *de la nada* no designa una potencia pasiva alejadísima del acto o muy indispuesta, sino que más bien significa la carencia de toda potencia pasiva; luego no puede concluirse que la potencia que produce de la nada sea mayor o infinita por aumento (valga la fórmula) de la potencia eductiva, sino únicamente que la potencia que es activa de esa manera, o sea que produce de la nada, es de un orden distinto y superior al de toda potencia que es únicamente eductiva, aun cuando sea capaz de educir una forma de cualquier potencia real que sea remotísima. Y en tal sentido no se sigue el incon-

39. *Obiectiones contra praedictam rationem.*— Contra hanc vero rationem multa obiiciunt Scotus et Durandus supra. Sed omnia eo tendunt ut probent inter ens et nihil vel non esse distantiam vel non infinitam, quod non refert ad rationem factam; iam enim ostendimus non esse necessarium fingere illam infinitam distantiam propriam et positivam, neque inde sumi argumentum, sed ex improportione, quae indicat talem modum operandi qui summam efficaciam in agente requirat. Verumtamen illa obiectio quam supra proposuimus videtur valde enervare hanc rationem; optime enim probat argumentum virtutem creativam esse ex hoc capite improportionabilem virtuti eductivae de potentia materiae; hinc tamen non recte infertur fore necessariam infinitam simpliciter, nam satis erit si sit alterius ordinis, quae solet etiam dici infinita secundum quid, quam admittere nullum est inconveniens. Et hoc satis est ut illa potentia non servet proportionem respectu cuiusvis potentiae quae solum possit operari per eductionem formae de potentia materiae; quia proportio solum servatur inter ea quae sunt eiusdem rationis seu quantitatis. Et declaratur hoc amplius ex ipsomet discursu; nam cum dicitur ad producendum aliquid ex potentia magis remota requiri maiorem virtutem, sermo est de potentia passiva et de maiori vel minori elongatione ab actu ex defectu dispositionum vel propter repugnantes dispositiones, et consequenter fit etiam comparatio inter virtutes activas solum per eductionem de potentia passiva. At vero cum infertur ad producendum aliquid ex nihilo maiorem requiri virtutem, illud *ex nihilo* non designat aliquam potentiam passivam remotissimam ab actu seu valde indispositam, sed designat potius carentiam omnis potentiae passivae; ergo non potest concludi quod potentia productiva ex nihilo sit maior vel infinita per augmentum (ut ita dicam) potentiae eductivae, sed solum quod potentia sic activa, scilicet ex nihilo, est alterius et superioris ordinis ab omni potentia tantum eductiva, etiam si potens sit ad educendam formam ex quacumque potentia reali quae remotissima sit. Atque ita non

veniente de que la potencia creadora y la eductiva sean iguales, ya que son desproporcionadas. A esto se añade que, si no hubiese paridad en las demás cosas, sino que se comparasen con diversos efectos desiguales en perfección, ello no representaría gran inconveniente, como también hemos propuesto arriba argumentando al principio.

40. *Resumen de todo lo dicho y prueba de la afirmación.— Se corrobora la conclusión con la autoridad de los Santos.*— Así, pues, teniendo en cuenta estas dificultades, he dicho más arriba que esta verdad resulta más cierta para nosotros por las cosas que han sido hechas que por una razón que eficazmente demuestre y convenza de que no puede realizarse otra cosa. Y de igual modo estimo que, por las cosas hechas, se demuestra con gran probabilidad que se requiere una potencia absolutamente infinita para la creación de cualquier cosa; porque, habiendo producido Dios muchas sustancias tan perfectas, ninguna de ellas recibió el poder de crear ni siquiera la realidad ínfima y que es casi nada; luego es señal de que ello proviene únicamente de la limitación de todas estas sustancias, por perfectas que sean; en otro caso, no sería posible dar razón alguna de por qué no basta para esto la máxima perfección que se halla en los ángeles o en los serafines. Y de ahí se conjetura, además, que ese orden superior, al que debe pertenecer necesariamente la potencia creadora, no es otro que el del mismo ser por esencia, pues entre los seres participados no puede encontrarse un nuevo orden o un nuevo grado fuera de los que han sido hechos; por tanto, cuando por conjeturas se concluye que la potencia creadora debe ser de orden distinto, se concluye que es infinita, ya que ese orden no es otro sino aquel en que está el mismo ser por esencia. Y esto es lo que dio a entender Atanasio, en el sermón III *contra Arianos*, al decir: *Administrar es propio de las criaturas y de los siervos, pero fundar y crear es exclusivo de Dios y de su Verbo y Sabiduría.* Asimismo, cabe explicar más aún esto, porque el mismo modo de eficiencia por creación indica una eficacia e independencia suma en el creador, pues, como para obrar no presupone ninguna potencia real fuera de sí, sólo

sequitur illud inconveniens quod potentia creativa et eductiva sint aequales, quia sunt improportionatae. Adde quod, si non essent caetera paria, sed ad diversos effectus inaequaliter perfectos compararentur, non esset illud magnum inconveniens, ut etiam supra argumentando in principio proposuimus.

40. *Dictorum omnium summa et probatio assertionis.— Sanctorum auctoritate conclusio roboratur.*— Propter has ergo difficultates dixi superius veritatem hanc certiorem nobis fieri ex his quae facta sunt quam ex ratione quae efficaciter demonstret atque convincat non posse aliud fieri. Atque eodem modo censeo ex rebus factis probabilissime ostendi ad cuiusvis rei creationem requiri potentiam simpliciter infinitam; nam cum factae sint a Deo plures substantiae adeo perfectae, nulla earum accepit virtutem ad creandum vel minimam rem et quae est prope nihil; ergo signum est id solum provenire ex limitatione omnium harum creaturarum quantumvis perfectarum; alias nulla ratio reddi posset cur maxima perfectio quae in angelis aut seraphim invenitur ad hoc non sufficiat. Atque hinc ulterius fit coniectura illum superiorem ordinem, cuius necessario esse debet potentia creativa, non esse alium nisi ipsius esse per essentiam; nam inter esse participata non potest novus ordo seu novus gradus reperiri praeter eos qui facti sunt; cum ergo supputando concluditur potentiam creativam debere esse alterius ordinis, concluditur esse infinitam; nam ille ordo non est alius nisi in quo est ipsum esse per essentiam. Et hoc significavit Athanas., serm. 3 cont. Arianos, cum dixit: *Administrare creaturarum ac servorum est, condere autem atque creare solius Dei et Verbi eius ac sapientiae.* Praeterea declarari amplius hoc potest; nam ipse modus efficientiae per creationem indicat summam quamdam efficaciam et independentiam in creatore, quia cum ad agendum nullam supponat potentiam realem extra se, tantum requirit po-

requiere la potencia objetiva, es decir, posible por no repugnancia; pero esto indica un poder sumo en la potencia activa, y quizá por ello dijo Cirilo, en el lib. II *Cont. Iulianum*, que *el poder obrar eficazmente como creador y producir las realidades que alguna vez no existían es una de las cosas que son propias de la sustancia única y suprema de todas.*

41. Además, la creación es la primera de todas las acciones, mediante la cual puede comunicarse el ser participado, y en este sentido tiende esencial y primariamente a producir el ente íntegro en cuanto ente; por tanto, de ahí resulta con bastante verosimilitud que esta acción es tal que, por su naturaleza, exige esencialmente el dimanar del mismo ser por esencia, y que por ello no puede darse una entidad participada que posea virtud para tal acción.

42. Y por el mismo principio se comprende bastante probablemente que aquella gradación establecida más arriba —que para producir a partir de una potencia mayor se requiere mayor perfección— debe entenderse no sólo en un género del ente, sino de modo absoluto en el ámbito del ente, y que, por lo mismo, para crear se precisa una virtud, no de un orden superior cualquiera, sino del supremo, el cual puede entenderse en todo el ámbito del ente o de la potencia activa. Además, con ello resulta muy probable el principio de que la potencia creadora se extiende necesariamente a todo lo creable, porque sólo espera (por así decirlo) la no-contradicción por parte del objeto para que el efecto exista o se produzca, y porque el principio de la primera emanación y participación procede del mismo ser por esencia, y por ello tal potencia no puede ser nada más que una virtud que sea el mismo ser por esencia, virtud que es universalísima y, de suyo, tiene poder sobre todo ser participado. Y quizá por este motivo dijo San Agustín, lib. IX *De Genes. ad litt.*, c. 15, *que un ángel no puede crear una cosa cualquiera, en igual medida que no puede crearse a sí mismo.*

43. Así, pues, de estos modos entendemos que, aun cuando las razones anteriores no sean demostraciones enteramente convincentes, no obstante ayudan

tentiam obiectivam seu possibilem[1] per non repugnantiam; hoc autem indicat summam vim in potentia activa, et ideo fortasse dixit Cyrill., lib. II cont. Iulianum, *efficaciter posse operari ut creatorem et producere res quae aliquando non erant esse unum ex eis quae propria sunt solius et omnium summae substantiae.*

41. Deinde creatio est prima omnium actionum, per quam communicari potest esse participatum, et hoc sensu per se primo tendit ad producendum ens totum in quantum ens; hinc ergo satis fit verisimile hanc actionem talem esse ut natura sua essentialiter postulet manare ab ipso esse per essentiam, ideoque non posse dari entitatem participatam quae vim habeat ad talem actionem.

42. Et ex eodem principio satis probabiliter intelligitur illam gradationem superius factam, quod ad producendum ex maiori potentia requiritur maior perfectio, intelligendam esse non solum intra aliquod genus entis, sed absolute in latitudine entis; ideoque ad creandum requiri virtutem non qualiscumque ordinis superioris, sed supremi, qui in tota latitudine entis seu potentiae activae intelligi potest. Atque hinc ulterius fit valde probabile illud principium, quod potentia creandi necessario se extendit ad omne creabile, quia non expectat (ut ita dicam) ex parte obiecti nisi non repugnantiam ut effectus sit aut fiat, et quia principium primae emanationis et participationis est ab ipso esse per essentiam, et ideo talis potentia nihil esse potest nisi virtus quae sit ipsum esse per essentiam, quae est virtus universalissima et de se potens in omne esse participatum. Et ob hanc fortasse causam dixit August., lib. IX de Genes. ad lit., c. 15, *angelum tam non posse quamvis rem creare quam neque seipsum.*

43. His ergo modis intelligimus, quamvis superiores rationes non sint demonstrationes omnino cogentes, plurimum tamen conferre ad indicandam altitudinem potentiae crea-

[1] En otras ediciones se lee *possibile*, que no modifica sustancialmente el sentido del texto. (N. de los EE.)

mucho a indicar la sublimidad de la potencia creadora y la razón por la que resulta contradictorio que sea creada.

44. Finalmente, no me desagrada del todo (aunque Escoto la desprecie) otra conjetura de Egidio, a saber, que, siendo toda criatura mudable y de algún modo compuesta de acto y potencia, es verosímil que, por su naturaleza, sólo sea capaz de una facultad que obre mediante el movimiento o la mutación e induciendo el acto en la potencia. La consecuencia es manifiesta por el principio de que el modo de obrar imita al modo de ser. Y de ahí resulta, inversamente, que el poder crear conviene a Dios en cuanto es acto puro y el mismo ser por esencia y, por último, en cuanto posee virtud infinita.

Se da cumplida respuesta a la razón establecida al principio

45. *Primera respuesta.*— Con esto se ha respondido suficientemente al principal motivo de duda sentado al principio. En cuanto a lo que, para aumentar la dificultad, se agregaba acerca de la virtud principal no innata, sino sobreañadida, también puede resolverse fácilmente de dos maneras por lo dicho. La primera se toma de las cosas que de hecho creemos, pues de hecho no se ha comunicado a las sustancias creadas ninguna virtud principal de esa clase para crear y, sin embargo, se les han concedido virtudes y cualidades de orden perfectísimo; luego es señal de que a las naturalezas de las cosas no puede sobreañadirse ninguna virtud que sea virtud principal de crear. Por eso, a mi juicio, no se expresan rectamente ni con bastante congruencia quienes afirman que se crean todas las cualidades sobrenaturales que se nos infunden; de lo contrario, también se crearían los actos sobrenaturales, como la visión beatífica, ya que son verdaderas cualidades, y tan sobrenaturales como los mismos hábitos. De donde resultaría que el *lumen gloriae*, por ejemplo, que es principio principal para producir la visión, sería asimismo virtud principal para crear, lo cual es absurdo.

46. *Segunda respuesta.*— La segunda respuesta es que las razones antes aducidas no son probativas únicamente con respecto a la virtud connatural, sino en absoluto con respecto a la virtud creada; pues tienden a demostrar que ninguna virtud creadora puede ser creada o limitada, lo cual es igualmente válido

tivae et rationem ob quam repugnat esse creatam.

44. Tandem mihi non omnino displicet (quamvis Scotus eam contemnat) alia coniectura Aegidii [1], nimirum, quod cum omnis creatura sit mutabilis et aliquo modo constans ex actu et potentia, verisimile est non esse capacem natura sua potentiae agendi nisi per motum vel mutationem et inducendo actum in potentiam. Patet consequentia ex illo principio quia modus agendi imitatur modum essendi. Ex quo fit, e contrario, ut Deo conveniat posse creare quatenus est actus purus et ipsum esse per essentiam, ac denique quatenus virtutem habet infinitam.

Satisfit rationi in principio positae

45. *Prima responsio.*— Ex his satis responsum est principali rationi dubitandi in principio positae. Quod vero in augmentum difficultatis addebatur de virtute principali non innata, sed superaddita, duobus modis potest etiam ex dictis facile expediri. Prior sumitur ex his quae de facto credimus, quia de facto nulla talis virtus principalis ad creandum communicata est substantiis creatis, et tamen illis additae sunt virtutes et qualitates perfectissimi ordinis; ergo signum est nullam virtutem naturis rerum superaddi posse quae sit principalis virtus creandi. Unde, iudicio meo, non recte nec satis consentanee loquuntur qui dicunt omnes supernaturales qualitates quae nobis infunduntur creari; alias etiam supernaturales actus, ut visio beata, crearentur, nam sunt verae qualitates et tam supernaturales sicut ipsi habitus. Ex quo fieret ut lumen gloriae, verbi gratia, quod est principale principium ad faciendam visionem, esset etiam principalis virtus ad creandum; quod absurdum est.

46. *Secunda responsio.*— Posterior responsio est rationes prius factas non probare tantum de virtute connaturali, sed simpliciter de virtute creata; eo enim tendunt ut ostendant nullam virtutem creandi esse posse creatam aut limitatam, quod aeque pro-

[1] Aegid., Quodl. I, q. 1, et Quodl. V, q. 1.

acerca de la virtud infundida desde fuera a la naturaleza y de aquella que nace intrínsecamente; porque la virtud que se añade desde fuera debe ser creada. De ahí nace también otra razón: la virtud que se añade a la naturaleza de una cosa debe ser necesariamente accidental, ya que la sustancia no puede añadirse a sí misma o ser sobrenatural para sí misma, por lo que la virtud sobreañadida es necesariamente accidental; pero la virtud accidental no puede ser principio del poder de crear. Y esto puede colegirse suficientemente de su modo de ser, según lo que hemos dicho arriba al explicar el primer razonamiento de Escoto; pues, como todo accidente, por su naturaleza, depende en su ser del sujeto, no es posible que tenga un modo connatural de obrar fuera del sujeto o independiente del sujeto, cual es el modo de la creación; luego no puede ser virtud creadora principal. En efecto, debe considerarse atentamente que, aun cuando una forma que es virtud principal en orden a algún acto, sea sobrenatural con respecto al sujeto, no obstante, dicha forma tiene su propia esencia y naturaleza que le es connatural, y por tanto ese modo de obrar es connatural a la forma misma. Consiguientemente, puesto que el modo de obrar sin sujeto no puede ser connatural al accidente, tampoco la virtud creadora podrá ser connatural, ya al sujeto, ya a la forma accidental, y por tanto tal forma no puede ser virtud principal.

SECCION III

Si puede darse un instrumento de la creación

1. *No hay ningún instrumento natural de la creación.*— No tenemos el propósito de tratar esta cuestión *ex professo* y desde el punto de vista teológico, sino sólo de rozarla brevemente, en la medida en que puede desprenderse de los razonamientos ya hechos. En efecto, de lo dicho parece concluirse eficazmente que la criatura no puede ser principio instrumental de la creación; quiero decir un instrumento tal que por su naturaleza esté destinado y ordenado a esa acción y que tenga potencia instrumental natural para ella; pues, por lo dicho anteriormente acerca de la causa agente creada, resulta claro que entre las vir-

cedit de virtute indita naturae ab extrinseco et de illa quae ab intrinseco nascitur; nam virtus quae extrinsecus additur creata esse debet. Unde etiam oritur alia ratio, quia virtus addita supra naturam rei necessario esse debet accidentalis, nam substantia non potest sibi ipsi addi vel esse supernaturalis sibi; et ideo virtus superaddita necessario est accidentalis; virtus autem accidentalis non potest esse principalis virtus creandi. Quod ex modo essendi eius satis colligi potest, iuxta ea quae superius diximus explicando primum discursum Scoti; nam cum omne accidens sit natura sua pendens in esse a subiecto, fieri non potest ut habeat connaturalem modum agendi extra subiectum seu independentem a subiecto, qualis est modus creationis; ergo non potest esse principalis virtus creandi. Est enim attente considerandum quod, licet forma aliqua, quae est principalis virtus ad aliquem actum, sit supernaturalis subiecto, et ideo ille modus agendi sit etiam tali subiecto supernaturalis, tamen illa forma habet suam propriam essentiam et naturam sibi connaturalem; et ideo ille modus agendi ipsi formae est connaturalis. Cum ergo modus agendi sine subiecto non possit esse connaturalis accidenti, neque virtus creandi esse poterit connaturalis aut subiecto aut ipsi formae accidentalis; et ideo talis forma non potest esse principalis virtus.

SECTIO III

An possit dari instrumentum creationis

1. *Naturale creationis instrumentum nullum.*— Non est in animo hanc rem ex professo ac theologice tractare, sed tantum breviter attingere, quantum ex discursibus factis concludi potest. Ex dictis enim videtur efficaciter concludi non posse esse creaturam instrumentale principium creandi, tale (inquam) instrumentum quod natura sua sit institutum et ordinatum ad talem actionem, quodque habeat naturalem potentiam instrumentariam ad illam; constat enim, ex

tudes activas connaturales a los agentes creados hay algunas instrumentales y no principales, cual es la virtud del semen. Así, pues, en este sentido afirmamos que por lo dicho se demuestra con legitimidad que no puede darse una virtud creada que, por sí misma y por su naturaleza, sea virtud instrumental de la creación. Se prueba porque la virtud instrumental de la criatura para las acciones físicas y reales siempre es accidental; pero no puede ser connatural a una virtud accidental el modo de obrar por creación, ni siquiera instrumentalmente. La mayor es manifiesta por inducción en todos los instrumentos propiamente dichos, los cuales reciben el nombre de instrumentos, no sólo por la relación o denominación con respecto a algún agente anterior, sino en sentido propio por su modo intrínseco de obrar y por su insuficiencia de virtud en orden al efecto. Y se prueba además de manera especial en el presente caso, porque si tal instrumento no fuese accidente, sería alguna sustancia. Entonces, ¿de quién sería instrumento en la creación? No de sí mismo, como es claro; tampoco de otra sustancia creada, pues no hay ninguna que sea agente principal para crear, y se llama instrumento por parte del agente principal; por último, tampoco de Dios, ya que, como es evidente de suyo, por parte de Dios no se necesita instrumento para ninguna creación; ni por parte de la sustancia misma puede pensarse una que por su naturaleza exija estar destinada a este fin de ser instrumento de la creación, puesto que tal fin es muy extrínseco y muy accidental a las creaciones de las cosas. Más aún, siendo la sustancia ente *per se*, ninguna sustancia tiene nunca como fin connatural a sí misma el ser instrumento para alguna acción, a no ser que dicha sustancia sea de algún modo parcial y se compare con aquella de la que es instrumento de igual manera que la parte con el todo, y entonces se comporta asimismo más bien como portadora de la virtud instrumental que como instrumento por su propia sustancia.

2. Que la virtud accidental no puede ser instrumento natural de la creación, cabe probarlo con una razón casi idéntica a la aducida con respecto a la virtud principal. Efectivamente, el modo connatural de obrar debe ser proporcional al modo de ser de la forma, ya actúe como virtud principal, ya como

superius dictis de causa agente creata, inter virtutes activas connaturales agentibus creatis esse quasdam instrumentarias et non principales, qualis est virtus seminis. Hoc ergo sensu dicimus recte probari ex dictis non posse dari virtutem creatam quae ex se et natura sua sit instrumentaria virtus creandi. Probatur, quia virtus instrumentaria creaturae ad physicas et reales actiones semper est accidentalis; virtuti autem accidentali non potest esse connaturalis modus agendi per creationem, etiam instrumentarie. Maior constat inductione in omnibus propriis instrumentis, quae non solum propter habitudinem vel denominationem ad aliquod prius agens, sed proprie propter intrinsecum modum agendi et insufficientiam virtutis ad effectum, vocantur instrumenta. Et praeterea specialiter probatur in praesenti, quia si tale instrumentum non esset accidens, esset aliqua substantia. Cuius ergo esset instrumentum in creatione? Non sui ipsius, ut constat; nec etiam alterius substantiae creatae, quia nulla est quae sit principale agens ad creandum, et instrumentum dicitur ex parte agentis principalis; nec denique Dei, quia ex parte Dei non est necessarium ad ullam creationem instrumentum, ut per se constat; nec vero ex parte ipsius substantiae potest aliqua cogitari quae natura sua postulet ad hunc finem institui ut sit creationis instrumentum, cum ille finis sit valde extrinsecus et valde accidentarius ad rerum creationes. Immo, cum substantia sit ens per se, nunquam finis alicuius substantiae ipsi connaturalis est quod sit instrumentum ad aliquam actionem, nisi talis substantia sit aliquo modo partialis et comparetur ad eam cuius est instrumentum ut pars ad totum, et tunc etiam potius se habet ut deferens virtutem instrumentariam, quam ut instrumentum per propriam substantiam.

2. Quod autem virtus accidentalis non possit esse naturale instrumentum creationis, eadem fere ratione probari potest quae de principali virtute facta est. Nam modus connaturalis agendi esse debet proportionatus modo essendi formae, sive agat ut virtus principalis sive ut instrumentaria, quia

instrumental, porque de ambas maneras la acción es consecuencia del mismo ser natural de la forma; pero el modo de ser con independencia del sujeto no puede resultar connatural al accidente; luego tampoco puede resultarle connatural el modo de obrar sin ningún sujeto previo; luego el accidente no puede ser virtud destinada por su naturaleza a obrar así, ni siquiera por modo de instrumento. Buena confirmación de esto es la razón con que Santo Tomás demuestra, en I, q. 45, a. 5, que la criatura no puede ser instrumento de la creación, a saber, porque la criatura no puede ser instrumento si, mediante algo propio de ella, no obra dispositivamente disponiendo para el efecto del agente principal.

3. Por eso, si Santo Tomás, en el artículo citado, se expresa únicamente en este sentido, a saber, refiriéndose a un instrumento que por su naturaleza está destinado a esta acción y posee virtud instrumental connatural para crear, no habría dificultad alguna ni en la conclusión ni en la razón. Efectivamente, lo que puede objetarse contra dicha razón: que muchas veces la acción del instrumento no es distinta de la acción del agente principal, en cuyo caso el instrumento no obra dispositivamente en orden al efecto del agente principal, sino que lo produce de manera inmediata —como piensan muchos acerca del fantasma con respecto a la especie inteligible—, esto (repito) tiene una fácil solución e interpretación de aquel principio. Porque siempre el instrumento natural, en orden al efecto del agente principal, obra según algo que le es propio, lo cual tiene una correspondencia proporcionada en el efecto; pero no siempre se dice que obre dispositivamente con todo rigor y propiedad, es decir, introduciendo una disposición previa realmente distinta del efecto del agente principal, sino, o bien de este modo, o bien porque el instrumento, según aquello que es propio de él, determina la acción del agente principal, determinación que puede reducirse al género de la causa material o dispositiva, a la manera como el fantasma determina la acción del entendimiento agente para producir una determinada especie. Mas de ninguno de estos modos puede la criatura concurrir con virtud natural a la creación en calidad de instrumento; no ciertamente introduciendo una disposición previa, pues semejante acción siempre su-

utroque modo actio consequitur ipsum esse naturale formae; sed modus essendi cum independentia a subiecto non potest esse connaturalis accidenti; ergo nec modus agendi ex nullo subiecto potest esse illi connaturalis; ergo non potest accidens esse virtus natura sua instituta ad sic operandum etiam per modum instrumenti. Atque hoc bene confirmat ratio qua D. Thom., I, q. 45, a. 5, probat creaturam non posse esse instrumentum creationis, scilicet, quia creatura non potest esse instrumentum nisi per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis.

3. Quocirca, si D. Thom. in illo articulo in hoc tantum sensu loqueretur, scilicet, de instrumento natura sua ad hanc actionem instituto et habente connaturalem virtutem instrumentariam ad creandum, nulla esset aut in conclusione aut in ratione eius difficultas. Nam quod obiici potest contra illam rationem, saepe actionem instrumenti non esse aliam ab actione principalis agentis, et tunc instrumentum non operari dispositive ad effectum principalis agentis, sed immediate illum efficere, ut multi censent de phantasmate respectu speciei intelligibilis, hoc (inquam) commodam habet solutionem et illius principii interpretationem. Nam semper instrumentum naturale secundum aliquid sibi proprium, quod in effectu proportionate ei correspondet, operatur ad effectum principalis agentis; dispositive autem operari dicitur non semper cum omni rigore et proprietate, id est, inducendo dispositionem praeviam reipsa distinctam ab effectu principalis agentis, sed vel hoc modo vel quia instrumentum, secundum id quod est sibi proprium, determinat actionem principalis agentis, quae determinatio reduci potest ad genus causae materialis seu dispositivae, quo modo phantasma determinat actionem intellectus agentis ad talem speciem producendam. Neutro autem ex his modis potest creatura naturali virtute concurrere ad creationem ut instrumentum. Non quidem introducendo dispositionem praeviam, quia huiusmodi actio semper supponit sub-

pone un sujeto que debe disponerse, lo cual repugna a la creación; tampoco determinando, mediante algo que le sea propio, la acción del agente principal, ya que ninguna forma creada, según su modo propio y connatural de obrar, guarda proporción con la producción de la nada, por lo cual no puede determinar tal acción concurriendo a ella según algo que le sea propio.

4. Así expuesta, esta razón puede acomodarse también a las causas segundas principales, y en ese sentido cabe afirmar que éstas obran dispositivamente en orden a los efectos de la causa primera, en cuanto determinan la acción de la misma mediante sus disposiciones propias. Esta razón, empero, no bastará por sí sola acerca de ellas, si no se supone demostrado por otra parte que las virtudes de las causas segundas no pueden ser por su naturaleza suficientes o proporcionadas, en su género, para producir un efecto de la nada, porque de ahí sólo es posible probar que ellas no pueden determinar el concurso de la causa primera a tal acción. Antes al contrario, esa razón, aplicada a los instrumentos propios y entendida de la manera expuesta, supone demostrado que la virtud creada no puede ser principio principal de la creación. Porque se funda sobre todo en que el instrumento, en aquello que obra dispositivamente o (valga la expresión) determinativamente mediante lo que le es propio, se comporta como si fuese virtud principal, por lo que respecta a obrar según el modo connatural y proporcionado a tal naturaleza.

5. Añádase, además, que si sólo consideramos el razonamiento de Santo Tomás en el artículo citado, parece que no puede tener validez en otro sentido, a no ser con respecto al instrumento connatural. En efecto, este principio: *el instrumento, mediante algo que le es propio, obra dispositivamente en orden al efecto del agente principal* no es necesario ni verdadero en otro sentido, supuesta la doctrina más común acerca de los instrumentos divinos elevados sobrenaturalmente para las obras de justificación, transustanciación y otras semejantes; porque esos instrumentos no obran nada por su propia virtud en orden al efecto de la causa principal, según se ha tratado por extenso en los tomos I y III de la III parte. Este sentido queda confirmado de manera suficiente por la demostración que Santo Tomás da inmediatamente de aquel principio, al decir: *Por tanto, si nada obrase allí* (sobreentiéndase: el instrumento) *mediante lo que le es propio, en vano se emplearía para obrar. Y no sería preciso que hubiese instrumentos determinados para determinadas acciones.* Esta razón, pues, es excelente en el caso de los instrumentos naturales, que por sí mismos están ordenados y determinados y son necesarios para sus efectos. Pero tal demostración no tiene fuerza ninguna en el caso de los instrumentos divinos, por ser muy cierto que los instrumentos no están determinados, sino que son indiferentes y cuasi universales en virtud de la potencia obediencial; y son determinados a determinadas acciones por la voluntad divina y por una elevación o concurso especialísimo. Por eso tales instrumentos no son, en verdad, necesarios, ya que Dios puede producir igualmente sin ellos los mismos efectos; mas no por esto se dirá que son superfluos, porque, además de obrar verdaderamente cuando son elevados y asumidos, no son elevados para obrar si no hay un fin y un motivo razonable.

6. *El Maestro de las Sentencias no defendió un instrumento natural de la creación.*— Pero, aunque parezca que la razón y el argumento no concluyen más, sin embargo, todos los discípulos e intérpretes de Santo Tomás entienden su opinión en sentido más general, a saber, que la criatura no puede concurrir a la creación ni siquiera como instrumento elevado por la virtud divina. Y, en verdad, Santo Tomás lo da a entender suficientemente cuando rebate allí la opinión del Maestro. En efecto, el Maestro no había dicho que la criatura pueda ser instrumento natural de la creación, sino por ministerio divino; porque trataba de los sacramentos en cuanto son instrumentos divinos, según aparece claramente en *In IV*, dist. 5. Por ello, el mismo Santo Tomás, en III, q. 13, a. 2, distinguiendo expresamente entre la virtud natural y el instrumento de la gracia, niega que la criatura pueda ser instrumento de la creación o de la aniquilación; lo mismo sostiene en II *cont. Gent.*, c. 21; y son de igual parecer todos los teólogos que impugnan la opinión del Maestro, como Alberto, Escoto, Enrique y Egidio, en los lugares citados en la sección anterior. Con todo, esta controversia, en cuanto atañe al instrumento sobrenatural, debe estudiarse en Teolo-

iectum quod disponendum sit, quod repugnat creationi. Neque etiam determinando per aliquid sibi proprium actionem principalis agentis, quia omnis forma creata, secundum proprium et connaturalem modum agendi, non habet proportionem cum actione ex nihilo, et ideo non potest secundum aliquid sibi proprium determinare huiusmodi actionem ad illam concurrendo.

4. Quae ratio sic exposita potest accommodari etiam ad causas secundas principales, quae in eo sensu dici possunt operari dispositive ad effectus primae causae, quatenus per proprias virtutes determinant actionem eius. Tamen in eis ratio haec per se sola non sufficiet nisi supponatur aliunde probatum virtutes causarum secundarum non posse esse natura sua sufficientes seu proportionatas in suo genere ad effectum ex nihilo producendum, quia hinc solum probari potest non posse illas determinare concursum primae causae ad talem actionem. Quin potius ratio illa, applicata ad propria instrumenta et dicto modo intellecta, supponit probatum quod virtus creata non possit esse principale principium creandi. Nam in hoc maxime fundatur quod instrumentum, quantum ad id quod dispositive vel (ut ita dicam) determinative operatur per id quod est sibi proprium, ita se gerit ac si esset virtus principalis quantum ad hoc quod est operari secundum modum connaturalem et proportionatum tali naturae.

5. Adde praeterea, si solum discursum D. Thom. in illo articulo spectemus, non videtur posse procedere in alio sensu, nisi de instrumento connaturali. Nam illud principium *instrumentum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis* non est in alio sensu necessarium aut verum, supposita communiori doctrina de divinis instrumentis supernaturaliter elevatis ad opera iustificationis, transubstantiationis et similia; illa enim instrumenta nihil operantur per propriam virtutem ad effectum principalis agentis, ut in I et III tomo III partis late tractatum est. Et hunc sensum satis confirmat probatio illius principii, quam statim D. Thom. subiungit, dicens: *Si igitur nihil ibi ageret* (supple, instrumentum) *secundum id quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.* Haec enim ratio optima est in instrumentis naturae, quae per se ordinata, determinata et necessaria sunt ad suos effectus. In instrumentis autem divinis nullam vim habet illa probatio, quia verissimum est instrumenta divina non esse determinata, sed indifferentia et quasi universalia per potentiam obedientialem; determinantur autem ad determinatas actiones per divinam voluntatem et elevationem seu specialissimum concursum. Quare talia instrumenta non sunt quidem necessaria; nam sine illis aeque potest Deus eosdem effectus facere; non tamen propterea dicentur esse frustra, quia et quando elevantur et assumuntur, vere agunt, et non sine fine et causa rationabili elevantur ut agant.

6. *Sententiarum Magister non asseruit naturale creationis instrumentum.*— Sed quamquam ratio et discursus non videatur amplius concludere, omnes tamen discipuli et interpretes D. Thomae intelligunt generalius eius sententiam, nimirum creaturam, etiam ut instrumentum elevatum divina virtute, non posse concurrere ad creationem. Et certe D. Thomas, cum ibi sententiam Magistri impugnat, id satis significat. Nam Magister non dixerat creaturam posse esse naturale instrumentum creationis, sed per divinum ministerium; agebat enim de sacramentis quatenus sunt divina instrumenta, ut patet in IV, dist. 5. Unde idem D. Thom., III, q. 13, a. 2, distinguens expresse inter virtutem naturae et instrumentum gratiae, negat creaturam posse esse instrumentum creationis vel annihilationis; idem in II cont. Gent., c. 21, et in eadem sententia sunt omnes theologi qui sententiam Magistri impugnant, ut Albert., Scot., Henric. et Aegid., loc. cit. sect. praecedenti. Verumtamen controversia haec, quatenus attinet ad supernaturale instrumentum, in theologia examinanda est; existimo enim ex

gía, pues pienso que no es posible decidirla en virtud de los principios propios de la creación.

7. Efectivamente, si fuese verdad que la criatura no puede en manera alguna ser elevada por la virtud divina a realizar con una verdadera acción física algo que exceda su natural potencia y virtud, o que sólo puede serlo mediante alguna virtud recibida en ella, que tenga poder connatural para tal efecto —cosa que opinan muchos teólogos, y no sin probabilidad—, si esto (digo) es verdad, se afirma bastante consecuentemente y muy bien que la criatura no puede ser elevada para que sea instrumento de la creación; pero si Dios puede elevar a la criatura para que, por su misma entidad y sin otra sobreañadida, produzca un efecto que sobrepase su virtud natural, lo que yo considero más probable (pues pienso que de esa manera eleva al agua para producir la gracia, y al fuego para atormentar a los espíritus, y a las palabras para transustanciar), si esto —repito— es cierto, no entiendo con qué razón pueda negarse la consecuencia de que Dios puede utilizar una criatura como instrumento para crear otra. Porque tampoco se asigna una razón suficiente de la diferencia ni se aduce ninguna razón especial probativa de que esto es imposible.

8. La primera parte es evidente, pues la única diferencia parece consistir en que la creación no es una acción a partir de un sujeto, como son las otras acciones. Pero, en primer lugar, esta diferencia no es universal, ya que tampoco la transustanciación es una acción a partir de un sujeto, según enseña Santo Tomás, III, q. 75, a. 8. Y el que en la transustanciación se presuponga algo como materia remota y como término *a quo*, o bajo otra relación semejante, nada importa, en verdad, para que resulte menos contradictorio el concurso de un instrumento creado a esa acción que a la creación. Además, por esa diferencia no se demuestra, sino que se supone lo que hay que demostrar. En efecto, del hecho de que la creación es una acción sin sujeto se infiere muy bien que no puede ser connatural a la criatura, ni como virtud principal ni como instrumento; sin embargo, a pesar de eso, por una razón proporcional a otros ins-

propriis principiis creationis non posse definiri.

7. Nam si verum esset creaturam aut nullo modo posse elevari divina virtute ad agendum aliquid vera actione physica quod suam naturalem potentiam et virtutem excedat, aut nonnisi per virtutem aliquam in ipsa receptam quae connaturalem vim habeat ad talem effectum, quod multi theologi opinantur, et non improbabiliter, si hoc (inquam) est verum, satis consequenter et optime dicitur non posse creaturam elevari ut sit instrumentum creationis; si autem Deus potest elevare creaturam ut per suammet entitatem absque alia superaddita efficiat effectum excedentem virtutem suam naturalem, quod ego longe probabilius iudico (sic enim existimo elevare aquam ad efficiendam gratiam, et ignem ad torquendos spiritus, et verba ad transubstantiandum), si hoc (inquam) est verum, non video qua ratione consequentia negari valeat, posse Deum uti una creatura ut instrumento ad creandum aliam. Quia neque sufficiens ratio differentiae assignatur neque affertur specialis aliqua ratio qua hoc probetur impossibile.

8. Prior pars patet, nam unica differentia esse videtur quod creatio non est actio ex subiecto, sicut sunt aliae actiones. Sed haec differentia imprimis non est universalis; nam etiam transubstantiatio non est actio ex subiecto [1], ut docet D. Thom., III, q. 75, a. 8. Quod autem in transubstantiatione supponatur aliquid ut materia remota et ut terminus a quo, vel sub alia simili habitudine, nihil sane refert ut minus repugnet instrumentum creatum concurrere ad illam actionem quam ad creationem. Deinde ex illa differentia non probatur, sed sumitur quod probandum est. Ex hoc enim quod creatio est actio sine subiecto optime infertur non posse esse connaturalem creaturae neque ut principali virtuti neque ut instrumento; tamen, hoc non obstante, ex proportionali ratione ad alia instrumenta di-

[1] Haec est sententia Magistri in IV, q. 5, quam secutus est D. Thom. ibi, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad 4, et eamdem defendit In II, dist. 1, q. 1, a. 3; Gab., In IV, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3.

trumentos divinos, sostenemos decididamente que esta acción puede comunicarse por elevación a un instrumento creado. Porque tampoco la acción conversiva de toda la sustancia en toda la sustancia puede ser connatural a la criatura, ni como a causa principal ni como a instrumento; de manera semejante, la acción sobre el espíritu, especialmente porque en él se produce una cualidad sobrenatural, no puede ser connatural al cuerpo; y, no obstante, una y otra es comunicada por virtud divina mediante elevación; luego lo mismo sucede con la otra acción.

9. *Se rebaten los inconvenientes que algunos infieren contra el instrumento de la creación.*— La segunda parte se pondrá de manifiesto fácilmente aplicando las razones aducidas acerca de la virtud principal y del instrumento connatural, y considerando que no tienen validez en el caso del instrumento por elevación. Pues lo que dicen algunos que se sigue, a saber, que tal instrumento posee infinita virtud y perfección, no se sigue de ningún modo; porque la acción de este instrumento no se considera por su perfección, sino por la perfección del primer agente y la potencia obediencial del instrumento. Por ello, en esta clase de instrumentos, no es necesaria una realidad más perfecta para un efecto o una acción más perfecta. Ni puede hacerse aquí la gradación de que para producir una cosa de una potencia mayor se requiere mayor virtud; porque con el mismo instrumento puede Dios educir la forma de un sujeto, por mucha resistencia que oponga. Finalmente, cabrá aducir la misma razón acerca del instrumento de la transustanciación, pues también se requiere una perfección infinita para transustanciar por virtud propia o connatural.

10. Además, no es apremiante lo que otros dicen que se sigue: que algo puede ser asumido como instrumento para crearse a sí mismo. Pues, en primer lugar, negamos que se siga eso rigurosa y propiamente; porque, para que algo sea instrumento físico, debe suponerse necesariamente que existe y, por tanto, se supone su creación, para la cual no pudo él ser instrumento. Ahora bien, esa razón tendría alguna fuerza contra quienes dicen que una cosa no existente puede ser instrumento físico; pero consideramos improbable esa opinión. Por ello, aunque en virtud de la creación no resulte contradictorio que cualquier

vina, contendimus hanc actionem posse communicari instrumento creato per elevationem. Nam etiam actio conversiva totius substantiae in totam substantiam non potest esse connaturalis creaturae neque ut principali causae neque ut instrumento; actio similiter in spiritum, praesertim quia in illo fit supernaturalis qualitas, non potest esse connaturalis corpori; et tamen utraque communicatur divina virtute per elevationem; ergo idem est de altera actione.

9. *Inconvenientia ab aliquibus illata contra creationis instrumentum retunduntur.*— Altera vero pars constabit facile applicando rationes factas de virtute principali et de instrumento connaturali, et considerando non procedere in instrumento per elevationem. Quod enim quidam aiunt sequi, tale scilicet instrumentum habere infinitam virtutem et perfectionem, minime sequitur; nam actio huius instrumenti non attenditur ex perfectione eius, sed ex perfectione primi agentis et potentia obedientiali instrumenti. Unde in hoc ordine instrumentorum non est necessaria res perfectior ad perfectiorem effectum vel actionem. Neque hic potest fieri illa gradatio quod ad producendum rem de maiori potentia maior virtus requiritur; nam eodem instrumento potest Deus educere formam ex subiecto quantumvis resistente. Denique eadem ratio fieri posset de instrumento transubstantiationis; nam etiam ad transubstantiandum virtute propria vel connaturali requiritur infinita perfectio.

10. Rursus non urget quod alii aiunt sequi, posse aliquid assumi ut instrumentum ad creandum seipsum. Primum enim negamus id sequi in rigore et proprietate; nam ut aliquid sit instrumentum physicum, necessario debet supponi existens, et ideo supponitur creatio eius, ad quam ipsum non potuit esse instrumentum. Haberet autem illa ratio nonnullam vim contra eos qui dicunt rem non existentem posse esse physicum instrumentum; illam tamen sententiam improbabilem censemus. Quare, licet ex vi creationis non repugnet quamcumque creaturam fieri per instrumentum creatum,

criatura sea producida mediante un instrumento creado, no obstante, por la condición presupuesta y preexigida para obrar, es contradictorio que una misma cosa sea instrumento de su primera creación. Y esto es evidente argumentando en forma semejante acerca del instrumento de la generación o de la educción; porque nadie negará que Dios pueda usar la gracia existente en Pedro para producir la gracia en Pablo; pero negará que pueda utilizarla para producirla a ella misma, no por la repugnancia de tal acción instrumental considerada en absoluto, sino por la antedicha presuposición de la existencia para obrar. Por ello, si es verdad que una misma cosa puede ser producida en dos veces o con dos acciones totales, que terminan verdadera y propiamente en el ser de aquélla, no hay inconveniente ninguno en conceder que una misma cosa ya creada pueda concurrir eficientemente a su nueva creación, de igual manera que la humanidad de Cristo concurre eficientemente a la transustanciación del pan en ella misma; pero de esto tratamos en otro lugar. Por último, procediendo de igual modo por las razones antes aducidas, fácilmente se pondrá de manifiesto que no tiene lugar en este género de concurso o efectuación por potencia obediencial.

11. *Si hay alguna acción exclusiva de Dios, de suerte que no pueda comunicarse a la criatura.*— Pero algunos tienen por gran inconveniente el que no exista ninguna acción *ad extra* que Dios no pueda comunicar a las criaturas; porque si hubiese alguna, sería sobre todo la creación. Mas yo considero que ni la consecuencia es necesaria ni el consecuente, rectamente entendido, es inconveniente. Porque podría decir alguno que la acción por la que se realiza la unión hipostática es más elevada y más incomunicable a la criatura; y también que en los tesoros de la potencia divina hay otros modos de acciones que por otros títulos superan a la creación; pues, aunque la creación sea la primera de todas y como el fundamento de las otras, no es, empero, la mayor de todas. Además, una cosa es hablar de las acciones, y otra de las cosas que se hacen mediante las acciones; así, pues, hablando de las cosas hechas, no hay inconveniente alguno en que Dios pueda obrar mediante la criatura, como mediante un instrumento, todo lo que puede realizar por su sola virtud; antes bien, esto

tamen, ex conditione praesupposita et praerequisita ad agendum, repugnat rem eamdem esse instrumentum suae primae creationis. Quod est evidens argumentando in simili forma de instrumento generationis seu eductionis; nemo enim negabit posse Deum uti gratia existente in Petro ad producendam gratiam in Paulo; negabit tamen posse illa uti ad seipsam producendam, non ob repugnantiam talis instrumentalis actionis per se sumptae, sed ob praedictam praesuppositionem existentiae ad agendum. Quocirca, si verum est posse eamdem rem bis seu duabus totalibus actionibus produci vere ac proprie terminatis ad eius esse, nullum est inconveniens concedere eamdem rem iam creatam posse concurrere effective ad sui recreationem, sicut humanitas Christi concurrit effective ad transubstantiationem panis in ipsam; de quo alias. Denique, eodem modo procedendo per rationes superius factas, facile constabit non habere locum in hoc genere concursus vel effectionis per potentiam obedientialem.

11. *An sit actio aliqua Dei propria, ut nulli possit creaturae communicari.*— Aliqui vero magnum inconveniens ducunt quod nulla sit actio ad extra quam Deus non possit communicare creaturis, nam si quae esset, esset maxime creatio. Sed ego nec consequentiam censeo necessariam, nec consequens recte intellectum esse inconveniens. Posset enim aliquis dicere actionem illam qua fit unio hypostatica esse altiorem magisque incommunicabilem creaturae; itemque in thesauris divinae potentiae esse alios modos actionum quae aliis titulis superant creationem; nam, licet creatio sit omnium prima et quasi fundamentum aliarum, non est tamen omnium maxima. Rursus aliud est loqui de actionibus, aliud de rebus quae per actiones fiunt; loquendo ergo de rebus factis, nullum est inconveniens quod possit Deus per creaturam, ut per instrumentum, agere quidquid sola sua virtute facere pot-

corresponde a la eficacia de la virtud divina, igual que, inversamente, también pertenece a la misma eficacia el que Dios no pueda hacer mediante la criatura ninguna cosa que no pueda hacer por sí solo. En cambio, hablando de las acciones, hay muchas que son propias de Dios de tal modo que no pueden proceder de la criatura, como es la misma acción de crear sólo con virtud principal. Pero esto no es exclusivo de Dios; porque también la acción de la criatura, en cuanto tal, no puede ser realizada sin ella ni mediante otra criatura. Explicaremos la razón de esto en la sección siguiente, donde también señalaremos otra razón por la que otros afirman que es imposible un instrumento de la creación, y demostraremos que es ineficaz.

SECCION IV

Si la creación es, en la criatura, algo realmente distinto de ella

1. Hasta ahora hemos tratado casi exclusivamente de la potencia creadora, y al mismo tiempo hemos explicado su efecto, en cuanto es el objeto o término al que esa potencia dice relación, al menos según nuestro modo de concebir; falta decir en qué consiste la acción misma, esto es, la creación.

Diferentes opiniones

2. *Primera.*— En esta cuestión encuentro tres modos posibles de expresarse. El primero es que la creación, en cuanto acción, no es algo en la criatura, sino que en el mismo creador es el acto mismo de la divina voluntad o del imperio divino, por el que produce las cosas *ad extra.* Y digo *en cuanto acción* porque en cuanto relación, que supone la acción ya terminada y es resultado del término de la misma, se dice que la creación es algo en la criatura, a saber, cierta relación real al creador. Se estima que ésta es la opinión de Santo Tomás, en I, q. 45, a. 3, al que exponen en este sentido Cayetano y otros tomistas. La razón de Santo Tomás es que la creación no es mutación; luego no puede ser en la criatura nada más que una relación. El antecedente es mani-

est; quin potius hoc spectat ad efficacitatem divinae virtutis, sicut e contrario etiam ad eamdem efficaciam pertinet ut nullam rem possit Deus facere per creaturam quam non possit facere se solo. Loquendo autem de actionibus, multae sunt ita Dei propriae ut non possint esse a creatura, sicut est ipsamet actio creandi sola virtute principali. Hoc vero non est proprium Dei; nam etiam actio creaturae, ut talis est, non potest fieri sine illa nec per aliam creaturam. Cuius rei rationem explicabimus sectione sequenti, ubi etiam attingemus rationem aliam ob quam alii dicunt esse impossibile instrumentum creationis, et inefficacem esse ostendemus.

SECTIO IV

An creatio sit aliquid in creatura distinctum ex natura rei ab ipsa

1. Hactenus fere solum diximus de potentia creandi, simulque declaravimus effectum eius, quatenus est obiectum seu terminus ad quem illa potentia dicit habitudinem, saltem nostro modo concipiendi; superest ut dicamus de actione ipsa seu creatione, quid sit.

Variae sententiae

2. *Prima.*— In qua re tres invenio esse posse dicendi modos. Primus est creationem in ratione actionis non esse aliquid in creatura, sed in ipso creatore esse ipsummet actum divinae voluntatis aut divini imperii, quo res ad extra producit. Dico autem *in ratione actionis,* nam in ratione relationis, quae supponit actionem iam terminatam et resultat ex termino eius, creatio aliquid esse dicitur in creatura, scilicet, relatio quaedam realis ad creatorem. Haec censetur esse sententia D. Thom., I, q. 45, a. 3, quem ita exponit Caietan. et alii thomistae. Ratio D. Thomae est quia creatio non est mutatio; ergo nihil esse potest in

fiesto, pues la mutación se da sobre algún sujeto, como consta por la definición de movimiento; pero la creación no se da sobre un sujeto, como consta también por la definición que de ella hemos dado anteriormente. Santo Tomás, en I, q. 45, a. 2, demuestra la primera consecuencia porque la acción y la pasión convienen en la sustancia del movimiento y difieren según las diversas relaciones al agente o al paciente, según se desprende del lib. III de la *Física,* texto 20. Luego, eliminado de la creación el movimiento, no puede quedar nada a no ser una relación, bien de la criatura al creador, bien del creador a la criatura.

3. En segundo lugar, porque la creación no puede ser una acción formalmente transeúnte; luego es formalmente inmanente en el creador y puede llamarse virtual o eminentemente transeúnte, porque tiene poder para poner el efecto *ad extra,* lo cual conviene muy bien al acto de la voluntad o imperio divino. La consecuencia es clara, ya que no existe ningún medio entre aquellos dos miembros. El antecedente se prueba porque la acción transeúnte es un accidente y, en consecuencia, requiere necesariamente un sujeto; pero la creación no requiere un sujeto; luego no puede ser un accidente; luego no puede ser una acción transeúnte.

4. De ahí argumento, en tercer lugar, que toda acción tiene prioridad natural sobre su término; luego la creación también es naturalmente anterior a la cosa creada; luego no puede darse en la cosa creada, sino en el creador. Esta última consecuencia resulta evidente, porque es imposible entender la creación en cuanto acción extrínseca a Dios y anterior a la cosa creada, ya que acerca de lo primero no se entiende en quién o de qué modo existe, y no puede concebirse una acción, en cuanto acción, subsistente en sí sola y como por sí misma.

5. En cuarto lugar, los tomistas argumentan que no sólo la creación, sino tampoco ninguna acción de la potencia divina puede ser transeúnte con respecto a ésta, ni puede darse nunca una acción intermedia entre la potencia de Dios y su efecto, que sea distinta de la potencia de Dios; luego mucho menos podrá darse esto en la creación. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque la virtud divina se halla íntimamente presente en todos sus efectos; luego

creatura nisi relatio. Antecedens patet, quia mutatio est circa aliquod subiectum, ut ex definitione motus constat; creatio autem non est circa subiectum, ut etiam constat ex definitione eius supra tacta. Primam vero consequentiam probat D. Thom., I, q. 45, a. 2, quia actio et passio conveniunt in substantia motus et differunt secundum habitudines diversas ad agens vel passum, ex III Phys., text. 20. Ergo ablato motu a creatione nihil potest remanere nisi relatio, vel creaturae ad creatorem vel creatoris ad creaturam.

3. Secundo, quia creatio non potest esse actio transiens formaliter; ergo est formaliter immanens in creante et dici potest virtualiter seu eminenter transiens, quia vim habet ponendi effectum ad extra, quod quadrat optime in actum divinae voluntatis vel imperii. Consequentia est clara, quia inter illa duo membra nullum est medium. Antecedens vero probatur, quia actio transiens est accidens, et consequenter ex necessitate requirit subiectum; sed creatio non requirit subiectum; ergo non potest esse accidens; ergo non potest esse actio transiens.

4. Unde argumentor tertio, nam omnis actio est prior natura suo termino; ergo creatio etiam est natura prior re creata; ergo non potest esse in re creata, sed in creatore. Patet haec ultima consequentia, quia impossibile est intelligere creationem ut actionem extra Deum et priorem quam rem creatam, quia in illo priori non intelligitur in quo aut quomodo sit, et non potest concipi actio, ut actio, in se sola et quasi per se subsistens.

5. Quarto argumentantur thomistae quia non solum creatio, verum neque ulla actio divinae potentiae respectu illius potest esse transiens, neque unquam potest dari actio media inter potentiam Dei et effectum eius, quae sit distincta a potentia Dei; ergo multo minus hoc dari poterit in creatione. Antecedens vero probatur primo, quia divina virtus est intime praesens in omni effectu suo; ergo immediate et per se producit

produce inmediatamente y por sí todos sus efectos, y no mediante acción alguna. En segundo término, porque, de lo contrario, la potencia de Dios sería principio, no sólo de su efecto, sino también de su acción, cosa que niega Santo Tomás en I, q. 25, a. 1, ad 3. En tercer lugar, porque la acción transeúnte es el complemento de la potencia activa; mas Dios no puede tener el complemento de su potencia en la criatura, ya que en otro caso dependería de ella; luego.

6. *Segunda.*— La segunda opinión afirma que la creación es algo fuera de Dios, aunque no es algo realmente distinto de la criatura que se crea, y así, propiamente no se da en ella sino según la razón, si bien real y esencialmente es la criatura misma, es decir, que la creación del hombre es la misma esencia del hombre, y la creación del ángel la esencia del ángel, y así en los demás casos. Para poner la creación en la cosa creada, se funda esta opinión en que la acción en cuanto acción debe encontrarse necesariamente en su término, ya sea por identidad, ya de algún otro modo; porque la acción no es sino la dependencia y emanación del efecto con respecto a la causa; pero la dependencia debe darse necesariamente en la cosa que depende. Más adelante demostraremos por extenso este principio, pues es plenamente verdadero. Ahora bien, para afirmar la presente opinión que la creación no se distingue en manera alguna de la cosa creada, a no ser por la razón, puede fundarse, en primer lugar, en la proposición general de que ninguna acción se distingue realmente de su término, sino sólo conceptualmente. Y en tal sentido puede atribuirse esta sentencia a los nominalistas, los cuales no ponen una acción intermedia según la realidad entre el efecto y la causa, como puede verse en Ockam, *In II,* q. 9, y en Gregorio, *In II,* dist. 1, q. 4 y 5, quien añade, en la q. 6, que la creación se encuentra en la criatura o que, más bien, es la criatura misma.

7. En segundo término, puede fundarse esta opinión en la peculiar razón de creación, a saber, que es una acción de la nada, y por ello no puede ser un accidente, sino una sustancia o por modo de sustancia, si por ventura se crea un accidente separado. Pueden ayudar a confirmar esta opinión los argumentos

omnem suum effectum, et non media aliqua actione. Secundo, quia alias potentia Dei non solum esset principium sui effectus, sed etiam suae actionis, quod tamen negat D. Thom., I, q. 25, a. 1, ad 3. Tertio, quia actio transiens est complementum potentiae activae; sed non potest Deus habere complementum potentiae suae in creatura, alias penderet ab illa; ergo.

6. *Secunda.*— Secunda sententia est creationem esse aliquid extra Deum, tamen in re non esse aliquid distinctum a creatura quae creatur, et ita proprie non esse in illa nisi secundum rationem, realiter tamen et essentialiter esse ipsammet creaturam, videlicet creationem hominis esse ipsam essentiam hominis, et creationem angeli essentiam angeli, et sic de aliis. Haec sententia, ut ponat creationem in re creata, fundatur in hoc quod actio, ut actio, necessario debet esse in suo termino, vel per identitatem vel aliquo alio modo, quia actio non est nisi dependentia et emanatio effectus a causa; dependentia autem necessario esse debet in re quae pendet. Quod principium inferius late probabimus, est enim verissimum. Ut autem affirmet haec opinio creationem non distingui ullo modo nisi secundum rationem a re creata, primum fundari potest in generali propositione quod nulla actio distinguitur in re a suo termino, sed ratione tantum. Et hoc modo potest haec sententia tribui nominalibus, qui non ponunt actionem mediam secundum rem inter effectum et causam, ut videre est in Ochamo, In II, q. 9, et Greg., In II, dist. 1, q. 4 et 5, qui in q. 6 subdit creationem esse in creatura, seu potius esse ipsam creaturam.

7. Secundo potest haec opinio fundari in speciali ratione creationis, scilicet, quod sit actio ex nihilo, et ideo non possit esse accidens, sed substantia seu per modum substantiae, si fortasse accidens separatum creetur [1]. Et ad hoc confirmandum iuvari potest haec sententia argumentis prioris opi-

[1] Guliel. de Rubion., In II, dist. 1, q. 1.

de la sentencia anterior, especialmente el tercero. Y puede confirmarse porque, si la creación fuese en la criatura algo distinto de la misma y como intermedio entre ella y Dios, ese algo, fuese lo que fuese, sería algo creado y hecho; pues sería distinto de Dios y procedente de El; luego sería preciso establecer en el mismo una distinción entre él y su creación, y así se continuaría hasta el infinito, o, si hay que detenerse en alguno, habrá que hacerlo en la primera criatura. Para confirmar esto pueden valer los argumentos con que Escoto, *In II*, dist. 1, q. 5, trata de probar que la creación pasiva (se refiere a la relación) no es una realidad distinta de la criatura, argumentos que cita y resuelve Capréolo en el mismo lugar, q. 2.

8. En tercer lugar, la presente opinión puede fundamentarse en la razón esencial de creación en cuanto tal; porque pertenece a la esencia de la criatura el depender del primer ente; luego la dependencia por la que depende, además de encontrarse en la criatura misma, no es algo distinto de su esencia. Pero esta primera y esencial dependencia del ente participado con respecto al ente por esencia es la creación; luego la creación no sólo se encuentra en la criatura misma, sino que, además, no es otra cosa que su esencia, por lo cual no puede distinguirse de ella en mayor medida que la esencia de cada cosa se distingue de ésta. El primer antecedente es evidente, pues, así como pertenece a la esencia del primer ente el ser por esencia, y, consecuentemente, el ser por sí y no por otro, de igual modo compete a la esencia de todo otro ente el ser ente por participación y, por tanto, el ser dependiente de otro. Se demuestra la primera consecuencia porque el depender es algo intrínseco a la criatura; luego le conviene por algo intrínseco; pero le conviene por la dependencia. Además, si el efecto formal es esencial, también lo es la forma; pero el depender es como el efecto formal de la dependencia; luego, si la criatura es esencialmente dependiente, la dependencia misma pertenece a su esencia. Luego esto es sumamente verdadero acerca de la dependencia primera e inmutable en grado sumo; pero ésta es la creación, ya que —como decíamos arriba— ésta es la primera emanación del ente participable a partir del ente por esencia, y mediante ésta puede cualquier criatura proceder de Dios solo.

nionis, praesertim tertio. Et confirmari potest, quia si creatio esset aliquid in creatura distinctum ab ipsa et quasi medians inter ipsam et Deum, illud quidquid esset, creatum quid esset et factum; nam esset distinctum a Deo et profluens ab ipso; ergo oporteret in illo creationem eius ab ipso distinguere, et sic procederetur in infinitum, vel si aliquo sistendum est, sistatur in prima creatura. Et ad hoc confirmandum valere possunt argumenta quibus Scot., In II, dist. 1, q. 5, conatur probare creationem passivam (loquitur de relatione) non esse rem distinctam a creatura, quae refert et solvit Capreol. ibi, q. 2.

8. Tertio potest haec sententia fundari in essentiali ratione creaturae ut sic; nam de essentia creaturae est ut pendeat a primo ente; ergo dependentia qua pendet, et est in ipsa creatura et non est aliud ab eius essentia. Haec autem prima et essentialis dependentia entis participati ab ente per essentiam est creatio; ergo creatio et est in ipsa creatura et non est aliud quam eius essentia, unde non magis potest ab illa distingui quam essentia uniuscuiusque rei ab ipsa. Primum antecedens evidens est, quia sicut de essentia primi entis est esse per essentiam, et consequenter esse a se et non ab alio, ita de essentia omnis alterius entis est esse ens per participationem, et consequenter esse dependens ab alio. Prima vero conseqnentia probatur, quia dependere est aliquid intrinsecum creaturae; ergo convenit illi per aliquid intrinsecum; convenit autem per dependentiam. Rursus si effectus formalis est essentialis, etiam forma; sed dependere est quasi effectus formalis dependentiae; ergo si creatura essentialiter est dependens, dependentia ipsa est de essentia eius. Ergo hoc maxime verum est de prima et maxime immutabili dependentia; huiusmodi autem est creatio, quia, ut supra dicebamus, haec est prima emanatio entis participabilis ab ente per essentiam, et per hanc potest esse quaelibet creatura a solo Deo.

9. De este fundamento se infiere (hablando en consecuencia con la presente opinión) que en toda cosa creada se incluye alguna dependencia de Dios, totalmente inmutable e inseparable de la cosa creada, no sólo porque lo que es esencial es inmutable, sino también porque lo que no es distinto en la cosa no puede separarse permaneciendo esa cosa (pues en tal sentido hablamos). De ahí resulta, en segundo lugar, que esta dependencia procede de Dios solo; porque toda dependencia de una criatura con respecto a otra es separable de la criatura, sobre todo refiriéndonos a las cosas creadas, no a los modos de las cosas; pues de esta manera es verdad que Dios puede por sí solo todo lo que realiza mediante la criatura, o con ella, o en ella, o de ella. Y así, toda dependencia de la criatura en cualquier género de causa es accidental y mudable; pero la dependencia con respecto a Dios solo es esencial e inmutable. Se infiere, en tercer lugar, que esta dependencia de solo Dios es una creación en sentido totalmente propio, por no implicar ningún orden a la causa material. En cuarto lugar, parece que con ello se aduce una razón excelente de por qué la criatura no puede concurrir a la creación, ni siquiera por modo de instrumento, pues precisamente por depender de una criatura distinta no sería esencial a otra criatura, y así ya no sería creación.

10. *Tercera.*— La tercera opinión sostiene que la creación es algo en la cosa creada, distinto de ella no realmente como dotado de entidad propia, sino *ex natura rei* como un modo de ella. Esta opinión, en la parte que respecta a la existencia de la creación en la criatura, es bastante común. La sostiene Gabriel, en los lugares citados; Auréolo, citado por Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, en el argumento contra la 1.ª conclusión; Ockam, *In I*, dist. 43, q. 1; Tomás de Argentina, *In II*, dist. 19, q. 1, a. 1; Egidio, *In II*, dist. 1, p. I, q. 3, a. 2, y en *De esse et essentia*, q. 7. Todos estos autores explican y aclaran también suficientemente que la creación no es una realidad enteramente distinta de la cosa creada; pero a veces la llaman asimismo creación pasiva y dependencia de la criatura con respecto a Dios, y en otras ocasiones le dan el nombre de creación activa o acción transeúnte. Pero no explican suficientemente la distinción modal; es más, Egidio y algunos otros parecen negarla. Podría citarse en favor

9. Ex hoc autem fundamento infertur (consequenter loquendo iuxta hanc sententiam) in omni re creata includi aliquam dependentiam a Deo, omnino immutabilem et inseparabilem ab ipsa re creata, tum quia id quod est essentiale est immutabile, tum etiam quia quod in re non est distinctum, non est separabile manente illa re (ita enim loquimur). Unde fit, secundo, hanc dependentiam esse a solo Deo; nam omnis dependentia unius creaturae ab alia est separabilis a creatura, praesertim loquendo de rebus creatis, non de modis rerum; nam hoc modo verum est posse Deum facere se solo quidquid facit per creaturam, vel cum illa, vel in illa, vel ex illa. Atque ita omnis dependentia a creatura in quovis genere causae est accidentalis et mutabilis, dependentia autem a solo Deo est essentialis et immutabilis. Tertio infertur hanc dependentiam a solo Deo esse propriissimam creationem, cum ad causam materialem nullum ordinem includat. Quarto hinc videtur optima ratio reddi ob quam non possit creatura ad creationem concurrere, etiam per modum instrumenti, quia hoc ipso quod penderet ab alia creatura non esset essentialis alteri creaturae, et ita iam non esset creatio.

10. *Tertia.*— Tertia sententia est creationem esse aliquid in re creata, non quidem realiter ab illa distinctum tamquam habens propriam entitatem, sed ex natura rei tamquam modum eius. Haec opinio, quantum ad eam partem de existentia creationis in creatura, satis communis est. Tenet eam Gabr., cit. loc.; Aureol., cit. a Capr., In II, dist. 1, q. 2, in argum. cont. 1 concl.; Ocham, In I, dist. 43, q. 1; Th. de Argent., In II, dist. 19, q. 1, a. 1; Aegid., In II, dist. 1, p. I, q. 3, a. 2, et de Esse et essent., q. 7; qui omnes auctores satis etiam explicant et declarant creationem non esse rem omnino distinctam a re creata; interdum etiam vocant illam creationem passivam et dependentiam creaturae a Deo; vocant etiam creationem activam seu actionem transeuntem. Distinctionem autem modalem non satis explicant; immo Aegidius et nonnulli alii negare videntur. Posset in favorem huius

de esta sentencia a Santo Tomás, *In I*, dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1, donde llama a la creación acción transeúnte y la equipara a la acción de calentar; Santo Tomás, empero, se expresa con gran ambigüedad en dicho pasaje; porque parece que, en toda acción transeúnte, pone la acción formalmente en el agente, y en el paciente sólo efectivamente o por modo de pasión; en este sentido lo interpreta Deza, *In I*, dist. 27, q. 1, notab. 1. Por eso también Cayetano, I, q. 25, a. 1, dice que, si en Dios la potencia ejecutiva es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad, no puede negarse que la creación sea una acción transeúnte, y, a pesar de eso, afirma que aquella acción no es algo distinto de la esencia de Dios, porque defiende con alcance universal que la acción transeúnte se encuentra formalmente en el agente. Por eso hay que precaverse contra esta ambigüedad de expresiones.

Resolución de la cuestión

11. Entre estas opiniones, me parece verdadera la última, tal como queda expuesta; mas, para explicar la doctrina y comenzar por lo que parece más cierto, hay que decir, en primer lugar, que la dependencia de la criatura con respecto a Dios es algo que existe real e intrínsecamente en la criatura. Esta afirmación parece estar probada de manera suficiente en la tercera opinión, y no he leído a ninguno que la niegue en estos términos, y todos la conceden en términos equivalentes. Efectivamente, todos confiesan que la creación pasiva se encuentra en la criatura, no sólo en cuanto significa la relación resultante (porque esto no es nada), sino en cuanto expresa la dimanación pasiva o la producción de la criatura por Dios, ya se distingan estas cosas realmente, ya conceptualmente, pues ahora no tratamos de esto. Pero la dependencia no es más que la emanación pasiva o creación, refiriéndonos a la primera dependencia con respecto a Dios solo, de la que ahora tratamos. Y la razón estriba en que la dependencia de la criatura no es una denominación extrínseca en la criatura, antes bien es una denominación extrínseca en Dios el hecho de que la criatura dependa de El; pero la criatura se dice dependiente por la dependencia; luego la dependencia es algo en ella, y no sólo en Dios. También, porque la dependen-

sententiae citari D. Thom., In I, dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1, ubi creationem vocat actionem transeuntem et aequiparat illam calefactioni; tamen D. Thom. ibi valde ambigue loquitur; nam in omni actione transeunte videtur ponere actionem formaliter in agente, in passo vero solum effective seu per modum passionis, et ita illum interpretatur Deza, In I, dist. 27, q. 1, notab. 1. Unde etiam Caiet., I, q. 25, a. 1, ait, si in Deo potentia exsecutiva est ratione distincta ab intellectu et voluntate, negari non posse quin creatio sit actio transiens, et nihilominus ait illam actionem non esse quid distinctum ab essentia Dei, quia universaliter tenet actionem transeuntem formaliter esse in agente. Quapropter cavenda est haec ambiguitas locutionum.

Quaestionis resolutio

11. Inter has sententias, haec ultima, ut proposita est, vera mihi videtur; ut autem rem declaremus, et ab iis quae certiora videntur incipiamus, dicendum imprimis est dependentiam creaturae a Deo esse aliquid realiter et intrinsece existens in creatura. Haec assertio sufficienter videtur probata in tertia sententia, et neminem legi qui sub his terminis eam neget, et in aequivalentibus omnes eam concedunt. Omnes enim fatentur creationem passivam esse in creatura, non tantum ut significat relationem resultantem (illud enim nihil est), sed ut dicit emanationem passivam seu fieri creaturae a Deo, sive haec re sive ratione distinguantur, nunc enim hoc non agimus; dependentia autem nihil aliud est quam passiva emanatio seu creatio, loquendo de prima dependentia a solo Deo, de qua nunc agimus. Ratio autem est quia creaturam dependere non est denominatio extrinseca in creatura, sed potius in Deo est extrinseca denominatio quod ab ipso creatura dependeat; sed creatura dicitur dependens a dependentia; ergo dependentia est aliquid in ipsa, et non tantum in Deo. Item quia de-

cia que la luz tiene con respecto al sol es algo en la luz misma, e igual ocurre en cualquier efecto con respecto a una causa creada, según el modo de dependencia que tiene para con ella, ya sólo en la producción, ya también en la conservación. Y, por la misma razón, si Dios solo iluminase el aire, la dependencia de esa luz con respecto a Dios sería algo en la luz misma; porque existe la misma razón que para la dependencia con respecto al sol, o quizá mayor; luego también la dependencia por la que la criatura depende en su totalidad de Dios es algo en la criatura misma. La consecuencia es evidente, ya que, si en otros efectos la dependencia es algo en ellos, se debe a que la dependencia expresa un modo o condición del efecto, no de la causa; pero esta razón tiene igual validez, o mayor, en el caso de la dependencia total.

12. *La dependencia de la criatura con respecto a Dios es realmente distinta de ella.*— Afirmo en segundo lugar: esta dependencia de la criatura con respecto al creador no es totalmente idéntica a la criatura que es término de esa dependencia o creación, sino que es algo en ella, realmente distinto de la misma. Se prueba, en primer lugar, por paridad de razón, haciendo una inducción en todas las otras dependencias de los efectos con respecto a sus causas eficientes; porque en todas la acción y, consecuentemente, también la dependencia se distingue realmente de su término, como se ha expuesto arriba y se tratará *ex professo* más adelante, en el predicamento correspondiente; luego también la dependencia de la creación será realmente distinta del término, pues sólo difiere de las otras en que es una dependencia de la causa eficiente sin concurso de la materia o del sujeto; pero esta diferencia no tiene valor alguno para eliminar la distinción, como quedará claro por lo que se ha de decir. Se prueba, en segundo término, porque esta dependencia es mudable y variable en la criatura, permaneciendo idéntica la cosa que se produce; luego se distingue realmente. La consecuencia se funda en el principio tratado arriba, en la disputación VII, sec. 2, donde demostramos que hay un indicio cierto de distinción, ya sea real, ya al menos modal, cuando, de dos extremos reales, uno puede existir en la realidad sin el otro. Y esta es la señal principal por la que demostramos en las

pendentia quam lumen habet a sole aliquid est in ipsomet lumine, et idem est in quolibet effectu respectu causae creatae, iuxta modum dependentiae quem ab illa habet, vel in fieri tantum vel etiam in conservari. Atque eadem ratione, si Deus solus illuminaret aerem, dependentia illius luminis a Deo esset aliquid in ipso lumine; nam est eadem ratio quae de dependentia a sole, vel fortasse maior; ergo etiam illa dependentia qua creatura secundum se totam pendet a Deo est aliquid in ipsa creatura. Patet consequentia, quia si in aliis effectibus dependentia est aliquid in ipsis, ideo est quia dependentia dicit modum vel conditionem effectus, non causae; haec autem ratio aeque vel magis procedit in dependentia totali.

12. *Dependentia creaturae a Deo, in re ab ipsa distincta.*— Dico secundo: haec dependentia creaturae a creatore non est omnino idem quod creatura quae est terminus illius dependentiae seu creationis, sed est aliquid in ipsa, a parte rei distinctum ab ipsa. Probatur primo paritate rationis, inductione facta in omnibus aliis dependentiis effectuum a suis causis efficientibus; nam in omnibus actio, et consequenter etiam dependentia, distinguitur ex natura rei a suo termino, ut supra tactum est et infra in proprio praedicamento ex professo tractabitur; ergo et dependentia creationis erit in re distincta a termino; solum enim differt ab aliis quia est dependentia ab efficiente sine concursu materiae vel subiecti; hoc autem discrimen nihil refert ad tollendam distinctionem, ut ex dicendis constabit. Secundo probatur, quia haec dependentia est mutabilis et variabilis in creatura, manente eadem re quae fit; ergo distinguuntur a parte rei. Consequentia fundatur in principio supra tractato, disp. VII, sect. 2, ubi ostendimus hoc esse certum signum distinctionis, vel realis vel saltem modalis, si ex duobus extremis realibus unum sine altero a parte rei esse possit. Et hoc est praecipuum indicium quo in aliis actionibus probamus actionem distingui a parte rei a ter-

demás acciones que la acción se distingue realmente del término. Se prueba el antecedente porque la dependencia por la que Dios conserva ahora la cantidad sin el sujeto en el Sacramento es distinta de aquella por la que conservaba la misma cantidad en la sustancia del pan; pues la primera dependía de la materia, pero la otra no, sino que es por modo de creación; luego, si crease desde el principio la cantidad fuera del sujeto, y después la uniese al sujeto y la conservase en dependencia de él, permanecería la misma cantidad sin la primera dependencia de la creación; pues es improbable, como demostraré más abajo, que en tal caso permanezcan simultáneamente dos dependencias totales; luego la dependencia de la creación es separable del término creado. Por tanto, lo que se muestra en este ejemplo debe entenderse en toda creación, no sólo porque existe la misma razón, sino también porque, si parece que esto entraña alguna dificultad, se da en toda creación; y si falta en alguna realidad, faltará también en todas.

13. *Se demuestra la conclusión con ejemplos.*— Mas no podemos aducir ejemplos en el modo ordinario de creación de las sustancias, ya que tal creación es producida, siempre y en virtud de su naturaleza, por Dios solo, y todo lo que es creado propiamente por Dios de la nada es conservado perpetuamente por la misma acción, como se dirá después, ya que esto es lo que exige la naturaleza de la cosa. No puede, empero, tomarse de aquí un argumento de omnímoda identidad e inseparabilidad; pues basta que, por intervención de un milagro u obra sobrenatural, pueda variarse la dependencia sobre la misma criatura, ya que esto mismo no podría realizarse sin alguna distinción real. Que ello sea posible por un milagro, puede explicarse (además del argumento aducido), según la opinión probable de que la criatura puede ser instrumento de la creación, porque entonces puede Dios crear una misma cosa, bien por sí solo, bien mediante un instrumento, y en ese caso las dependencias son diversas sobre una misma cosa; pues cuando crea mediante un instrumento, la dependencia es muy distinta de cuando procede de Dios solo, ya que, mediante ella, el efecto depende simultáneamente de Dios y del instrumento creado, lo cual es ininteligible sin una dependencia nueva y distinta. Pues, cuando el efecto es pro-

mino. Antecedens autem probatur, quia dependentia illa qua nunc Deus conservat quantitatem sine subiecto in Sacramento, distincta est ab illa qua conservabat eamdem quantitatem in substantia panis; nam illa prior pendebat a materia, altera vero minime, sed est per modum creationis; ergo si Deus crearet a principio quantitatem extra subiectum, et postea illam uniret subiecto et conservaret dependenter ab illo, maneret eadem quantitas sine priori dependentia creationis; quod enim ibi simul maneant duae dependentiae totales, improbabile est, ut infra ostendam; ergo dependentia creationis separabilis est a termino creato. Quod ergo in hoc exemplo apparet in omni creatione intelligendum est, tum quia est eadem ratio, tum etiam quia si quid difficultatis in hoc esse videtur, in omni creatione intervenit; quod si in aliqua re cessat, etiam in omnibus cessat.

13. *Exemplis probatur conclusio.*— Non possumus autem in ordinario modo creationis substantiarum afferre exempla, quia huiusmodi creatio a solo Deo fit semper et ex natura rei, et quidquid a Deo proprie creatur ex nihilo, perpetuo conservatur eadem actione, ut infra dicetur, quia hoc postulat natura rei. Tamen hinc non potest sumi argumentum omnimodae identitatis et inseparabilitatis; nam satis est quod, interveniente miraculo seu opere supernaturali, variari possit dependentia circa eamdem creaturam, quia hoc ipsum fieri non posset sine aliqua distinctione in re. Quod autem id fieri possit per miraculum, declarari potest (praeter argumentum factum), iuxta probabilem opinionem quod creatura possit esse instrumentum creationis; nam tunc potest Deus creare eamdem rem, vel se solo vel per instrumentum, et tunc dependentiae sunt diversae circa eamdem rem; nam quando creat per instrumentum, longe diversa est dependentia quam si esset a solo Deo; nam per illam pendet effectus simul a Deo et a creato instrumento, quod intelligi non potest sine nova et distincta dependentia. Neque enim quando effectus fit a Deo per

ducido por Dios mediante una causa segunda principal o instrumental, tampoco hay dos dependencias, una con respecto a Dios solo, que permanezca siempre, y otra con respecto a la criatura, que cambie, según demostraremos a lo largo de esta sección y repetiremos muchas veces en las dos disputaciones siguientes; luego es necesario que toda la dependencia varíe sobre una misma cosa. Por eso, siendo probable que, cuando se generan gusanos, o carne de las especies consagradas, se cree de nuevo bajo ellas numéricamente la misma materia prima que antes había existido en el pan, y siendo también probable que se cree mediante la humanidad de Cristo en calidad de instrumento, entonces, aun cuando la materia prima que se crea sea la misma que existió antes, no obstante, su dependencia es diversa por el motivo indicado. Finalmente, si Dios aniquilase a un ángel y después lo crease de nuevo, no sería preciso que la dependencia fuese numéricamente la misma que antes había, pues, aunque Dios pueda hacerlo, no tenemos por qué afirmar que es necesario; ya que, si una misma luz depende sucesivamente de diversos agentes mediante dependencias diversas, ¿por qué no puede Dios hacer que un mismo ángel dependa sucesivamente de El con dependencias diversas? Así, pues, todo esto demuestra de una manera suficiente que hay alguna distinción real entre la dependencia de la criatura y su término.

14. *Razón «a priori» de la conclusión.*— En tercer lugar, la razón *a priori* es que esta dependencia no pertenece a la esencia de la sustancia, de la cualidad o de la cantidad que depende, sino que es cierto camino para la misma. Esto se patentiza por la razón misma de sustancia, e igual ocurre en los otros casos; porque la sustancia, aunque sea creada, en su esencia es algo absoluto y sólo implica esencialmente el existir en sí, y en las especies de la sustancia se entiende que la razón esencial queda completa con semejantes diferencias absolutas, sin la relación trascendental que la dependencia actual incluye esencialmente. Esto podría confirmarse porque no pertenece a la esencia de la criatura el existir en acto; luego tampoco el depender en acto; esta inferencia es válida según la opinión que distingue la existencia de la esencia en cuanto creada en acto; pero, según nuestra opinión, es menos eficaz. Que esta dependencia

causam secundam principalem vel instrumentalem, sunt ibi duae dependentiae, una a solo Deo, quae semper maneat, altera a creatura, quae mutetur, ut in discursu huius sectionis ostendemus et saepius repetemus in duabus disputationibus sequentibus; ergo necesse est totam dependentiam variari circa eamdem rem. Quocirca, cum probabile sit, quando generantur vermes, vel caro ex speciebus consecratis, iterum creari sub illis eamdem numero materiam primam quae antea fuerat in pane, et sit etiam probabile creari media humanitate Christi ut instrumento, tunc, licet materia prima quae creatur sit eadem quae antea fuit, tamen dependentia eius est diversa propter causam dictam. Ac denique, si Deus annihilaret unum angelum et postea illum iterum crearet, non oporteret dependentiam esse eamdem numero quae antea fuerat, nam licet Deus id facere possit, non est cur dicamus esse necessarium; quia si idem lumen successive pendet a diversis agentibus per diversas dependentias, cur non potest facere Deus ut idem angelus ab ipso successive pendeat diversis dependentiis? Haec igitur omnia satis ostendunt esse aliquam distinctionem in re inter dependentiam creaturae et terminum eius.

14. *Ratio a priori conclusionis.*— Tertio est ratio a priori, quia haec dependentia non est de essentia substantiae, qualitatis aut quantitatis dependentis, sed est via quaedam ad ipsam. Quod patet ex ipsa ratione substantiae, et idem est de aliis; nam substantia, licet creata sit, in essentia sua est quid absolutum solumque includit essentialiter esse per se, et in speciebus substantiae intelligitur essentialis ratio compleri per similes differentias absolutas, absque illa habitudine transcendentali quam essentialiter includit actualis dependentia. Possetque hoc confirmari, quia de essentia creaturae non est actu esse; ergo neque actu dependere; quae illatio habet vim iuxta sententiam quae distinguit existentiam ab essentia ut actu creata; iuxta nostram vero sententiam, minorem habet efficaciam. Quod autem haec dependentia actualis non sit essentialis, latius et efficacius probabitur in-

actual no es esencial, se demostrará con mayor extensión y eficacia después, contra la segunda opinión, por los inconvenientes que de ella se siguen, puesto que no explica rectamente la dependencia esencial de la criatura con respecto al creador.

15. *La dependencia de la criatura con respecto a Dios es un modo distinto «ex natura rei» de ella.*— Afirmo en tercer lugar: esta dependencia que se da en la criatura no es una cosa absolutamente distinta en la realidad del término de la creación, ni es la sola relación resultante del término de la creación, sino un modo distinto *ex natura rei* del término mismo. En todos estos casos equiparamos la creación a todas las otras dependencias, en las cuales son casi ciertas todas esas cosas, y de ellas se extrae un argumento bastante eficaz por inducción y semejanza, pues la diferencia de que la acción se realice a partir de un sujeto o sin ningún sujeto nada importa para todo esto, como se patentiza fácilmente por lo dicho y quedará más claro por las soluciones a los argumentos. Además, demuestro brevemente cada una de las partes. Acerca de la primera no hay ninguna controversia, ya porque resulta superfluo excogitar esa entidad, puesto que un modo distinto es suficiente para todos los puntos que hemos indicado, ya también porque el segundo fundamento de la segunda opinión es eficaz contra dicha entidad, ya finalmente porque esa entidad no puede ser una sustancia esencialmente distinta; pues, ¿quién la entenderá o la imaginará?; o bien, ¿quién dirá que Dios no puede crear una sola sustancia? Y con facilidad pueden inferirse de esa posición otros inconvenientes parecidos. Tampoco es una entidad propia que sea una forma accidental, puesto que no existe en un sujeto ni puede un accidente tener intrínsecamente por término el dar el ser sustancial; resta, pues, que sea un modo, que es lo que pretendemos.

16. La segunda parte acerca de la relación resultante, ya sea una realidad, ya un modo distinto *ex natura* rei de la criatura, ya no, según la manera como se dice que es resultante, no puede ser la dependencia de que ahora tratamos, pues se funda en la misma dependencia; porque no puede tener ningún otro fundamento o razón de fundamentar, de entre los que enumeró Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 15, texto 20. Y es evidente, pues la criatura se refiere a Dios

ferius contra secundam sententiam, ab incommodis quae ex illa sequuntur, eo quod non recte declaret essentialem dependentiam quam habet creatura a creatore.

15. *Dependentia creaturae a Deo modus est ex natura rei distinctus ab ipsa.*— Dico tertio: haec dependentia quae est in creatura non est res omnino distincta realiter a termino creationis, neque est sola relatio resultans ex termino creationis, sed est modus quidam ex natura rei distinctus ab ipso termino. In his omnibus aequiparamus creationem omnibus aliis dependentiis, in quibus omnia illa fere sunt certa, et ab eis sumitur argumentum satis efficax per inductionem et similitudinem, quia differentia quod actio sit ex subiecto vel non ex subiecto nihil ad haec omnia refert, ut facile ex dictis patet et magis constabit ex solutionibus argumentorum. Et praeterea probo breviter singula. Et in prima quidem parte nulla est controversia, tum quia superfluum est fingere illam entitatem, cum ad omnia quae diximus satis sit modus distinctus, tum etiam quia secundum fundamentum secundae sententiae efficaciter procedit contra huiusmodi entitatem, tum denique quia illa entitas non potest esse substantia per se distincta; quis enim illam intelligat aut fingat? vel quis dicat non posse Deum creare unam solam substantiam? et similia incommoda facile possunt ex illa positione inferri. Neque etiam est propria entitas quae sit forma accidentalis, cum in subiecto non sit neque possit accidens intrinsece terminari ad dandum esse substantiale; superest ergo ut sit modus, quod intendimus.

16. Secunda pars de relatione resultante, sive illa sit res, sive modus ex natura rei distinctus a creatura, sive non, eo modo quo dicitur esse resultans non potest esse dependentia de qua nunc agimus, quia fundatur in ipsa dependentia; nullum enim aliud fundamentum vel rationem fundandi habere potest, ex his quae Aristoteles numeravit, V Metaph., c. 15, text. 20. Et pa-

precisamente porque depende de El. Además, porque la relación es naturalmente posterior a la cosa creada y radica en ella como en su sujeto propio; pero la dependencia es naturalmente anterior, no sólo a la relación, sino también a la cosa creada, al menos bajo alguna razón, concretamente porque el camino es anterior al término y la producción al ser ya producido. En tercero y último lugar, porque se dice que esta relación resulta una vez puestos el fundamento y el término; mas la dependencia no resulta del término, sino que más bien es un camino para él o una emanación de él a partir de Dios. Queda, pues, que sólo es un cierto modo modalmente distinto de la criatura que depende. Y esto, por fin, lo confirma muy bien aquel indicio de distinción *ex natura rei* que antes adujimos. Pues, aunque la criatura y su dependencia se comparen de tal manera que pueda permanecer idéntica esta criatura aun cuando varíe la dependencia o la creación, no puede, empero, a la inversa, permanecer esta creación o dependencia sin arrastrar consigo a su término intrínseco, ya que consiste esencialmente en la producción o conservación de tal término; es, pues, indicio de que en este caso interviene sólo una distinción modal.

17. En cuarto lugar, afirmo: esta dependencia no posee la verdadera razón de mutación, pero tiene la genuina razón de vía o producción de la criatura, y en este sentido se llama creación pasiva; posee también la verdadera razón de emanación a partir de Dios y, en cuanto procede de El, puede llamarse verdadera y propiamente acción del mismo Dios, formalmente transeúnte, con la que produce a la criatura. Para que se entienda toda la conclusión, supongo que en la acción que se produce a partir de un sujeto se reúnen estos tres elementos, que nosotros distinguimos por una relación y denominación, pero que no se distinguen en la realidad, ni siquiera con distinción modal, a saber: la producción del término, la acción del agente y la pasión o mutación del sujeto; porque un mismo modo de dependencia, con respecto a la forma que introduce, se llama producción o vía hacia ella, con respecto al agente se dice acción del mismo, y, con respecto al paciente, se denomina mutación o pasión. Pues bien, de estos tres elementos, el último no tiene lugar en la creación. Y esta es la primera parte de la afirmación, que Santo Tomás enseñó acertadamente al ne-

tet, quia ideo creatura refertur ad Deum quia ab illo pendet. Item, quia relatio est natura posterior quam res creata in eaque subiectatur tamquam in proprio subiecto; dependentia autem est ordine naturae prior non solum quam relatio, sed etiam quam res creata, saltem sub aliqua ratione, scilicet, quia via est prior quam terminus et fieri quam factum esse. Tertio tandem, quia haec relatio dicitur resultare posito fundamento et termino; dependentia autem non resultat ex termino, sed potius est via ad illum seu emanatio eius a Deo. Relinquitur ergo ut solum sit quidam modus modaliter distinctus a creatura quae pendet. Quod tandem optime confirmat signum illud distinctionis ex natura rei quod supra adduximus. Nam, licet creatura et dependentia eius ita comparentur ut possit haec eadem creatura permanere, variata dependentia seu creatione, tamen e converso non potest haec creatio seu dependentia manere quin suum intrinsecum terminum secum ferat, quia essentialiter est fieri vel conservari talis termini; signum ergo est solam distinctionem modalem hic intervenire.

17. Dico quarto: haec dependentia non habet veram rationem mutationis; habet tamen veram rationem viae seu fieri creaturae, et sic appellatur creatio passiva; habet etiam veram rationem emanationis a Deo et, quatenus ab ipso est, vere ac proprie dici potest actio ipsius Dei, formaliter transiens, qua producit creaturam. Ut intelligatur tota conclusio, suppono in actione quae fit ex subiecto coniungi haec tria, quae habitudine et denominatione distinguuntur a nobis, non tamen reipsa, etiam distinctione modali, scilicet, fieri termini, actionem agentis et passionem seu mutationem subiecti; idem enim dependentiae modus, respectu formae quam inducit, dicitur fieri seu via ad illam, respectu agentis dicitur actio eius, et respectu passi dicitur mutatio seu passio. Ex his ergo tribus hoc ultimum non habet locum in creatione. Et haec est prima pars assertionis, quam recte docuit D. Thom. negans creationem esse mutationem, et eam-

gar que la creación sea una mutación; también la demuestra por extenso Gregorio, antes citado, en la 2.ª conclusión, donde dice con razón, por este motivo, que, aun cuando toda pasión sea acción o lleve aneja una acción, sin embargo, inversamente, no toda acción implica pasión, ya que no siempre versa la acción sobre un sujeto o paciente, mientras que la pasión es ininteligible sin un paciente, así como la mutación sin un móvil. Por consiguiente, puesto que la dependencia de la creación no supone un sujeto del cual se haga, no puede poseer la verdadera razón de pasión o de mutación.

18. Se dirá: la criatura misma sufre mutación cuando es creada, ya que se comporta de distinta manera que antes; por ello se refiere a Dios con una nueva relación, no ciertamente por mutación de Dios, sino de la criatura, según la doctrina de San Agustín en V *De Trinitate*, c. último. Se responde fácilmente que la mutación se dice unas veces en sentido propio, y así se dice únicamente del sujeto que preexiste en duración (o, según otros, en orden de naturaleza) y mediante la acción se comporta de manera diferente a como se comportaba antes. En este sentido negamos que la creación sea una mutación, y con mayor claridad se dirá que no es una pasión. Pero otras veces, en sentido más amplio, se llama mutación a toda acción o efectuación que introduce alguna novedad en el efecto; de ese modo se afirmará que mediante la generación se muda, no sólo la materia sino también la cosa engendrada; y en este sentido puede llamarse mutación la creación, aunque con menos propiedad, porque no se dice propiamente que la cosa que es creada se comporte de distinta manera que antes, pues antes no era nada, sino que debe afirmarse que posee absolutamente el ser que antes no poseía.

19. Con esta razón y respuesta se comprende que en la creación tiene lugar esa relación de vía hacia el término que suele denominarse producción pasiva. Porque, en primer lugar, semejante vía o producción no dice, en virtud de su razón formal, relación al sujeto, sino sólo al término; luego, en virtud de su razón precisiva, no es contradictoria con la creación. En segundo término, en otras efectuaciones, tal producción no es otra cosa que la dependencia del efecto con respecto a la causa, en cuanto es cierta tendencia al efecto. Pero todo esto se encuentra en esta dependencia de la creación. Además, porque la mu-

dem probat late Gregor. sup., concl. 2, in qua ob hanc causam merito dicit, quamvis omnis passio sit actio vel habeat actionem coniunctam, non tamen e converso omnem actionem inferre passionem, quia non semper actio versatur circa subiectum seu passum; passio autem intelligi non potest sine patiente, nec mutatio sine mobili. Cum ergo creationis dependentia non supponat aliquod subiectum ex quo fiat, non potest veram rationem passionis aut mutationis habere.

18. Dices: creatura ipsa mutatur cum creatur, nam aliter se habet quam prius; unde nova relatione refertur ad Deum, non quidem per mutationem Dei, sed ipsius creaturae, iuxta doctrinam August., V de Trinit., c. ult. Respondetur facile mutationem interdum proprie dici, et sic solum dici de subiecto quod duratione (vel, secundum aliquos, ordine naturae) praeexistit et per actionem aliter se habet quam prius se haberet. Et hoc sensu negamus creationem esse mutationem, et clarius diceretur non esse passionem. Interdum vero latius mutatio dicitur de omni actione aut effectione quae aliquam novitatem ponit in effectu, et sic dicetur per generationem mutari non solum materia, sed res genita; et hoc sensu dici potest creatio mutatio, minus tamen proprie, quia res quae creatur non dicitur proprie se habere aliter quam antea, quia antea nihil erat, sed dicenda est habere esse simpliciter quod antea non habebat.

19. Ex hac autem ratione et responsione intelligitur habere locum in creatione illam habitudinem viae ad terminum quae fieri passivum appellari solet. Primum enim huiusmodi via seu fieri ex sua ratione formali non dicit habitudinem ad subiectum, sed solum ad terminum; ergo ex praecisa ratione sua non repugnat creationi. Deinde huiusmodi fieri in aliis effectionibus nihil aliud est quam dependentia effectus a causa, quatenus est tendentia quaedam ad effectum. Sed hoc totum reperitur in hac de-

tación interviene en todo aquello que se ha mudado; luego la producción interviene en todo aquello que se ha producido. Sobre todo porque esto mismo, a saber, haber sido producido de nuevo, es en cierto modo un ser modificado, al menos hablando en sentido amplio, según hemos dicho.

20. *La razón activa de creación conviene verdaderamente a la dependencia de la criatura con respecto a Dios.*— Por último, con esto se demuestra fácilmente la última parte de la afirmación, a saber, que a esta dependencia de la criatura, en cuanto dice relación a la potencia divina de la que procede, le conviene la razón propia de acción o creación activa. En esta parte parece situarse principalmente la controversia entre los autores en torno a la cuestión presente. Mas hay que procurar no discutir sólo acerca del nombre. Porque esta cuestión depende de aquella otra filosófica, si la acción transeúnte se encuentra formalmente en el agente o en el paciente, que hemos de tratar después, en el predicamento correspondiente. Ahora sólo advierto que, entre quienes establecen la acción transeúnte en el agente, algunos la ponen como un cierto modo absoluto que incluye una relación trascendental que adviene de nuevo a la potencia activa cuando obra, y la actualiza. Y quienes opinan de este modo acerca de la acción transeúnte, hablan bastante consecuentemente al negar en Dios semejante acción, pues constituiría en El una gran imperfección. Sin embargo, ese modo de explicar la acción transeúnte es no sólo contrario a Aristóteles y otros filósofos muy ponderados, sino además enteramente improbable, por haberse inventado sin fundamento o razón, cuando apenas puede entenderse. Otros, pues, que sitúan la acción transeúnte en el agente, afirman que en éste no hay nada más que una relación real que en él resulta de la producción del efecto. Y éstos también niegan de modo consecuente a Dios la acción transeúnte, pues en Dios no resultan relaciones reales de sus efectos. Aunque quizá éstos afirmaran consecuentemente que la acción de Dios es una relación de razón, y es evidente de suyo cuán improbable sea esto. También se apoya esa opinión en un fundamento poco probable; porque aquella relación, si resulta en el agente creado, supone el efecto ya producido; entonces, ¿cómo va a ser una acción? Si, por el contrario, no resulta, sino que se dice que es producida de manera cuasi esen-

pendentia creationis. Praeterea, quia in omni eo quod mutatum est, intervenit mutari; ergo in omni eo quod factum est, intervenit fieri. Maxime quia hoc ipsum, nempe de novo factum esse, est aliquo modo esse mutatum, saltem late loquendo, ut diximus.

20. *Dependentiae creaturae a Deo vere convenit ratio activa creationis.*— Tandem hinc facile ostenditur ultima pars assertionis, nimirum huic dependentiae creaturae, quatenus dicit habitudinem ad divinam potentiam a qua fluit, convenire propriam rationem actionis seu creationis activae. In qua parte videtur praecipue posita dissensio inter auctores circa praesentem quaestionem. Cavendum tamen est ne solum de nomine contendatur. Pendet enim haec quaestio ex illa philosophica, an actio transiens sit formaliter in agente vel in passo, quam infra in proprio praedicamento tractaturi sumus. Nunc solum adverto, inter eos qui ponunt actionem transeuntem in agente, quosdam eam ponere ut modum quemdam absolutum includentem transcendentalem respectum advenientem de novo potentiae activae cum agit et actuantem illam. Et qui ita sentiunt de actione transeunte, satis consequenter loquuntur negando in Deo huiusmodi actionem; nam esset in illo magna imperfectio. Verumtamen modus ille explicandi transeuntem actionem est non solum contra Aristotelem et graviores philosophos, sed etiam plane improbabilis, utpote sine fundamento aut ratione confictus, cum vix possit intelligi. Alii ergo ponentes actionem transeuntem in agente, dicunt nihil in eo esse nisi relationem realem in eo resultantem ex productione effectus. Et hi consequenter etiam negant Deo actionem transeuntem, quia in Deo non resultant relationes reales ex effectibus eius. Hi tamen fortasse dicerent consequenter actionem in Deo esse relationem rationis, quod quam sit improbabile per se satis constat. Et similiter nititur illa sententia fundamento parum probabili; nam relatio illa, si resultat in agente creato, supponit iam effectum productum; quomodo ergo erit actio? Si vero non resul-

cial y primaria por la misma potencia agente —como imaginan algunos escotistas—, es algo meramente ficticio y sin fundamento. Por último, otros que también ponen la acción transeúnte en el agente, afirman que no es algo nuevo absoluto o relativo realmente distinto de la potencia y añadido a ella, sino que es la misma potencia agente en cuanto unida en acto a su efecto, es decir, connotando que el efecto depende actualmente de ella. Estos no tendrán inconveniente en conceder la acción transeúnte incluso en el mismo Dios; es más, se expresarán consecuentemente. Ahora bien, éstos ponen la acción transeúnte en el agente sólo de nombre, por lo que ahora no discutimos con ellos.

21. *Se responde a una objeción.*— Suponemos, pues, con Aristóteles, libro IX de la *Metafísica*, texto 16, que las acciones que tienen un término producido fuera de la causa agente se encuentran en el mismo paciente o término, y no en el agente. Y, de acuerdo con esta sentencia, afirmamos que la dependencia de la criatura, en cuanto es cierto flujo procedente de Dios, tiene verdadera razón de acción transeúnte. Se demuestra, primeramente, porque, en el calentamiento del fuego y en todos los casos similares, la dependencia por la que se produce el calor en el paciente es la acción del calor existente en el fuego, no por otra razón sino porque es cierto flujo que emana de él; pero la dependencia por la que la criatura es producida por Dios es cierto flujo que emana del mismo Dios; luego tiene verdadera razón de acción. Dicen algunos que para la razón de acción no basta el ser un flujo procedente de la potencia activa, antes bien se precisa que sea su actualización y complemento. Pero esta respuesta parece consistir sólo en palabras, pues ninguna potencia activa en cuanto tal recibe un complemento o actualización en virtud de la acción, sino que únicamente ejerce su actualidad; mas este ejercer no es actualizarse a sí misma, sino hacer que otro pase al acto, lo cual compete también a Dios. Porque en cualquier potencia meramente activa es sólo una denominación extrínseca, ya que las potencias activas con acción inmanente se actualizan a sí mismas, mas no en cuanto son activas únicamente, sino en cuanto son también pasivas.

22. De ahí argumento en segundo lugar; pues ¿qué se opone a que este flujo de la creación, en cuanto procede de Dios, tenga verdadera razón de

tat, sed quasi per se ac primo fieri dicitur ab ipsa potentia agente, ut quidam scotistae imaginantur, est mera fictio et sine fundamento. Alii denique, ponentes etiam actionem transeuntem in agente, dicunt non esse aliquid novum absolutum vel respectivum in re distinctum a potentia eique additum, sed esse ipsammet potentiam agentem ut coniunctam actu suo effectui, seu connotando quod ab illa actu pendeat effectus. Et hi non gravabuntur concedere actionem transeuntem etiam in ipso Deo, immo consequenter loquentur. Verum hi solo nomine ponunt actionem transeuntem in agente, et ideo cum eis nunc non disputamus.

21. *Obiectioni satisfit.*— Supponimus ergo cum Arist., IX Metaph., text. 16, actiones quae habent terminum factum extra causam agentem esse in ipso passo seu termino, et non in agente. Et iuxta hanc sententiam dicimus dependentiam creaturae, ut est quidam fluxus a Deo, habere veram rationem actionis transeuntis. Et probatur primo, quia in calefactione ignis et omnibus similibus, dependentia qua fit calor in passo non alia ratione est actio caloris existentis in igne nisi quia est fluxus quidam caloris ab illo manans; sed dependentia qua fit creatura a Deo est fluxus quidam manans ab ipso Deo; ergo habet veram rationem actionis. Dicunt aliqui non sufficere ad rationem actionis quod sit fluxus a potentia activa, sed oportere quod sit actualitas et complementum eius. Sed haec responsio tantum videtur consistere in verbis, quia nulla potentia activa ut sic recipit complementum seu actualitatem ex actione, sed solum exercet suam actualitatem; hoc autem exercere non est se actuare, sed aliud in actum reducere, quod Deo etiam convenit. Nam in qualibet potentia mere activa solum est extrinseca denominatio; potentiae enim activae actione immanenti seipsas actuant, non tamen ut activae tantum sunt, sed quatenus sunt etiam passivae.

22. Unde argumentor secundo; nam quid obstat quominus hic fluxus creationis,

acción? Porque, o bien obsta la carencia de sujeto, ya que la acción debe anteceder en orden de naturaleza a la cosa hecha; y esto no, pues a este respecto vale la misma razón para aquella dependencia en cuanto es una producción pasiva; por eso, de igual modo que, según la relación de dependencia o de vía, puede anteceder en su género, aun cuando no esté en un sujeto, también podrá en la razón de acción; y ambas cosas quedarán más claras por las soluciones de los argumentos; o bien se opone la perfección de la potencia divina; y esto no, porque la acción transeúnte no perfecciona a la potencia de que procede, sino que, más bien, toda la perfección que tiene la recibe de la potencia; consiguientemente, no aminora en mayor grado la perfección de la potencia divina el que de ella proceda la acción transeúnte que el que provengan los mismos efectos. Por otra parte, el que medie la acción entre el efecto y la potencia no debilita en mayor medida la perfección de la potencia divina que el que medie la dependencia; y ambas cosas tienen su origen en la limitación y potencialidad de los mismos efectos. Por último, aunque concedamos gratuitamente que, con respecto a alguna potencia creada, pueda decirse que la acción transeúnte es complemento extrínseco o perfección de ella, porque tal potencia esté por su naturaleza ordenada y establecida con vistas a tal acción, sin embargo, no es preciso atribuir esto a la acción procedente de la potencia de Dios, ya que esta potencia es tal que no está por sí misma ordenada a la acción, sino que únicamente puede producirla por la plenitud de su perfección. Y esto conviene también, por cierta participación, a algunos principios activos creados, según se apuntó arriba y se dirá con mayor extensión después, al tratar de las potencias. Así, pues, no pertenece a la razón de acción transeúnte en cuanto tal el ser perfección de la potencia activa, ni siquiera de aquel modo extrínseco e impropio.

23. En tercer lugar, argumento que la potencia activa de Dios *ad extra* no es, formalmente hablando, ni el entendimiento ni la voluntad, sino la potencia ejecutiva conceptualmente distinta de ellos, como demostraremos más abajo al ocuparnos de los atributos de Dios; luego la acción de tal potencia no puede ser formalmente inmanente, ya que sólo el entendimiento y la voluntad de una

ut a Deo, habeat veram rationem actionis? Aut enim obstat carentia subiecti, eo quod actio debet ordine naturae antecedere rem factam; et hoc non, quia quoad hoc eadem ratio est de illa dependentia ut est fieri passivum; unde, sicut secundum habitudinem dependentiae seu viae potest in suo genere antecedere, etiamsi non insit subiecto, etiam poterit in ratione actionis; et utrumque magis constabit ex solutionibus argumentorum; vel obstat perfectio divinae potentiae; et hoc non, quia actio transiens non perficit potentiam a qua fluit, sed potius quidquid ipsa perfectionis habet a potentia recipit; non ergo magis derogat perfectioni divinae potentiae quod actio transiens profluat ab ipsa quam quod profluant ipsimet effectus. Quod vero inter effectum et potentiam mediet actio, non magis derogat perfectioni potentiae Dei quam quod mediet dependentia, et utrumque provenit ex limitatione et potentialitate ipsorum effectuum. Denique, etsi gratis demus, respectu alicuius potentiae creatae, actionem transeuntem dici posse extrinsecum complementum aut perfectionem eius, eo quod talis potentia sit natura sua ordinata et instituta propter talem actionem, tamen necesse non est hoc attribuere actioni emananti a potentia Dei, quia haec potentia talis est ut non sit ex se ordinata ad actionem, sed solum ex plenitudine perfectionis suae illam habere possit. Quod per quamdam participationem convenit etiam aliquibus principiis agendi creatis, ut supra tactum est et infra, disputando de potentiis, latius dicetur. Non est ergo de ratione actionis transeuntis ut sic quod sit perfectio potentiae activae, etiam illo extrinseco et improprio modo.

23. Tertio argumentor quia potentia activa Dei ad extra, formaliter loquendo, non est intellectus neque voluntas, sed potentia exsecutiva ratione ab eis distincta, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei; ergo actio talis potentiae non potest esse formaliter immanens, quia tantum intellec-

realidad inmaterial obran de manera inmanente; pero la potencia ejecutiva es inmediatamente activa *ad extra.* Por consiguiente, el acto de la voluntad de Dios no es la misma acción por la que obra *ad extra,* puesto que sólo es la aplicación de la potencia ejecutiva a la operación. Antes al contrario, aunque alguno sostenga que la voluntad de Dios es la potencia próxima de obrar *ad extra,* no podrá decir rectamente que la volición de Dios, según aquello que se encuentra realmente en la misma, es la acción por la que produce *ad extra;* pues más bien es el mismo principio de obrar *ad extra,* por ser la misma perfección formal de la voluntad de Dios, la cual se da en El más bien por modo de acto que por modo de potencia receptiva de su acto; pero el principio de obrar *ad extra* nunca entra (por así decirlo) en la acción misma, ya que tal acción fluye de tal principio. Ahora bien, la relación de razón que se entiende añadida al acto libre de la voluntad de Dios en cuanto quiere la cosa que produce *ad extra* no puede tener razón de acción real, puesto que aquélla no es nada y ésta, en cambio, es una verdadera y real producción o acción, en virtud de la cual Dios se denomina hacedor del cielo y de la tierra. La misma razón puede aplicarse al entendimiento, aun cuando se ponga en él la potencia ejecutiva. Por eso Escoto, *In IV,* dist. 1, q. 1, § *Ista ergo,* prueba acertadamente, de manera general, que el acto del entendimiento o de la voluntad no puede ser productivo del término en cuanto acción, sino sólo en cuanto principio, ya que la acción productiva y lo producido se encuentran en el mismo sujeto. Con ello favorece abiertamente esta opinión, a pesar de que *In II,* dist. 1, q. 5, y en otros lugares, parece pensar de manera distinta.

Se resuelven los fundamentos de las otras opiniones

24. *Si la acción incluye el movimiento y la relación.*— A la primera razón de la primera opinión se responde concediendo el antecedente —que la creación no es una mutación—, pero negando la consecuencia, a saber, que no es una acción; porque se pasa de lo inferior a lo superior en sentido negativo, ya que la acción tiene mayor extensión que la mutación. En cambio, cuando se dice que la acción incluye la sustancia del movimiento y la relación, si se entiende

tus et voluntas in re immateriali agunt immanenter; potentia autem exsecutiva est immediate activa ad extra. Actus ergo voluntatis Dei non est ipsa actio qua ad extra agit, cum solum sit applicatio potentiae exsecutivae ad agendum. Quin potius, etiamsi quis teneat voluntatem Dei esse proximam potentiam agendi ad extra, non recte dicet volitionem Dei, secundum id quod realiter est in ipsa, esse actionem qua ad extra producit; nam potius est ipsum principium agendi ad extra, quia est ipsa formalis perfectio voluntatis Dei, quae in ipso potius est per modum actus quam per modum potentiae receptivae sui actus; principium autem agendi ad extra nunquam intrat (ut sic dicam) actionem ipsam, cum a tali principio talis actio fluat. Respectus autem rationis qui intelligitur addi libero actui voluntatis Dei ut volentis rem quam ad extra producit non potest habere rationem actionis realis, cum ille nihil sit, haec autem sit vera ac realis productio seu factio, a qua Deus denominatur factor caeli et terrae. Et eadem ratio applicari potest ad intellectum, etiamsi in eo ponatur exsecutiva potentia. Unde recte Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, § *Ista ergo,* generaliter probat actum intellectus vel voluntatis non posse esse productivum termini ut actionem, sed solum ut principium, quia actio productiva et id quod producitur sunt in eodem. In quo favet aperte huic sententiae, licet In II, dist. 1, q. 5, et aliis locis, aliter sentire videatur.

Aliarum opinionum fundamenta solvuntur

24. *Actio an includat motum et relationem.*— Ad primam rationem primae opinionis respondetur concedendo antecedens, scilicet creationem non esse mutationem, negando tamen consequentiam, scilicet non esse actionem; est enim ab inferiori ad superius negative; actio enim latius patet quam mutatio. Cum vero dicitur actionem includere substantiam motus et relationem,

de la razón precisiva de acción (según parece exigir el argumento), la afirmación es falsa; porque sólo incluye la sustancia del flujo o de la dependencia, junto con una relación trascendental al principio del que fluye. Si, por el contrario, dicha proposición se entiende de la acción con movimiento, es decir, con un sujeto presupuesto, entonces puede entenderse bien o mal en cuanto a sus dos partes; efectivamente, si hablamos en sentido real o idéntico, es verdad que tal acción es la sustancia misma del movimiento; pero eso no lo tiene por ser acción, sino por ser tal acción, es decir, por proceder del sujeto; en cambio, atendida la precisión y los conceptos formales no es cierto, porque el movimiento en cuanto tal significa el acto del móvil, cosa que no significa la acción en cuanto acción, y por ello, aun cuando se elimine la razón de movimiento o de mutación, puede permanecer la sustancia del flujo o de la dependencia, que baste para la razón de acción. De manera semejante, cuando se dice que la relación unida a la sustancia del movimiento pertenece a la razón de acción, ello puede entenderse, bien de la relación predicamental resultante, tanto en la causa agente como en el efecto producido, y en tal sentido es falsa la proposición, por no ser la acción un agregado de relación predicamental y movimiento; y además, porque la acción es anterior como razón fundamentadora de dicha relación; o también puede entenderse de la relación trascendental de la misma emanación o dependencia a su principio, y así es verdad la proposición aducida, mas de ahí no se infiere legítimamente que, eliminada la mutación, sólo permanezca la relación predicamental, ya del efecto a la causa, ya de la causa al efecto; porque todavía puede perseverar la relación trascendental de la misma dependencia a partir de su principio, aunque sea una dependencia sin sujeto y sin propia mutación. Todas estas cosas parecen tan evidentes que apenas resulta creíble que Santo Tomás emplease aquella razón para concluir que la creación es únicamente una relación predicamental resultante en la criatura hecha. Y por eso algunos intentan exponerla acerca de la relación trascendental, de suerte que entendiese por ella aquella dependencia que nosotros hemos afirmado que se da en la criatura con respecto al creador. Porque ese modo de hablar no es inusitado en Santo Tomás, ya que en III, q. 2, con bastante

si intelligatur de ratione praecisa actionis (ut argumentum exigere videtur) falsa est assumptio; nam solum includit substantiam fluxus seu dependentiae cum transcendentali habitudine ad principium a quo fluit. Si autem intelligatur illa propositio de actione cum motu, seu praesupposito subiecto, sic quoad utramque partem potest bene vel male intelligi; nam si loquamur realiter seu identice, verum est talem actionem esse ipsam substantiam motus; tamen id non habet ex eo quod est actio, sed ex eo quod est talis actio, scilicet, quia est ex subiecto; secundum praecisionem autem ac formales conceptus non est verum, quia motus ut sic dicit actum mobilis, quod non dicit actio ut actio, et ideo quamvis auferatur ratio motus seu mutationis, potest manere substantia fluxus seu dependentiae, quae sufficiat ad rationem actionis. Similiter, cum dicitur relationem coniunctam substantiae motus esse de ratione actionis, id potest intelligi vel de relatione praedicamentali resultante, vel in causa agente vel in effectu facto, et sic falsa est propositio, quia actio non est aggregatum ex relatione praedicamentali et ex motu; item, quia actio est prior tamquam ratio fundandi huiusmodi relationem. Vel potest intelligi de relatione transcendentali ipsiusmet emanationis seu dependentiae ad suum principium, et sic vera est propositio assumpta, non tamen recte inde infertur, ablata mutatione, non manere nisi relationem praedicamentalem, aut effectus ad causam, aut causae ad effectum; nam adhuc potest manere transcendentalis habitudo ipsiusmet dependentiae a suo principio, quamvis sit dependentia sine subiecto et sine propria mutatione. Quae omnia tam videntur per se clara ut vix sit credibile D. Thom. usum fuisse illa ratione ad concludendum creationem tantum esse relationem praedicamentalem resultantem in creatura facta. Et ideo aliqui conantur exponere de relatione transcendentali, ita ut per eam intellexerit illam dependentiam quam nos diximus esse in creatura a creatore. Non enim est inusitatus hic loquendi

frecuencia llama a la unión relación, y nunca distingue entre la relación predicamental y el modo de unión, siendo así que no puede negarse que se dé ese modo que incluye la relación trascendental a las cosas unibles. Por consiguiente, esta exposición es probable, aunque no puede acomodarse a todas las locuciones de Santo Tomás, como queda patente por las soluciones a los argumentos en I, q. 44, a. 3.

25. *La creación es una acción formalmente transeúnte.*—Al segundo se niega el antecedente; pues la creación es una acción formalmente transeúnte, no porque pase de un sujeto a otro, como parece impugnar arriba Deza, sino porque efectivamente sale del agente y se encuentra en el término, por lo cual se dice que pasa a él. Ahora bien, en dicho argumento se plantea la cuestión de si esta acción creativa es un accidente. Acerca de ello, Egidio y otros afirman; porque es acción en sentido unívoco y consecuentemente pertenece al predicamento acción, que es uno de los predicamentos de los accidentes. Y no resulta contradictorio que el accidente sea vía para la sustancia, ya que en la generación sustancial también ocurre esto; y por el solo hecho de llamarse vía, se designa algo imperfecto y un ente del ente. Ahora bien, cuando se pregunta por el sujeto de este accidente, responden que es el mismo término; pues, aunque sea posterior en un género —a saber, en el de término—, sin embargo, puede ser naturalmente anterior en el género de causa subjetiva. Pero esto último me resulta muy difícil de creer; en primer lugar porque no estimo que la creación tenga causa material; luego tampoco puede tener causa subjetiva, ya que son lo mismo. El antecedente es manifiesto, porque la diferencia fundamental entre la acción creativa y todas las demás consiste en que aquélla es realizada por la sola virtud del agente, sin concurso de materia o sujeto. En segundo lugar, porque no entiendo que el término de la vía pueda ser anterior a la vía misma bajo alguna razón que incluya la existencia real. Y añado esto teniendo en cuenta la razón de fin, bajo la cual el término es anterior en naturaleza, ya que la causa final en cuanto tal no preexige la existencia real; pero la causa subjetiva preexige intrínsecamente la existencial real; luego, bajo esa razón, el término

modus apud D. Thom.; nam III, q. 2, saepius vocat unionem relationem, et nunquam distinguit inter relationem praedicamentalem et modum unionis, cum tamen negari non possit quin detur ille modus includens transcendentalem habitudinem ad unibilia. Est ergo probabilis haec expositio, non tamen potest ad omnes D. Thom. locutiones accommodari, ut patet ex solutionibus argumentorum, a. 3, q. 44, I.

25. *Creatio actio est transiens formaliter.*— Ad secundum negatur antecedens; est enim creatio actio formaliter transiens, non quod ab uno subiecto transeat in aliud, ut Deza supra impugnare videtur, sed quod effective exit ab agente et est in termino, ideoque ad illum transire dicitur. Petitur vero in illo argumento an haec actio creativa sit accidens. In quo Aegidius et alii affirmant; nam est univoce actio, et consequenter est de praedicamento actionis, quod est unum ex praedicamentis accidentium. Nec repugnat accidens esse viam ad substantiam, quia generatio substantialis etiam hoc habet; et hoc ipso quod dicitur via, dicitur quid imperfectum et entis ens. Cum autem quaeritur huius accidentis subiectum, respondent esse ipsummet terminum; nam licet in uno genere, scilicet termini, sit posterior, tamen in genere causae subiectivae potest esse natura prior. Sed hoc ultimum difficile creditu mihi est; primo, quia non existimo creationem habere causam materialem; ergo neque habere potest causam subiectivam, sunt enim idem. Antecedens patet, quia haec est potissima differentia actionis creativae ab omnibus aliis, quod fit ex sola vi agentis sine concursu materiae vel subiecti. Secundo, quia non intelligo quod terminus viae possit esse prior ipsa via sub aliqua ratione includente realem existentiam. Quod addo propter rationem finis, sub qua terminus est prior natura, quia causa finalis ut sic non praerequirit existentiam realem; at vero causa subiectiva intrinsece praerequirit existentiam realem; ergo terminus non potest sub ea ratione praeintelligi ordine naturae suae

no puede entenderse previamente a su vía en orden de naturaleza, ya que no tiene ningún ser real que no haya llegado a él por dicha vía.

26. *Si la creación es un accidente, y de qué sujeto.*— Por ello parece que puede responderse más fácilmente que la acción en cuanto acción no requiere un sujeto de inhesión, sino un principio del que emane, pues la acción en cuanto acción no dice relación a aquello «en lo cual», sino a aquello «de lo cual»; porque de ahí proviene el que la acción en cuanto acción no confiera ninguna denominación formal al paciente, sino sólo al agente. Sin embargo, aun cuando esta respuesta pueda resultar satisfactoria acerca de la acción en cuanto acción, a propósito de la creación pasiva o dependencia en cuanto tal todavía queda una dificultad, ya que la producción en cuanto tal no dice relación al principio, sino a la cosa que depende o es producida, y por eso es necesario explicar, con respecto a ella en cuanto tal, en qué sujeto se encuentra. De donde nuevamente puede urgirse la dificultad acerca de la acción; pues, aunque la acción en cuanto acción no se refiera al sujeto de inhesión, no obstante, en la realidad siempre debe tener algún sujeto de inhesión.

27. *En qué predicamento se sitúa la creación.*— Así, pues, muchos niegan que esta dependencia que es la creación sea un accidente, y afirman que es un modo sustancial de la cosa que es creada, modo que pertenece reductivamente al predicamento de la sustancia, porque no es más que la sustancia misma en cuanto está «in fieri» y como en un estado imperfecto. Y puede ello confirmarse porque, atendiendo a este motivo, Aristóteles no coloca el movimiento en predicamento alguno, sino que lo reduce al predicamento de su término, cosa que ha de entenderse del movimiento precisivamente en cuanto es vía hacia el término, pues en cuanto es acción o pasión se sitúa en sus predicamentos, ya que en cuanto tal se compara por modo de forma al agente o al paciente; en cambio, en cuanto vía no se compara propiamente como forma al término, sino sólo como lo imperfecto a lo perfecto. Consiguientemente, la creación pasiva, en cuanto es vía hacia el término sustancial, queda reducida al predicamento de la sustancia; pero no tiene razón de pasión, por no hallarse en un sujeto. Por eso, en la medida en que ese «fieri» se concibe como naturalmente anterior a

viae, quia nullum habet esse reale quod non per illam viam ad illum pervenerit.

26. *Creatio an sit accidens, et cuius subiecti.*— Quapropter facilius videtur posse responderi actionem ut actionem non requirere subiectum inhaesionis, sed principium a quo fluat, quia actio ut actio non dicit habitudinem ad id in quo, sed ad id a quo; nam inde provenit quod actio ut actio nullam denominationem formalem conferat passo, sed solum agenti. Verumtamen haec responsio, licet de actione ut actio est satisfacere possit, tamen de creatione passiva seu dependentia ut sic adhuc restat difficultas, quia fieri ut sic non dicit habitudinem ad principium, sed ad rem quae pendet seu fit, et ideo de illa ut sic explicare oportet in quo subiecto sit. Unde iterum urgeri potest difficultas de actione; nam licet actio ut actio non respiciat subiectum inhaesionis, tamen in re ipsa semper habere debet aliquod subiectum inhaesionis.

27. *In quo praedicamento sita creatio.*— Multi ergo negant hanc dependentiam quae est creatio esse accidens, asserentes esse modum substantialem rei quae creatur, qui reductive pertinet ad praedicamentum substantiae, quia nihil aliud est quam ipsamet substantia secundum quod est in fieri et quasi in statu imperfecto. Idque confirmari potest, nam motus propter hanc causam non collocatur ab Aristotele in aliquo praedicamento, sed reducitur ad praedicamentum sui termini, quod intelligendum est de motu praecise ut est via ad terminum, quia, ut est actio vel passio, in suis praedicamentis collocatur, quia ut sic comparatur per modum formae ad agens vel patiens; tamen, ut via non proprie comparatur ad terminum ut forma, sed solum ut imperfectum ad perfectum. Sic ergo creatio passiva quatenus est via ad terminum substantialem, reducitur ad praedicamentum substantiae; non habet autem rationem passionis, quia non est in subiecto. Unde quatenus illud fieri

su término, hay que conceder que no se da en un sujeto, sino que se concibe como en sí mismo, lo cual no es inconveniente, antes al contrario, más bien es una singular excelencia y modo de dependencia de la criatura. Pero en el mismo instante de tiempo en que es producida, se encuentra, por una unión íntima y cierta identidad, en el término mismo, no como en su sujeto, sino según la relación especial y propia por la que la vía se refiere al término; en ella no se requiere prioridad natural por parte del término, ya que no exige una verdadera causalidad, sino una simple terminación. De igual modo que el calentamiento se encuentra no sólo en la cosa que se calienta, sino también en el calor que se produce, en aquélla como en su sujeto de inhesión, al que supone, y en éste, en cambio, como en su término formal, al que tiende, y por ello no lo supone, sino que lo lleva anejo y se identifica con él. Así, pues, en la dependencia de la criatura, prescindiendo del orden al sujeto que no tiene, queda la relación al término, en el cual no está como en su sujeto, sino por una distinta razón especial y propia, como cierto modo de ella. Porque es común a otros modos el tener su razón propia de modificar, según consta acerca del modo de unión y del modo de subsistencia, como veremos después.

28. Por eso puede decirse consecuentemente que dicha dependencia creativa, en cuanto tiene razón de acción, no es una acción accidental, cual es la que necesita de sujeto, sino que es una acción sustancial y, por tanto, no se coloca en el predicamento acción, sino que se reduce al predicamento sustancia. O cabe también añadir que en los predicamentos de los accidentes no se sitúan únicamente aquellos que son accidentes verdaderos y propios, con verdadera inhesión en un sujeto, sino también muchos que imitan el modo de los accidentes en la denominación y cuasi información extrínseca o intrínseca, como el hábito, el lugar continente y otros semejantes; y quizá se comporta así la acción en cuanto acción en sentido general; por consiguiente, en el presente caso puede decirse que, aunque la dependencia de la creación sea en sí misma cierto modo sustancial, no obstante, con respecto al agente se reviste del modo de un accidente, y ello basta para que se coloque en el predicamento acción. Esta res-

concipitur ut prius natura suo termino, concedendum est non esse in subiecto, sed concipi quasi in se, quod non est inconveniens, immo potius haec est singularis excellentia et modus dependentiae creaturae. In eodem vero instanti temporis in quo fit est per intimam coniunctionem et quamdam identitatem in ipso termino non tamquam in subiecto, sed secundum specialem et propriam habitudinem qua via respicit terminum; in qua non requiritur prioritas naturae ex parte termini, quia non requirit veram causalitatem, sed meram terminationem. Sicut calefactio et est in re quae calefit et in calore qui fit, in illa ut in subiecto inhaesionis, quod supponit, in hoc vero ut in termino formali, ad quem tendit, et ideo illum non supponit, sed secum affert eique identificatur. Sic ergo in dependentia creaturae, ablato ordine ad subiectum, quod non habet, relinquitur habitudo ad terminum, in quo non est tamquam in subiecto, sed alia speciali et propria ratione, ut quidam modus eius. Hoc enim commune est multis aliis modis, ut habeant propriam rationem afficiendi, ut constat de modo unionis et de modo subsistentiae, ut infra videbimus.

28. Unde consequenter dici potest illam dependentiam creativam, ut habet rationem actionis, non esse actionem accidentalem, cuiusmodi est illa quae indiget subiecto, sed esse actionem substantialem, ideoque non collocari in praedicamento actionis, sed reduci ad praedicamentum substantiae. Vel addi etiam potest in praedicamentis accidentium non tantum collocari ea quae sunt vera ac propria accidentia, habentia veram inhaesionem in subiecto, sed etiam multa quae imitantur modum accidentium in denominatione et quasi informatione extrinseca vel intrinseca, ut habitus, locus continens et similia, et fortasse actio ut actio in universum ita se habet; sic ergo in proposito dici potest quod, licet dependentia creationis in se sit modus quidam substantialis, tamen per respectum ad agens induit modum accidentis, idque satis est ut in praedicamento actionis collocetur. Quae responsio est probabilis,

puesta es probable, mas la anterior parece más verdadera, como dije en el tomo III de la III parte, disp. L, sec. 5. Y con esto se ha respondido también al tercer argumento de la misma opinión primera.

29. *Toda acción transeúnte es de Dios.*— Al cuarto se responde que es falso el antecedente, a saber, que no hay ninguna acción transeúnte con respecto a Dios; antes al contrario, toda acción transeúnte es acción del mismo Dios; porque si procede de la criatura, proviene de Dios por el concurso general, de suerte que una idéntica acción indivisible es de la criatura y de Dios. De ahí resulta que no sólo toda acción transeúnte del agente creado es asimismo transeúnte con respecto al increado, ya que fluye fuera de ambos, sino también que toda acción inmanente del agente creado es transeúnte con respecto a Dios, puesto que, en cuanto procede de Dios, sale fuera de El. Y no puede decirse que estas acciones no se comparen con Dios en cuanto acciones, sino en calidad de efectos, no sólo porque esto se afirma infundadamente, ya que la relación a ambos agentes es del mismo modo, sino también porque aquella acción tiende a un término ulterior, por lo cual procede de ambos agentes como un cierto flujo hacia el término, y en esto consiste el ser acción. Finalmente, porque no se da acción para la acción. Y por las mismas razones se concluye *a fortiori* que, cuando Dios obra por sí solo a partir de un sujeto previo, entonces interviene una acción transeúnte de Dios; pues ¿quién creerá que el calentamiento o la iluminación producida por el fuego o por el sol es una acción, pero no la realizada por Dios sólo?, ¿o que en la realidad ésta tiene algo menos que aquélla?, ¿o que si no tiene nada menos en la realidad, no es en igual medida una verdadera acción?

30. *Cuando Dios obra, siempre obra mediante la acción.*— Así, pues, a la primera demostración de aquel antecedente se responde que, de la íntima presencia de Dios sólo se concluye que Dios obra en todas las cosas con inmediación de virtud y de supuesto, pero no sin una acción intermedia; porque ésta no se da a causa de la distancia del agente, sino por ser su causalidad formal, que siempre debe encontrarse en el efecto. A lo segundo se responde concediendo la inferencia; porque la potencia ejecutiva de Dios es verdaderamente principio de su efecto y de su acción, ya que pertenece a la razón de acción tran-

sed prior verior videtur, ut dixi in III tomo III partis, disp. L, sect. 5. Ex quibus responsum etiam est ad tertium argumentum eiusdem primae sententiae.

29. *Actio omnis transiens est Dei.*— Ad quartum respondetur falsum esse antecedens, scilicet, nullam esse actionem transeuntem respectu Dei; quin potius omnis actio transiens est actio ipsius Dei; nam si sit a creatura, est a Deo per generalem concursum, ita ut una indivisibilis actio eadem sit creaturae et Dei. Quo fit ut non solum omnis actio transiens agentis creati sit etiam transiens respectu increati, quia extra utrumque fluit, sed etiam omnis actio immanens agentis creati sit transiens respectu Dei, quia, ut est a Deo, fluit extra ipsum. Nec dici potest has actiones non comparari ad Deum ut actiones, sed ut effecta, tum quia gratis hoc dicitur, cum habitudo ad utrumque agens sit eiusdem modi, tum etiam quia illa actio tendit in ulteriorem terminum, unde ab utroque agente est ut fluxus quidam ad terminum, et hoc est esse actionem. Denique quia ad actionem non est actio. Et eisdem rationibus a fortiori concluditur, cum Deus agit se solo ex praesupposito subiecto, ibi intervenire actionem transeuntem Dei; quis enim credat calefactionem vel illuminationem factam ab igne vel sole esse actionem, non vero factam a solo Deo? aut aliquid minus in re habere hanc quam illam? aut si nihil minus in re habet, non esse aeque veram actionem?

30. *Deus cum agit, semper media actione agit.*— Ad primam ergo probationem illius antecedentis respondetur, ex intima Dei praesentia solum concludi Deum agere in omnibus immediatione virtutis et suppositi, non vero sine actione media; haec enim non intercedit propter distantiam agentis, sed quia est formalis causalitas eius, quae semper esse debet in effectu. Ad secundum respondetur concedendo sequelam; nam potentia exsecutiva Dei vere est principium sui effectus et suae actionis; est

seúnte el fluir realmente de su potencia; pero Santo Tomás, en el lugar citado, o se expresa de acuerdo con la primera opinión, o habla de la potencia de Dios con respecto al acto inmanente, que también es causa de efectos *ad extra*. A lo tercero ya se ha dicho en qué sentido la acción en cuanto tal no es un verdadero complemento de la potencia activa, o si esto se atribuye a algunas en sentido amplio, no pertenece, sin embargo, a la razón de acción en cuanto tal.

31. A los fundamentos de la segunda opinión, en cuanto defienden que la dependencia no se distingue *ex natura rei* del término, debe decirse en primer lugar que esto, considerado universalmente acerca de cualquier acción y su término, es falso, como se ha indicado arriba al explicar la causalidad de la causa eficiente, y se dirá también después al tratar del predicamento acción. En segundo lugar se niega que, a este respecto, haya una razón especial para la creación, y que en ella la dependencia se distinga del término en menor medida que en otras acciones, como se ha demostrado suficientemente en lo que antecede, habiéndose explicado también de qué manera no es obstáculo para tal distinción el que la creación sea una producción de la nada. Tampoco se sigue un proceso al infinito, puesto que lo mismo podría inferirse en cualquier acción. Porque cualquier acción es, a su modo, efecto del agente del que fluye, pero no es producida ni fluye por otra acción, pues no fluye como efecto, sino como el mismo flujo y dependencia. Consiguientemente, de este modo la creación podría llamarse en sentido amplio criatura, en cuanto ella es también producida por Dios de la nada; mas no es una criatura absolutamente, como cosa producida y término de la efección de Dios, sino como la misma dependencia y efección, por lo cual para ella no es necesaria otra creación, ya que su razón esencial consiste en ser dependencia y, por tanto, en orden a ella no se precisa otra dependencia. Esta respuesta se toma también de Santo Tomás, I, q. 45, a. 3, ad 2. Y de ahí resulta que, aun cuando la criatura pueda cambiar la dependencia con respecto a éste o a aquel agente, sin embargo, en la misma dependencia no puede variarse la relación a éste o a aquel agente si no es cambiando la dependencia, pues mediante ella, y no mediante otra dependencia, dice relación intrínseca a tal agente.

enim de ratione actionis transeuntis ut realiter fluat a sua potentia; D. Thom. autem, citato loco, vel loquitur iuxta primam sententiam, vel loquitur de potentia Dei respectu actus immanentis, qui etiam est causa effectuum ad extra. Ad tertium iam dictum est, quomodo actio ut sic non sit verum complementum potentiae activae, vel si hoc aliquibus largo modo tribuatur, non tamen esse de ratione actionis ut sic.

31. Ad fundamenta secundae sententiae, quatenus suadent dependentiam non distingui ex natura rei a termino, dicendum imprimis est hoc universe sumptum de omni actione et termino eius esse falsum, ut supra tactum est explicando causalitatem efficientis causae, et infra etiam dicetur tractando de praedicamento actionis. Deinde negatur quoad hoc esse specialem rationem in creatione, et minus in ea distingui dependentiam a termino quam in aliis actionibus, ut satis in superioribus probatum est, et declaratum quomodo huic distinctioni non obstet quod creatio sit productio ex nihilo. Nec sequitur processus in infinitum, idem enim inferri posset in qualibet actione; nam quaelibet actio suo modo est effectus agentis a quo fluit, non tamen fit aut fluit per aliam actionem, quia non fluit ut effectus, sed ut fluxus et dependentia ipsa. Ita ergo creatio lato modo dici potest creatura, quatenus ipsa etiam ex nihilo fit a Deo; tamen non est creatura simpliciter, ut res facta et terminus effectionis Dei, sed ut ipsa dependentia et effectio, et ideo ad eam non est necessaria alia creatio, quia eius essentialis ratio est quod sit dependentia, et ideo ad illam non est necessaria alia dependentia. Quae responsio sumitur etiam ex D. Thom., I, q. 45, a. 3, ad 2. Et hinc est quod, licet creatura possit mutare dependentiam ab hoc vel illo agente, tamen in ipsa dependentia non possit mutari habitudo ad hoc vel illud agens nisi mutata dependentia, quia per seipsam et non per aliam dependentiam dicit habitudinem intrinsecam ad tale agens.

32. Con esto se responde a la tercera parte de aquellos argumentos: de dos maneras puede entenderse que la criatura es un ente esencialmente dependiente de Dios: una, que la misma dependencia actual pertenezca a la esencia de la criatura, y en este sentido no es verdadero sino de la sola dependencia actual, acerca de la cual consta que es su misma esencia modal. Pero ella no pertenece a la esencia de aquella criatura de la que es modo y dependencia, porque se ha demostrado que es algo separable de la misma; y en este sentido se desarrolla todo aquel argumento, el cual, consiguientemente, nada concluye. Por tanto, hay que entender de otra manera que la criatura es un ente esencialmente dependiente de Dios, a saber, porque es un ente de tal naturaleza y esencia que no puede existir sin alguna dependencia de Dios. Y este sentido es enteramente verdadero, y se demuestra muy bien por la naturaleza del ente participado. Pero de ahí no resulta que la misma dependencia actual pertenezca a la esencia, sino sólo que aquella condición o imperfección por la que tal naturaleza necesita de la dependencia es esencial. Esto se patentiza porque, aun cuando pertenezca a la esencia de la criatura el depender de Dios, no le pertenece, empero, el depender de solo Dios, o el depender (cosa que es igual) en virtud de la dependencia que dice relación a solo Dios, aunque también pueda depender suficientemente por tal dependencia; luego no determina esencialmente para sí misma una dependencia concreta, sino sólo la condición o indigencia de dependencia.

33. *Se rechazan algunas consecuencias de la segunda opinión.*— Con esto queda claro, en primer lugar, que es falsa la primera consecuencia de aquella opinión, pues la cosa que es creada en sentido propio no determina para sí una dependencia determinada totalmente inmutable e inseparable, según demostramos. En segundo lugar, consta que son asimismo falsas la segunda y tercera consecuencias de dicha opinión, porque ni siquiera la dependencia de solo Dios es esencial o enteramente inmutable en toda cosa creada. De lo contrario todas las cosas, formas y accidentes dependerían de Dios ahora y siempre por alguna dependencia esencial e inmutable que dijese relación a solo Dios, ya que de suyo tienen aptitud para depender de ese modo, y esto podría bastar para su

32. Unde ad tertiam partem illorum argumentorum respondetur duobus modis intelligi posse creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo; uno modo, quod ipsa actualis dependentia sit de essentia creaturae, et sic non est verum nisi de sola ipsa dependentia actuali, quam constat esse suammet essentiam modalem. Ipsa vero non est de essentia eius creaturae cuius est modus et dependentia, cum ostensum sit esse quid separabile ab ipsa; et in hoc sensu procedit totum illud argumentum, quod proinde nihil concludit. Alio ergo modo intelligendum est creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo, quia nimirum est ens talis naturae et essentiae ut sine aliqua dependentia a Deo existere non possit. Et hic sensus est verissimus, probaturque optime ex natura entis participati. Inde vero non fit actualem ipsam dependentiam esse de essentia, sed solum conditionem seu imperfectionem illam ob quam talis natura eget dependentia esse essentialem. Quod patet, quia licet sit de essentia creaturae ut pendeat a Deo, non tamen ut pendeat a solo Deo, aut (quod idem est) ut pendeat per dependentiam dicentem habitudinem ad solum Deum, quamvis etiam possit per talem dependentiam sufficienter pendere; ergo non determinat sibi essentialiter certam dependentiam, sed solum conditionem aut indigentiam dependentiae.

33. *Secundae sententiae aliqua illata reprobantur.*— Atque hinc constat, primo, falsum esse primum illatum illius sententiae, nam res quae proprie creatur non determinat sibi aliquam determinatam dependentiam omnino immutabilem ac inseparabilem, ut probavimus. Secundo, constat falsum etiam esse secundum et tertium illatum illius opinionis, quia etiam dependentia a solo Deo non est essentialis aut prorsus immutabilis in omni re creata. Alias res omnes, et formae, et accidentia penderent a Deo nunc et semper per aliquam dependentiam essentialem ac immutabilem respicientem solum Deum, quia ex se aptae sunt sic dependere, et hoc satis esse posset ad

existencia; y, finalmente, porque son verdaderas criaturas producibles de la nada. De donde se sigue además, en primer lugar, que en toda producción de formas interviene la verdadera creación, en contra de lo que se ha probado arriba y enseña Santo Tomás en I, q. 45, a. 8. Se sigue, en segundo término, que los agentes creados, o no obran nada o realizan el acto, o al menos no alcanzan con su eficiencia a las mismas formas, ya sean sustanciales o accidentales, sino, cuando más, a los modos o uniones de las mismas, y que sólo Dios crea todas las formas. De aquí se sigue también, en tercer lugar, que no hay ninguna razón natural por la que dejen de existir, por separación de su sujeto, otras formas más bien que el alma racional; cosas todas que son contrarias a la verdadera filosofía y a la sana doctrina, como traté más ampliamente en el III tomo de la III parte, disp. IX, sec. 1, hacia el final.

34. Y por lo dicho aquí y allí consta suficientemente que es también falsa la cuarta consecuencia de aquella opinión; en efecto, la razón que de la dependencia esencial e inmutable infiere que no puede darse un instrumento de la creación, se apoya en un fundamento falso; es más, comete una clara petición de principio, pues supone que pertenece a la razón de creación el ser dependencia con respecto a solo Dios, que es lo que debía probarse. Añádase que los autores de dicha opinión se ven obligados a poner en las cosas generables dos dependencias simultáneas, una esencial con respecto a solo Dios y otra cuasi accidental (y, sin embargo, connatural) con respecto a las causas creadas; luego, aunque las cosas ingenerables tengan dependencia esencial de Dios y no la tengan connatural de un agente creado, no obstante, Dios podría hacer sobrenaturalmente que fuesen producidas por un agente creado en virtud de una dependencia cuasi accidental y preternatural. Porque de esta manera la gracia, aun cuando tenga —según aquella opinión— la referida dependencia esencial, y no posea otra dependencia connatural, sin embargo es producida sobrenaturalmente mediante los sacramentos; luego lo mismo podría decirse de un ángel, en cuanto se desprende de aquella razón; ahora bien, esa segunda dependencia sería una verdadera creación, puesto que sería una acción, a no ser que se diga que tal ángel se produciría a partir de él mismo, lo cual

earum existentiam, ac denique quia sunt verae creaturae producibiles ex nihilo. Ex quo ulterius sequitur, primo, in omni formarum productione admisceri veram creationem, contra ea quae supra probata sunt, et quae docet D. Thom., I, q. 45, a. 8. Sequitur, secundo, agentia creata vel nihil agere vel actum agere, vel saltem non attingere efficiendo ipsas formas, vel substantiales vel accidentales, sed ad summum modos vel uniones earum, solumque Deum creare omnes formas. Unde ulterius sequitur, tertio, nullam esse naturalem rationem ob quam potius aliae formae desinant esse per separationem a subiecto, quam anima rationalis; quae omnia sunt contra veram philosophiam et sanam doctrinam, ut latius tractavi in III tomo III partis, disp. IX, sect. 1, versus finem.

34. Et ex hic et ibi dictis satis constat falsum etiam esse quartum illatum illius sententiae; nam illa ratio quae ex dependentia essentiali et immutabili infert non posse dari instrumentum creationis, nititur falso fundamento; immo aperte petit principium, nam supponit de ratione creationis esse ut sit dependentia a solo Deo, quod probandum erat. Adde quod auctores illius opinionis coguntur ponere in rebus generabilibus simul duas dependentias, unam essentialem a solo Deo et aliam quasi accidentalem (connaturalem tamen) a causis creatis; ergo, licet res ingenerabiles habeant essentialem dependentiam a Deo et non habeant connaturalem ab agente creato, nihilominus posset Deus supernaturaliter facere ut fierent ab agente creato per dependentiam quasi accidentariam et praeternaturalem. Sic enim gratia, licet habeat dictam dependentiam essentialem, iuxta illam sententiam, et non habeat aliam dependentiam connaturalem, nihilominus fit supernaturaliter per sacramenta; ergo ita dici posset de angelo, quantum est ex vi illius rationis; illa autem secunda dependentia esset vera creatio, quia esset actio, nisi dicatur talis

es improbable; consiguientemente, esa razón es ineficaz en muchos sentidos y tiene un fundamento falso.

SECCION V

Si pertenece al concepto de creación la novedad del ser

1. Acerca de la eternidad del mundo existe una doble consideración: una referente a su sustancia, otra concerniente al movimiento. Esta última es propiamente física, y por ello debe omitirse en esta ciencia, aunque no podremos dejar de tocarla más abajo, al demostrar que Dios existe y que no puede darse un proceso al infinito en las causas eficientes subordinadas, tanto esencial como accidentalmente. En cambio, la primera consideración es propiamente metafísica, pues pertenece a la causalidad de los entes en cuanto entes, y resulta necesaria para explicar la razón de creación, por lo cual entra perfectamente en este lugar.

Argumentos a propósito de la parte afirmativa de la cuestión

2. Efectivamente, hemos dicho que la creación es una producción de la nada; luego es preciso que la cosa que se crea fuese anteriormente nada; luego pertenece a la razón de creación el que, antes de ella, preceda el no-ser absoluto y completo de la cosa que es creada; por consiguiente, pertenece a la razón de creación la novedad del ser. Esta última consecuencia es evidente, porque todo lo que tiene ser después del no-ser, tuvo alguna vez comienzo en el ser, y en esto consiste el tener novedad en el ser. En segundo lugar, porque pertenece a la razón de creación el distinguirse de la conservación, al menos en el concepto y denominación, en conformidad con lo que ha de tratarse en la disputación siguiente; pero no se distingue por otro capítulo sino porque la creación designa la novedad del ser, que no es expresada por la conservación; pues un ángel, que ahora es conservado por Dios mediante la misma acción con que fue creado, no se crea en este instante, porque en el presente momento no tiene

angelus fieri ex seipso, quod improbabile est; illa ergo ratio multis modis est inefficax falsumque habet fundamentum.

SECTIO V

Utrum de ratione creationis sit novitas essendi

1. De aeternitate mundi duplex est consideratio, una quoad substantiam eius, altera quoad motum. Haec posterior est proprie physica, et ideo praetermittenda est in hac scientia, quamquam non poterimus illam non attingere inferius demonstrando Deum esse et non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus, tam per se quam per accidens subordinatis. Prior vero consideratio est proprie metaphysica, nam pertinet ad causalitatem entium quatenus entia sunt, estque necessaria ad declarandam rationem creationis, et ideo in hunc locum optime cadit.

Argumenta ad partem affirmativam quaestionis

2. Diximus enim creationem esse productionem ex nihilo; ergo necesse est ut res quae creatur prius fuerit nihil; ergo de ratione creationis est ut ante illam praecedat non esse simpliciter et omnino eius rei quae creatur; ergo de ratione creationis est novitas essendi. Patet haec ultima consequentia, quia omne id quod habet esse post non esse habuit aliquando initium essendi, et hoc est habere novitatem essendi. Secundo, quia de ratione creationis est ut a conservatione distinguatur, saltem ratione et denominatione, iuxta ea quae tractanda sunt disputatione sequenti; sed non in alio distinguitur nisi quia creatio dicit novitatem essendi, quam non dicit conservatio; ideo enim angelus, qui nunc conservatur a Deo eadem actione qua creatus fuit, non creatur nunc, quia in praesenti nunc non habet novitatem essendi; ergo. Maior patet,

novedad en el ser; luego. La mayor es patente, pues si en algún efecto no se distinguiese la creación de la conservación, tal efecto nunca sería creado, sino siempre conservado, lo cual parece implicar una contradicción palmaria. Pues ¿cómo será conservado lo que no ha sido producido o creado? En tercer lugar, pertenece a la razón de criatura el no ser eterna; luego pertenece a la razón de creación el no ser eterna; luego a la razón de creación pertenece la novedad del ser. Las consecuencias son claras; en cuanto al antecedente, puede probarse, en primer lugar, teológicamente, porque los Santos Padres coligen que el Verbo es verdadero Dios por haber sido producido desde la eternidad. Y consideran que con ello se demuestra suficientemente que esa producción no es creación, ya que es eterna; luego suponen que la eternidad es contradictoria con la creación. La consecuencia es manifiesta, y el antecedente se prueba por lo que dice Atanasio, *Orat. II cont. Arian.;* y Nacianceno, *Orat. XXXII,* con el escolio de Nicet., n. 58; Basilio, lib. IV *Cont. Eunom.,* § *Quod Filius non sit creatura;* y Cirilo Alejandrino, diálogo IV *de Trinit.;* Damasceno, lib. I *De fide,* c. 8 y 9; Ambrosio, lib. I *Hexaem.,* c. 3, y otros, a los que citaremos después. Se prueba en segundo lugar el mismo antecedente por razón filosófica: lo que es eterno, es inmutable; pero la inmutabilidad repugna a la criatura. El antecedente es manifiesto, pues lo que es eterno, necesariamente debe permanecer en una duración infinita, lo mismo que existió desde la eternidad; de lo contrario, existiría algo eterno que permaneciese solamente en una duración finita, lo cual implica una contradicción evidente. Ahora bien, lo que necesariamente permanece de igual modo y en la misma disposición a través de una duración infinita, es inmutable. Con lo cual se confirma, porque si la criatura fuese eterna, Dios se vería obligado a conservarla por un tiempo o duración infinita. Y por la misma razón y necesidad la conservaría siempre perpectuamente, ya que no hay mayor razón para una duración que para otra.

Se exponen las opiniones contrarias

3. Por estos argumentos y otros semejantes, algunos teólogos afirmaron que pertenece a la razón de creación el que mediante ella se comunique el ser

quia si in aliquo effectu non distingueretur creatio a conservatione, talis effectus nunquam esset creatus, sed conservatus semper, quod plane videtur involvere repugnantiam. Quomodo enim conservabitur quod factum seu creatum non est? Tertio, de ratione creaturae est ut non sit aeterna; ergo de ratione creationis est ut non sit aeterna; ergo de ratione creationis est novitas essendi. Consequentiae sunt clarae; antecedens vero potest primo theologice probari, quia sancti Patres colligunt Verbum esse verum Deum quia ab aeterno productum est. Et inde putant sufficienter probari illam productionem non esse creationem, quia aeterna est; ergo supponunt repugnare creationi aeternitatem. Consequentia est clara, et antecedens probatur ex Athanas., orat. II cont. Arian.; et Nazianz., orat. XXXII, cum scholio Nicet., n. 58; Basil., lib. IV cont. Eunom., § *Quod Filius non sit creatura;* et Cyrill. Alexand., dialog. IV De Trinit.; Damasc., lib. I De Fide, c. 8 et 9; Ambrosio, lib. I Hexaem., c. 3, et aliis quos infra referemus. Secundo probatur idem antecedens ratione philosophica, quia quod aeternum est, est immutabile; repugnat autem creaturae immutabilitas. Antecedens patet, quia quod est aeternum necesse est in infinita duratione permanere, sicut ex aeternitate fuit, alias esset aliquid aeternum finita tantum duratione permanens, quae est manifesta implicatio contradictionis. Quod autem ex necessitate permanet eodem modo et in eadem dispositione per infinitam durationem, immutabile est. Unde confirmatur, nam si creatura esset aeterna, cogeretur Deus infinito tempore vel duratione eam conservare. Et eadem ratione ac necessitate eam semper perpetuo conservaret, quia non est maior ratio de una duratione quam de alia.

Contrariae opiniones referuntur

3. Propter haec et similia argumenta, aliqui theologi asseruerunt de ratione creationis esse quod per eam communicetur esse post non esse, ita ut reali successione seu duratione esse sequatur post non esse. Ita sentit Albertus Magnus, In II, dist. 1, a. 6 et 10, et VIII Phys., c. 1; Bonav., In II, dist. 1, a. 1, q. 1; Richard., ibid., a. 3, q. 4; Marsil., ibi., q. 1, a. 2; Henric., Quodl. I, q. 7, et Quodl. IX, q. 17. Qui omnes ex hoc fundamento docent impossibile fuisse res etiam substantiales et incorruptibiles creatas esse ab aeterno; idemque senserunt nonnulli philosophi, ut Philoponus in libro quo respondet ad argumenta Procli pro aeternitate mundi, c. 3. Et in huius sententiae favorem plura congerit argumenta Toletus, VIII Phys., c. 2, q. 2, qui eam etiam amplectitur.

4. Contraria sententia supponitur ab Arist., VIII Phys., (si verum est ipsum cognovisse creationem). Eam vero praecipue defendit D. Thom., I, q. 46, a. 2, quem sequuntur eius discipuli; Caiet., ibi; Ferrar., VIII Phys., q. 3; Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 2, et In II, dist. 1, ubi etiam Capreol. et Deza, atque etiam Aegidius, Ocham, Gabriel, Argentina, et praecipue Greg., q. 3, et Durand., q. 2, qui hoc limitat ad creationem rerum incorruptibilium. Scotus vero, q. 3, problema esse existimat.

Quaestionis resolutio

5. Mihi opinio D. Thom. vera esse videtur quoad hanc partem. Ad rem vero declarandam et confirmandam, adverto duobus modis posse rem aliquam vel productionem esse aeternam. Uno modo ex intrinseca necessitate sua, quomodo divini Verbi generatio aeterna est. Alio modo absque necessitate simpliciter, ex libertate causae volentis ex aeternitate eam efficere.

6. *Creatio non necessario aeterna.*— Dico ergo primo: repugnat creationi quod sit ab intrinseco aeterna. Unde dici potest novitas essendi esse de ratione creationis, vel actu vel saltem aptitudine. Haec assertio imprimis sequitur ex fide, tum quia de fide est nullam creationem actu fuisse aeternam;

después del no-ser, de manera que el ser suceda al no-ser en una sucesión o duración real. Así opina Alberto Magno, *In II,* dist. 1, a. 6 y 10, y en VIII *Phys.,* c. 1; Buenaventura, *In II,* dist. 1, a. 1, q. 1; Ricardo, en el mismo lugar, a. 3, q 4; Marsilio, en ese pasaje, q. 1, a. 2; Enrique, *Quodl. I,* q. 7, y *Quodl. IX,* q. 17. Todos ellos enseñan, en virtud de este fundamento, que es imposible que las cosas, incluso las sustanciales e incorruptibles, fuesen creadas desde la eternidad; y pensaron de igual modo algunos filósofos, como Filopón, en el libro en que responde a los argumentos de Proclo en favor de la eternidad del mundo, c. 3. Acumula muchos argumentos en favor de esta sentencia Toledo, VIII *Phys.,* c. 2, q. 2, que también la profesa.

4. Aristóteles da por supuesta la opinión contraria en VIII de la *Física* (si es verdad que conoció la creación). Pero la defiende principalmente Santo Tomás, I, q. 46, a. 2, a quien siguen sus discípulos: Cayetano, en el mismo lugar; Ferrariense, en VIII *Phys.,* q. 3; Herveo, tratado *De aeternitate mundi,* q. 2, e *In II,* dist. 1, donde también la sostienen Capréolo y Deza, y asimismo Egidio, Ockam, Gabriel, Argentina, y especialmente Gregorio, q. 3, y Durando, q. 2, el cual limita esto a la creación de las cosas incorruptibles. Escoto, por su parte, q. 3, estima que es un problema.

Solución de la cuestión

5. A mí me parece que la opinión de Santo Tomás es verdadera en lo concerniente a esta parte. Mas, para explicar y confirmar la cuestión, advierto que una cosa o producción puede ser eterna de dos maneras. De una, por su intrínseca necesidad, así como es eterna la generación del Verbo divino. De otra, sin necesidad absoluta, por la libertad de la causa que quiere producirla desde la eternidad.

6. *La creación no es necesariamente eterna.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: repugna a la creación el ser intrínsecamente eterna. Por ello cabe decir que la novedad en el ser pertenece a la razón de creación, ya sea en acto, ya, al menos, aptitudinalmente. Esta afirmación se sigue, ante todo, de la fe, no sólo

porque es de fe que ninguna creación fue eterna en acto, y, por tanto, se desprende con mucho mayor fuerza que ninguna es necesariamente eterna; sino también porque es de fe que Dios no obra nada fuera de sí por necesidad natural. De donde se concluye la razón: ninguna criatura (bajo la cual puede incluirse también la misma creación, como vimos arriba) tiene el ser por sí misma y, consiguientemente, tampoco tiene necesidad de existir; luego tampoco la creación puede tener por sí misma esta necesidad; mas no la posee tampoco por una causa extrínseca; luego no puede ser eterna en el sentido indicado. Porque a ella no le repugna por su propia razón esta novedad; y tampoco le repugna por parte de Dios, ya que, como demostraremos después, Dios no obra nada fuera de sí por necesidad natural; luego.

7. *Ninguna razón natural prueba que el mundo exista eternamente.*— Y en virtud de esta conclusión consta de inmediato que no puede demostrarse por razón natural que el mundo exista desde la eternidad; supongo, en efecto, que es evidente por razón natural que el mundo recibió el ser por creación, según se demostró arriba. Con esto se concluye la razón del siguiente modo: sólo hay demostración de las cosas necesarias; pero que la creación del mundo haya existido siempre no es necesario, ni por necesidad intrínseca de la misma ni por necesidad extrínseca del agente; luego no es demostrable. No voy a detenerme en refutar las razones de Aristóteles, trabajo que han realizado con bastante erudición otros escritores, no sólo por este motivo, sino también porque las razones filosóficas o no tienen ningún valor o se encaminan principalmente a demostrar que el mundo no tuvo comienzo por generación natural, cosa que es certísima, sea lo que fuere de la eficacia de los argumentos. Y la razón metafísica, o teológica, que puede tener alguna dificultad o importancia, se va a tratar inmediatamente.

8. *Se resuelve una duda.*— En efecto, alguno puede dudar acerca de la prueba de esta afirmación, ya que parece que apoyamos una cosa cierta en un principio incierto y opinable, a saber, que la creación es algo creado y extrínseco a Dios, lo cual es incierto, como queda de manifiesto por la sección anterior.

ergo multo magis nullam ex necessitate esse aeternam; tum etiam quia de fide est Deum nihil extra se agere ex necessitate naturae. Unde concluditur ratio quia omnis creatura (sub qua etiam ipsa creatio comprehendi potest, ut supra vidimus) non habet ex se esse, et consequenter nec necessitatem essendi; ergo nec creatio ex se potest habere hanc necessitatem; sed neque ab extrinseca causa illam habet; ergo non potest esse aeterna in praedicto sensu. Atque hinc sequitur posterior conclusionis pars, nimirum, de ratione creationis esse novitatem essendi saltem aptitudine. Quia illi ex ratione sua non repugnat haec novitas; neque etiam repugnat ex parte Dei, quia, ut infra ostendemus, nihil extra se agit Deus ex necessitate naturae; ergo.

7. *Nulla ratio naturalis probat mundum esse ab aeterno.*— Atque ex hac conclusione obiter constat non posse ratione naturali demonstrari mundum esse ab aeterno; suppono enim ratione naturali constare mundum habuisse esse per creationem, ut supra probatum est. Unde sic concluditur ratio, nam demonstratio tantum est de necessariis; sed creationem mundi semper esse non est necessarium, neque ex intrinseca necessitate eius neque ex extrinseca necessitate agentis; ergo non est demonstrabile. Non immorabor autem in solvendis rationibus Aristotelis, in quo alii scriptores satis erudite laborarunt; tum ob hoc ipsum, tum etiam quia rationes philosophicae vel nullius momenti sunt vel eo potissimum tendunt ut probent mundum non incepisse per naturalem generationem, quod verissimum est, quidquid sit de rationum efficacia. Ratio autem methaphysica seu theologica, quae potest esse alicuius difficultatis vel momenti, statim attingetur.

8. *Dubium dissolvitur.*— Dubitare enim potest aliquis circa probationem huius assertionis, nam videmur fundare rem certam in principio incerto et opinabili, nimirum, quod creatio sit aliquid creatum et extra Deum, quod incertum est, ut patet ex sec-

Se responde que para la razón aducida basta que la creación pasiva o producción de la criatura (ya se distinga de la criatura realmente, ya sólo conceptualmente) esté fuera de Dios y, en consecuencia, fuera de toda necesidad de existir. Se dirá: luego si suponemos que la creación activa se encuentra en Dios y no en la criatura, aquélla tendrá necesidad de existir y será intrínsecamente eterna; luego necesariamente dará como consecuencia una creación pasiva eterna. Se responde en general distinguiendo el antecedente, a saber, que será eterna dicha acción en cuanto a la realidad que pone en Dios, mas no en cuanto a la relación de razón que connota con respecto a la criatura, ya que no se entiende esta relación mientras no exista la criatura. Y si se insiste en que tal acción no es acción atendiendo a aquello que le añade la relación de razón, puesto que eso no es nada, sino según lo que en ella hay de entidad y realidad, debe responderse que en dicha acción cabe considerar dos cosas: una, su ser; otra, su eficacia actual, es decir, el que actualmente induzca una pasión; en cuanto a lo primero, es eterna; en cambio, por lo que hace a lo segundo no lo es, puesto que tal acción posee tan gran nobleza y perfección que no infiere o pone su término sino cuando quiere el que obra. Y como la acción en cuanto acción no expresa solamente la entidad de esa acción en sí misma, sino que connota también la actual unión o emanación pasiva del término, por eso, de manera absoluta, dicha acción no es necesariamente eterna, sino que puede ser temporal.

9. Y, ciertamente, esta doctrina es verdadera; mas si alguno la examina con atención, comprenderá que todo aquello que existe por modo de acto que se entiende como eterno en Dios no es una verdadera acción, en el sentido en que la acción significa tránsito actual y flujo que procede del agente y tiende al término; porque semejante acción no es realmente separable del término, ya que consiste en el fluir actual del mismo. Luego todo lo que se entiende como eterno en Dios existe por modo de acto que sea principio de obrar, ya sea principio como la misma potencia o forma de la que mana en el tiempo la acción, ya sea por modo de acto inmanente que aplica la potencia ejecutiva para que en un tiempo determinado produzca la acción, como es eternamente en Dios el acto

tione praecedenti. Respondetur ad rationem factam satis esse quod creatio passiva seu fieri creaturae (sive re, sive ratione tantum a creatura distinguatur) sit extra Deum et consequenter extra omnem necessitatem essendi. Dices: ergo si supponamus creationem activam esse in Deo et non in creatura, illa habebit necessitatem essendi eritque ab intrinseco aeterna; ergo ex necessitate inferet creationem passivam aeternam. Respondetur communiter distinguendo antecedens, scilicet, quod erit aeterna illa actio quantum ad rem quam ponit in Deo, non vero quantum ad relationem rationis quam connotat ad creaturam; haec enim non intelligitur esse donec creatura existat. Quod si instes quia illa actio non est actio secundum id quod relatio rationis illi adiungit, id enim nihil est, sed secundum id quod est entitatis et realitatis in ipsa, respondendum est in actione illa duo posse considerari: unum est esse illius, aliud est actualis efficacia eius, seu quod passionem inferat actualiter; quoad primum aeterna est, quoad secundum vero minime, quia illa actio tantae est nobilitatis et perfectionis ut non inferat seu ponat terminum suum nisi quando vult operans. Et quia actio ut actio non tantum dicit entitatem illius actionis secundum se, sed connotat etiam actualem coniunctionem seu emanationem passivam termini, ideo simpliciter illa actio non est ex necessitate aeterna, sed potest esse temporalis.

9. Atque haec quidem doctrina vera est; si quis tamen illam attente consideret, intelliget illud quidquid est per modum actus quod intelligitur aeternum in Deo non esse veram actionem, prout actio significat actualem viam et fluxum manantem ab agente et tendentem in terminum; nam huiusmodi actio non est re separabilis a termino, cum consistat in actuali fluxu eius. Ergo quidquid intelligitur aeternum in Deo, est per modum actus qui sit principium agendi, sive sit principium, tamquam ipsamet potentia vel forma a qua in tempore manat actio, sive sit per modum actus immanentis applicantis potentiam exsequentem ut tali tempore actionem inferat, quomodo est ab aeterno in Deo actus voluntatis quo vult creare, non tamen pro ipsa aeternitate,

de la voluntad por el que quiere crear, aunque no en la misma eternidad, sino en el tiempo o momento que El quiso definir.

10. Con ello se resuelve fácilmente el argumento que más pudo mover a los filósofos, pues si la creación existe en el tiempo, hubiera sido preciso que Dios cambiara, al menos por razón de la voluntad de crear, ya que, si crea en el tiempo, en el tiempo quiere crear; luego sufre mutación. Porque debe distinguirse el primer consecuente, «en el tiempo quiere», por parte del acto y por parte del objeto; el primero es verdadero y el segundo falso; es decir, si el sentido es que en el tiempo comienza a realizar el acto por el que quiere crear, o su determinación libre, entonces se niega la consecuencia, ya que pudo querer desde la eternidad, por un acto eterno, la creación que realiza en el tiempo; en cambio, si el sentido es que en el tiempo quiere crear objetivamente, o sea, que el crear en el tiempo fue el objeto de la voluntad divina, entonces el consecuente es verdadero. Y para explicarlo suele decirse ordinariamente que es más verdadero y propio afirmar que Dios quiso crear en el tiempo que decir que quiso en el tiempo crear; porque en la primera locución, la expresión *en el tiempo* se une al verbo *crear*, mientras que en la segunda parece unirse al querer mismo; mas de este sentido verdadero no se sigue ninguna mutación, ya que la voluntad de ese objeto temporal es eterna. En cuanto a saber qué es esa voluntad eterna, o qué añade a la misma en la eternidad la determinación libre en orden a un objeto temporal, se ha de decir después, al tratar de los atributos de Dios, ya que no interesa al presente; porque la dificultad es la misma, aun cuando entendamos que esa determinación libre de Dios se ordena a una creación eterna.

11. *No repugna a la creación el ser realizada desde la eternidad.— En qué sentido debe entenderse la expresión «de la nada» en la definición de creación.—* En segundo lugar, afirmo: no pertenece a la razón de creación la novedad del ser actual, es decir, que no sea producido desde la eternidad. Se demuestra porque ni está incluido esto en la definición de creación rectamente entendida, ni por ningún otro capítulo resulta ello necesario ni contradictorio lo opuesto. Se prueba la primera parte, porque cuando se dice que la creación es una producción de la nada, la partícula *de* no significa sucesión de una cosa después de

sed pro tempore vel momento quod ipse definire voluit.

10. Ex quo facile solvitur argumentum quod maxime potuit philosophos movere, nam si creatio est in tempore, oportuisset Deum mutari, saltem ratione voluntatis creandi; nam si in tempore creat, in tempore vult creare; ergo mutatur. Distinguendum est enim primum consequens, in tempore vult, ex parte actus vel ex parte obiecti: primum est verum, secundum falsum; id est, si sit sensus in tempore incipit habere actum quo vult creare, vel liberam eius determinationem, sic negatur consequentia, nam per actum aeternum velle potuit ex aeternitate creationem quam facit in tempore; si vero sit sensus in tempore vult creare obiective, id est, quod creare in tempore fuit obiectum divinae voluntatis, sic est verum consequens. Ad quod explicandum dici communiter solet verius ac proprius dici voluisse Deum in tempore creare quam quod in tempore voluerit creare; quia in priori locutione illud *in tempore* coniungitur cum verbo *creare*, in posteriori autem videtur coniungi cum ipso velle, ex hoc autem vero sensu non sequitur ulla mutatio, cum voluntas illius temporalis obiecti sit aeterna. Quid autem sit illa voluntas aeterna, quidve illi addat in ipsa aeternitate libera determinatio ad temporale obiectum, dicendum est infra tractando de attributis Dei, nam ad praesens non refert; eadem enim est difficultas, etiamsi intelligamus illam liberam determinationem Dei esse ad creationem aeternam.

11. *Non repugnat creationi ab aeterno exerceri.— Particula ex nihilo in definitione creationis qualiter intelligenda.—* Dico secundo: non est de ratione creationis novitas essendi actualis, seu quod non fiat ex aeternitate. Probatur, quia neque in definitione creationis recte intellecta hoc includitur, neque ex aliquo alio capite id est necessarium, aut oppositum repugnat. Prior pars probatur, nam cum creatio dicitur esse productio ex nihilo, illud *ex* non significat successionem unius post aliud, ut cum di-

otra, como cuando decimos que el tiempo vespertino se hace del matutino; efectivamente, además de que esa expresión es muy impropia e inepta para la definición, denota asimismo un orden accidental, a no ser en las cosas sucesivas en cuanto sucesivas; pero la creación no es de suyo una emanación sucesiva, sino momentánea, es decir, simultánea en su totalidad. Consiguientemente, la expresión *de la nada,* o bien significa, tomada en sentido negativo, la carencia de causa material, y por esta parte no hay ninguna necesidad de novedad del ser, ya que la creación, aun siendo eterna, pudo ser independiente de la causa material; o denota la relación al término *a quo,* que debe ser en absoluto no-ente, y entonces expresa únicamente orden de naturaleza, no de duración, como observó también Avicena, lib. VI de su *Metafísica,* c. 2. Ahora bien, este orden de naturaleza consiste únicamente en que la criatura, de suyo, no tiene en absoluto ningún ser, si otro no se lo comunica por creación, y en este sentido de suyo es nada negativamente, es decir, no tiene el ser por sí misma. Por esta razón, aunque fuese creada desde la eternidad, sería creada de la nada, porque de no tener el ser por sí misma pasa a tener el ser por otro, de suerte que el mismo ser (que, si no fuese hecho, sería nada) es producido por creación. Y entonces, aunque en ninguna duración real sea verdad decir que *la criatura no existe,* o que *es nada,* sin embargo, es verdad afirmar que es nada con prioridad natural a ser algo, porque tal prioridad natural no excluye el que sea de esa manera en alguna duración real, sino que debe explicarse negativamente, a saber, que sin la causalidad, que existe en virtud de la creación, la cosa sería nada. Escoto observó acertadamente esto *In II,* dist. 1, q. 2, distinguiendo una doble prioridad natural: positiva y privativa. De igual modo que, en el mismo instante en que la forma entra en la materia, se dice que es expulsada la privación, la cual se afirma que está en la materia con prioridad natural a la introducción de la forma, no formal o positivamente, sino causal o negativamente, pues si no se introdujese la forma, allí estaría la privación; pues de igual manera debe entenderse en el presente caso.

12. *Segunda parte.—* La segunda parte se prueba porque no puede mostrarse repugnancia por ningún otro capítulo, cosa que se pondrá de manifiesto

cimus vespertinum tempus fieri ex matutino; nam praeterquam quod illa locutio est valde impropria et inepta ad definitionem, denotat etiam ordinem per accidens, nisi in successivis quatenus successiva sunt; creatio autem non est de se successiva emanatio, sed momentanea seu tota simul. Illud ergo *ex nihilo,* vel negative sumptum significat carentiam causae materialis, et ex hac parte nulla est necessitas novitatis essendi, quia creatio, etiamsi esset aeterna, potuit esse independens a materiali causa; vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens, et sic denotat tantum ordinem naturae, non durationis, ut etiam Avicenna notavit, VI suae Metaph., c. 2. Hic autem naturae ordo in hoc tantum consistit quod creatura de se nullum omnino esse habet nisi ab alio communicetur per creationem, et ita ex se est nihil negative, id est, non habet ex se esse. Atque hac ratione, etiamsi ab aeterno crearetur, ex nihilo crearetur, quia ex non habente esse ex se fit habens esse ab alio, ita ut ipsummet esse (quod, si non fieret, nihil esset) per creationem fiat. Et tunc, licet in nulla duratione reali verum sit dicere *creatura non est,* aut *nihil est,* nihilominus verum est dicere prius natura esse nihil quam aliquid, quia illud prius natura non excludit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet, quod sine causalitate, quae est per creationem, res nihil esset. Quod recte notavit Scot., In II, dist. 1, q. 2, distinguens duplicem prioritatem naturae, positivam, scilicet, et privativam. Sicut in eodem instanti in quo forma ingreditur materiam dicitur expelli privatio, quae dicitur in materia esse prius natura quam introducatur forma, non formaliter seu positive, sed causaliter seu negative, quia nisi introduceretur forma, ibi esset privatio; sic ergo in praesenti intelligendum est.

12. *Posterior pars.—* Posterior pars probatur, quia ex nullo alio capite potest ostendi repugnantia, quod facillime constabit solvendo difficultates in principio positas.

facilísimamente resolviendo las dificultades puestas al principio. Por ahora se explica brevemente, porque ello no es contradictorio por parte de Dios, como resulta evidente, pues es omnipotente, ni repugna por parte del mismo ser creado en cuanto tal, ya que, aun cuando sea producido desde la eternidad, será verdaderamente creado y dependiente; porque no pertenece a la razón de tal ser creado el no haber existido alguna vez en el tiempo anterior, como tampoco pertenece a su razón el que no haya de existir alguna vez en el tiempo posterior; consiguientemente, sólo pertenece a su razón el no existir por sí mismo y el no tener absoluta necesidad de existir; pero tendría ambas cosas aunque fuese producido desde la eternidad, porque, además de emanar eficientemente de otro, dependería de su determinación libre. Tampoco repugna a la libertad de la causa la eternidad del efecto, pues, así como la determinación de la voluntad divina es eterna y, a pesar de ello, es libre, porque con prioridad racional a que esa voluntad se entienda determinada en su eternidad se entiende indiferente para querer éste o aquel objeto fuera de sí, igualmente, aun cuando crease desde la eternidad y en la misma eternidad, sería indiferente, con prioridad racional, para crear o no crear. Además, tampoco por el modo según el cual se realiza la creación repugna que ésta sea eterna, ya que no se hace sucesivamente sino toda al mismo tiempo y de manera indivisible, y por ello, aunque la eternidad misma se entienda indivisible, la creación puede coexistir con ella.

13. *Se responde a una objeción.*— Dicen algunos que, aunque la creación en cuanto tal se haga toda simultáneamente, la conservación, empero, se realiza sucesivamente; pero una creación eterna lleva aneja, de manera necesaria, una conservación y una duración infinita sucesiva; por consiguiente, como es contradictorio que una sucesión sea eterna, según suponemos, también lo será que la creación sea eterna, al menos atendiendo a la conservación aneja. Esta objeción tendría lugar, ciertamente, en la opinión de Buenaventura y de otros, que piensan que en el ser de las cosas incorruptibles, o en su duración o evo, se da sucesión real; pero tal sentencia es falsa, como demostraremos más abajo, al tratar de las duraciones. Por tanto, es asimismo falso que en la conservación perpetua de estas cosas sea necesaria una duración real, ya que son conservadas en el

Nunc autem declaratur breviter, quia id non repugnat ex parte Dei, ut constat, cum sit omnipotens, nec repugnat ex parte ipsius esse creati, ut sic, quia, licet ab aeterno fiat, erit vere creatum et pendens; non est enim de ratione talis esse creati quod a parte ante aliquando non fuerit, sicut non est de ratione eius quod a parte post aliquando futurum non sit; solum ergo est de eius ratione ut non sit a se et quod non habeat absolutam necessitatem essendi; utrumque autem haberet etiamsi ex aeternitate fieret, quia et ab alio effective manaret et ex libera eius determinatione penderet. Neque etiam aeternitas effectus repugnat libertati causae, quia sicut determinatio divinae voluntatis aeterna est, et nihilominus est libera, quia prius ratione quam illa voluntas intelligatur determinata in sua aeternitate intelligitur indifferens ad hoc vel illud obiectum extra se volendum, ita, licet ab aeterno et pro ipsa aeternitate crearet, esset indifferens prius secundum rationem ad creandum vel non creandum. Rursus, neque ex modo quo fit creatio repugnat eam esse aeternam, quia non fit successive sed tota simul et indivisibiliter, et ideo quamvis aeternitas ipsa intelligatur indivisibilis, potest illi coexistere creatio.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dicunt aliqui, quamvis creatio ut sic tota simul fiat, tamen conservationem fieri successive; creatio autem aeterna necessario habet adiunctam conservationem et infinitam durationem successivam; cum ergo repugnet successionem esse aeternam, ut supponimus, repugnabit etiam creationem esse aeternam, saltem ob adiunctam conservationem. Quae obiectio haberet quidem locum in opinione Bonaventurae et aliorum, qui putant in esse rerum incorruptibilium, aut earum duratione seu aevo, esse realem successionem; illa tamen sententia falsa est, ut infra ostendemus disputando de durationibus. Quocirca falsum etiam est in conservatione perpetua harum rerum esse necessariam ali-

mismo ser permanente y en la misma duración indivisible, y por la misma acción indivisible, como diré en la disputación siguiente. Unicamente según nuestro modo de concebir se aprehende dicha conservación o duración por modo de sucesión, ya que no podemos medir o concebir tal duración de otra manera sino como por coexistencia con una sucesión imaginaria infinita.

14. *Una cosa creada desde la eternidad no es infinitamente perfecta.*— Y así se entiende también fácilmente que de la creación eterna no se sigue ninguna infinitud real en la cosa creada; pues, aunque la duración eterna se diga infinita en cuanto carece de principio, sin embargo, ésa es solamente, o bien cierta denominación extrínseca de coexistencia con la eternidad de Dios, en cuanto carece de principio, o bien (cosa que parece más cierta) una negación de comienzo en la existencia; pero en la realidad no se añade a la criatura ninguna perfección infinita, sino la misma existiendo siempre; de igual manera que, para el ángel, el coexistir o durar mil años del movimiento celeste no es mayor perfección física que existir un solo momento, sino que es la misma en su totalidad durando sin interrupción; luego por ningún capítulo repugna a la creación el ser eterna.

15. *Las cosas corruptibles permanentes pudieron ser creadas desde la eternidad.*— Y de aquí infiero, además, que no es necesaria la limitación que aplica Durando acerca de las cosas incorruptibles, pues la creación de las cosas permanentes corruptibles, si se realiza toda simultáneamente sin sucesión, como exige de suyo la condición de las cosas permanentes, tampoco requiere por su intrínseca razón la novedad en el ser, ni tiene motivo para que le repugne intrínsecamente la eternidad en el ser; porque todo el razonamiento aducido puede aplicarse de igual modo a semejantes cosas. Ahora bien, dice Durando que a una cosa corruptible le repugna la duración infinita, incluso en el sentido expuesto, ya que una cosa corruptible no puede durar un tiempo infinito; pero es necesario que una cosa producida eternamente dure un tiempo infinito. La respuesta común es que el argumento demuestra que una cosa corruptible no puede ser creada desde la eternidad y ser abandonada a su naturaleza; porque de ahí se

quam realem successionem, nam in eodem esse permanenti et in eadem duratione indivisibili conservantur, et eadem indivisibili actione, ut disputatione sequenti dicam. Solum nostro concipiendi modo illa conservatio vel duratio apprehenditur per modum successionis; quia non possumus aliter mensurare aut concipere illam durationem nisi quasi per coexistentiam ad infinitam successionem imaginariam.

14. *Res ab aeterno creata non infinite perfecta.*— Atque ita facile etiam intelligitur ex aeterna creatione non sequi ullam realem infinitatem in re creata; nam, licet duratio aeterna dicatur infinita quatenus caret principio, illa tamen solum est vel quaedam extrinseca denominatio coexistentiae ad aeternitatem Dei, quatenus principio caret, vel (quod verius videtur) negatio quaedam initii in existendo; in re tamen nulla perfectio infinita adiungitur creaturae, sed eadem semper existens; sicut angelum coexistere vel durare mille annis caelestis motus non est in illo maior perfectio physica quam existere uno momento, sed est eadem secundum se totam sine intermissione durans; ergo ex nullo capite repugnat creationi esse aeternam.

15. *Res corruptibiles permanentes ab aeterno creari potuerunt.*— Et hinc ulterius colligo non esse necessariam limitationem quam adiungit Durandus de rebus incorruptibilibus, nam etiam creatio rerum permanentium corruptibilium, si tota simul absque successione fiat, ut ex se postulat rerum permanentium conditio, non requirit ex intrinseca ratione sua novitatem essendi, neque habet unde intrinsece illi repugnet aeternitas essendi, nam totus discursus factus eodem modo potest ad huiusmodi res applicari. Sed inquit Durandus rei corruptibili repugnare infinitam durationem etiam in sensu declarato, quia non potest res corruptibilis infinito tempore durare; res autem ab aeterno facta necesse est ut infinito tempore duret. Responsio communis est argumentum probare rem corruptibilem non posse ab aeterno creari et naturae suae re-

sigue la indicada contradicción, a saber, que la cosa dure y no dure un tiempo infinito; pero no prueba absolutamente la repugnancia de que tales cosas sean creadas desde la eternidad, ya que Dios pudo no abandonarlas a su naturaleza, sino conservarlas por un tiempo infinito.

16. Estimo, sin embargo, que debe responderse de otra manera: las cosas corruptibles pueden también durar un tiempo infinito abandonadas a su naturaleza, si no está presente un agente contrario, o se encuentra modificado o dispuesto de tal suerte que no pueda obrar contra ellas, ya que ninguna cosa se causa la muerte a sí misma, hablando en absoluto. Pero si las cosas corruptibles fuesen creadas desde la eternidad, nada podrían padecer eternamente de agentes contrarios, ya que no podrían padecer nada sino por movimiento sucesivo, el cual repugna que exista desde la eternidad. Y digo de agentes contrarios porque tratamos de una acción corruptiva, pues la acción perfectiva, como la iluminación, la visión, la intelección, muy bien puede ser eterna, porque puede realizarse toda simultáneamente sin resistencia y, una vez realizada, puede, de suyo, durar un tiempo infinito. A la manera como dijo San Agustín, VI *De Trinitate*, c. 1, que el resplandor del fuego o del sol sería coeterno con él, si el fuego o el sol fuese eterno. En cambio, la acción corruptiva que se lleva a cabo con resistencia del contrario, exige movimiento y sucesión, y por ello no puede existir desde la eternidad, como enseña el mismo Durando y suponemos nosotros. Y de ahí resulta que las cosas corruptibles creadas desde la eternidad y abandonadas a su naturaleza, es decir, sin que Dios emplee ninguna protección especial fuera del influjo general, puedan durar un tiempo infinito por defecto de acción de un agente contrario, de suerte que, aun cuando el fuego y la estopa creados desde la eternidad se encontrasen próximos, el fuego no podría actuar en la eternidad sobre la estopa y, por consiguiente, tampoco durante un tiempo imaginario infinito. Se demuestra porque, si el fuego obrase sobre la estopa, o la corrompería y transformaría en sí simultáneamente y con una acción indivisible, o la alteraría sucesivamente. No puede afirmarse lo primero, no sólo porque sobrepasa la eficacia del fuego, sino también porque contradice la afirmación, pues si un fuego eterno engendrase inmediatamente, con una acción in-

linqui; quia hinc sequitur illa contradictio, scilicet, quod duret res et non duret tempore infinito; non tamen probare absolute repugnare huiusmodi res creari ab aeterno, quia potuit Deus non illas relinquere suae naturae, sed infinito tempore eas conservare.

16. Aliter vero respondendum censeo, res corruptibiles etiam posse infinito tempore durare suae naturae relictas, si absit contrarium agens, vel ita sit affectum seu dispositum ut in eas agere non possit, quia nulla res seipsam interimit, per se loquendo. Si autem res corruptibiles ab aeterno crearentur, nihil possent ex aeternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil possent pati nisi per motum successivum, quem repugnat esse ex aeternitate. Dico autem a contrariis agentibus, quia agimus de actione corruptiva; actio enim perfectiva, ut illuminatio, visio, intellectio, optime potest esse aeterna, quia tota simul sine resistentia fieri potest, et semel facta, potest ex se infinito tempore durare. Quomodo dixit August., VI de Trinit., c. 1, quod splendor ignis aut solis coaeternus illi esset, si ignis aut sol esset aeternus. At vero actio corruptiva quae fit cum resistentia contrarii, motum et successionem requirit, et ideo esse non potest ex aeternitate, ut Durandus ipse docet et nos supponimus. Atque ita fit ut res corruptibiles ab aeterno creatae et suae naturae relictae, id est, nulla adhibita speciali protectione Dei praeter generalem influxum, infinito tempore possint durare ex defectu actionis contrarii agentis, ita ut, licet ignis et stupa ex aeternitate creata essent propinqua, non posset ignis in aeternitate agere in stupam, et per consequens, neque per infinitum tempus imaginarium. Probatur, quia si ignis ageret in stupam, vel simul et indivisibili actione illam corrumperet et in se commutaret, vel successive alteraret. Primum dici non potest, tum quia excedit efficacitatem ignis, tum etiam quia repugnat positioni, nam si ignis aeternus indivisibili actione statim generaret alium

divisible, otro fuego, tan eterno sería el fuego engendrado como el generante; mas, para que se genere de la estopa, es necesario que la estopa haya existido alguna vez; por tanto, serán simultáneos en la eternidad la estopa y el fuego engendrado de la estopa, lo cual es abiertamente contradictorio. Tampoco puede afirmarse lo segundo, porque (según se supone) la alteración sucesiva no puede ser eterna. Y esto puede entenderse fácilmente explicando el argumento aducido; en efecto, la alteración sucesiva procede de un contrario y mediante ella se aparta al contrario de una disposición preexistente en él; luego, si la alteración sucesiva es eterna, también es eterno el paciente que existe con la disposición contraria a dicha alteración; luego en la misma eternidad simultáneamente tuvo esa disposición y estuvo privado de ella por la alteración contraria, lo cual es una contradicción manifiesta. Y la razón *a priori* estriba en que la cosa que es creada desde la eternidad es creada en alguna disposición real, y por tanto es necesario que permanezca en ella durante un tiempo infinito; luego en todo ese tiempo no puede realizarse la alteración contraria; por consiguiente, es preciso que comience en el tiempo. Por la misma razón, si algún hombre fuese creado desde la eternidad, incluso en estado de naturaleza pura, por un tiempo infinito no podría padecer ninguna alteración intrínseca, ya que vale la misma razón para la alteración de una parte sobre otra, o del calor natural sobre los humores o la nutrición, que para cualesquiera otros agentes o pacientes, y por ello tal hombre no necesitaría alimentos durante un tiempo infinito, y en ese tiempo no sólo no moriría, sino que ni siquiera podría morir.

17. Se dirá: todas estas cosas son preternaturales para las realidades corruptibles y los agentes y pacientes contrarios; por tanto, tales realidades ya no quedan abandonadas a su naturaleza, como se suponía. Se responde que con estos argumentos e inferencias, y otras semejantes, se explica al menos *a posteriori* que la creación eterna no es congruente con las naturalezas de estas cosas, ya que cada cosa exige por su naturaleza el existir, y también el ser producida en la medida y en el estado en que pueda ejercer sus acciones de manera acomodada a su naturaleza. Pero las cosas corruptibles hechas en la eternidad no podrían hacer en la misma eternidad nada acomodado a sí mismas.

ignem, tam aeternus esset genitus sicut generans; ut autem generetur ex stupa, necesse est stupam aliquando extitisse; erunt ergo simul in aeternitate stupa et ignis genitus ex stupa, quod plane repugnat. Secundum etiam dici non potest, quia (ut supponitur) successiva alteratio aeterna esse non potest. Idque facile intelligi potest explicando argumentum factum; nam alteratio successiva est ex contrario et per eam removetur contrarium a dispositione praeexistente in ipso; ergo si successiva alteratio est aeterna, etiam passum existens cum dispositione contraria illi alterationi est aeternum; ergo in ipsa aeternitate simul habuit illam dispositionem et fuit illa privatum per contrariam alterationem, quae est aperta repugnantia. Et ratio a priori est quia res quae ab aeterno creatur, in aliqua reali dispositione creatur, et ideo necesse est ut in ea duret per infinitum tempus; ergo in toto illo non potest fieri alteratio contraria; necesse est ergo ut in tempore incipiat. Et ob eamdem rationem, si homo aliquis ab aeterno crearetur, etiam in pura natura, non posset per infinitum tempus pati aliquam alterationem ab intrinseco, quia eadem est ratio de alteratione unius partis in aliam, vel caloris naturalis in humores aut nutrimentum, quae est quorumcumque aliorum agentium vel patientium, et ideo talis homo non indigeret cibis per infinitum tempus, et pro eodem non solum non moreretur, sed neque mori posset.

17. Dices: haec omnia sunt praeternaturalia rebus corruptibilibus et agentibus ac patientibus contrariis; iam ergo non relinquuntur huiusmodi res suae naturae, ut supponebatur. Respondetur his et similibus argumentis et illationibus declarari saltem a posteriori creationem aeternam non esse consentaneam naturis harum rerum, quia unaquaeque res natura sua postulat existere, atque etiam fieri in ea mensura et in eo statu in quo possit actiones suas exercere modo naturae suae accommodato. Res autem corruptibiles in aeternitate factae pro ipsa aeternitate nihil accommodatum sibi

Por ello, tampoco después podrían de suyo incoar la acción y la pasión; pues aquel tiempo imaginario infinito, en el que necesariamente durarían en la disposición en que habrían sido creadas, no tendría un término posterior cierto, sino que podría acabarse con anterioridad a cualquier instante determinado, y de esa manera la acción de la criatura podría incoarse asimismo antes de cualquier instante; por consiguiente, no podrían de suyo incoar la acción determinando el instante en el cual habría de ser incoada, sino que esto correspondería a Dios, lo cual es también sobrenatural. No obstante, supuesta la creación eterna, decimos que todas estas cosas se siguen con necesidad natural, y en virtud de esa suposición de la creación eterna afirmamos que, aun cuando en lo demás sean abandonadas a sus naturalezas semejantes cosas, durarán un tiempo infinito.

18. *Las sustancias incorruptibles creadas desde la eternidad no existirían de manera enteramente connatural.*— Y añado, además, que esta desproporción o (por así decirlo) preternaturalidad, aunque no del todo igual, viene a resultar casi la misma en la creación eterna de realidades incorruptibles, pues es necesario que una cosa cualquiera creada desde la eternidad permanezca totalmente invariada por un tiempo infinito, tanto en la sustancia como en todos los accidentes con los que ha sido creada, porque todos ellos son eternos y, por lo mismo, desde ese punto de vista, infinitos en duración según toda la realidad o modo real en que han sido creadas eternamente; luego es preciso que perseveren sin variar en una duración infinita. Ahora bien, toda criatura, aunque sea incorruptible, es mudable en el lugar o en otras operaciones, y por eso es preternatural, con respecto a ella, el ser producida en aquel estado en que no pueda ejercer o cambiar sus movimientos u operaciones naturales por un tiempo infinito. Sin embargo, esto no es absolutamente imposible o contradictorio, que es lo que pretendemos.

Soluciones a los argumentos

19. El primer argumento aducido al principio queda ya suficientemente resuelto por lo dicho; porque hemos demostrado que no pertenece a la razón de creación el que a ella no anteceda nada en duración real, sino sólo en el orden

agere possent. Unde neque etiam postea ex se possent inchoare actionem et passionem; nam illud tempus imaginarium infinitum, pro quo necessario durarent in dispositione in qua creatae essent, non haberet certum terminum a parte post, sed ante quodlibet instans signatum posset finiri, et ita etiam ante quodlibet instans posset actio creaturae inchoari; ergo non possent ex se inchoare actionem determinando instans pro quo esset inchoanda, sed hoc ad Deum pertineret, quod etiam praeternaturale est. Nihilominus tamen, supposita creatione aeterna, dicimus haec omnia naturali necessitate sequi, et ex illa suppositione aeternae creationis dicimus quod, licet in reliquis relinquantur huiusmodi res suis naturis, infinito tempore durabunt.

18. *Incorruptibiles substantiae non omnino connaturaliter existerent ab aeterno creatae.*— Addo vero ulterius hanc improportionem sive (ut sic dicam) praeternaturalitatem, licet non omnino aequalem, paene eamdem reperiri in creatione aeterna rerum incorruptibilium, quia necessarium est rem quamcumque ab aeterno creatam omnino immutatam manere per infinitum tempus, tam in substantia quam in accidentibus omnibus cum quibus creata est, quia omnia illa sunt aeterna, ideoque ex ea parte infinita in duratione secundum totam realitatem vel modum realem in quo ab aeterno creata sunt; ergo necesse est ut pro infinita duratione immutata maneant. Omnis autem creatura, quantumvis incorruptibilis, mutabilis est secundum locum aut alias operationes, et ideo etiam illi praeternaturale est in eo statu fieri in quo non possit suos motus aut operationes naturales exercere vel variare per infinitum tempus. Nihilominus tamen, hoc non est simpliciter impossibile aut repugnans, quod nos intendimus.

Argumentorum solutiones

19. Primum argumentum in principio factum iam est sufficienter solutum ex dictis; ostendimus enim non esse de ratione creationis ut ipsam nihil antecedat reali du-

conceptual y de la causalidad. Y no obsta el hecho de que Anselmo, en su *Monologio*, c. 8, apruebe también aquella exposición en la que se dice que lo que se crea es hecho de la nada porque antes era nada y en virtud de la creación se hace algo. Efectivamente, en el lugar citado enseña primero la verdadera interpretación dada arriba, a saber, que mediante esa expresión se niega todo sujeto y toda materia de la que se haga la creación; y después emplea aquella otra interpretación, no como necesaria ni como conveniente a la creación precisamente en cuanto creación, sino como explicativa de la creación según se ha llevado a cabo.

20. Al segundo se responde, en primer lugar, que no hay inconveniente alguno en conceder que la cosa es creada por la acción por la que es conservada, como diremos más adelante. En segundo lugar se afirma que, incluso en la creación eterna, puede establecerse distinción conceptual entre la creación y la conservación. Pues en cuanto esa creación se dice que existe absolutamente en la misma eternidad, como simple participación del ser creado, tiene razón de creación; pero en cuanto concebimos en ella cierta sucesión imaginaria, entonces en cualquier instante determinado de tal sucesión tiene razón de conservación. Y esto lo concebimos casi de igual modo en la generación eterna del Verbo; pues en cuanto existe en su eternidad, es una verdadera producción y generación; mas en cuanto se entiende como coexistiendo con instantes de nuestro tiempo o con instantes imaginarios, es (por así decirlo) cierta permanencia en la misma generación; porque el nombre de conservación, que denota imperfección, no puede atribuírsele. Véase Santo Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 14, ad 10.

21. *De qué manera prueban los Santos la divinidad del Verbo de Dios por su existencia eterna.*— Al tercero se niega el antecedente, a saber, que la eternidad repugne a la razón de criatura. En cuanto a los Padres, cabe decir, primeramente, que hablan suponiendo la fe, la cual enseña que ninguna criatura ha sido creada desde la eternidad; de donde infieren legítimamente que, si el Verbo es eterno, no es una criatura. Mas porque a veces dan a entender que repugna a la criatura la coeternidad con Dios, ello debe entenderse en conformidad con

ratione, sed solum ordine rationis et causalitatis. Neque obstat quod Anselmus. in Monol., c. 8, etiam approbat illam expositionem, ut quod creatur ex nihilo fieri dicatur eo quod prius erat nihil et per creationem fit aliquid. Nam prius ibi docet veram interpretationem superius traditam, quod scilicet per illam particulam negetur omne subiectum et omnis materia ex qua creatio fiat; postea vero adhibet illam aliam interpretationem, non ut necessariam neque ut convenientem creationi ex eo praecise quod creatio est, sed ut declarantem creationem prout facta est.

20. Ad secundum respondetur, primo, nullum esse inconveniens concedere rem creari actione qua conservatur, ut mox dicemus. Deinde dicitur, etiam in creatione aeterna, posse ratione distingui creationem a conservatione. Ut enim illa creatio dicitur esse absolute in ipsa aeternitate, ut simplex participatio esse creati, habet rationem creationis; ut vero in illa concipimus quamdam successionem imaginariam, sic pro quolibet instanti signato talis successionis habet rationem conservationis. Quod fere eodem modo apprehendimus in aeterna Verbi generatione. Ut enim est in sua aeternitate, est vera productio et generatio; ut vero intelligitur coexistens instantibus nostri temporis aut imaginariis, est (ut ita dicam) permanentia quaedam in eadem generatione; nomen enim conservationis, quod imperfectionem denotat, illi tribuendum non est. Vide D. Thom., q. 3 de Potent., a. 14, ad 10.

21. *Qualiter Sancti ex aeterna existentia Verbi Dei probent eius divinitatem.*— Ad tertium negatur antecedens, nempe aeternitatem repugnare rationi creaturae. Ad Patres autem primo dici potest loqui ex suppositione fidei, quae docet nullam creaturam esse ab aeterno creatam; ex quo recte colligunt, si Verbum aeternum est, creaturam non esse. Quia vero interdum significant creaturae repugnare coaeternitatem ad Deum, intelligendum id est iuxta priorem

la conclusión anterior. De esta manera dijo San Agustín, XII *De Civitate Dei*, c. 15, que, aunque los ángeles hubiesen sido creados desde la eternidad, sin embargo no habrían sido coeternos con su creador, *porque El siempre existió en una eternidad inmutable, mientras que éstos han sido hechos*. A la razón se responde que lo que es intrínsecamente eterno es intrínsecamente inmutable; en cambio, lo que es extrínsecamente hecho en la eternidad no es preciso que sea intrínsecamente inmutable, sino que basta que permanezca sin mutación en la misma eternidad o en la duración infinita que en ella se concibe.

22. De donde, a propósito de la confirmación, concedo que, por el mero hecho de crear Dios algo desde la eternidad, necesariamente debe conservarlo en un tiempo imaginario infinito, en el sentido explicado. Y esto no es inconveniente, ya que no es ésta una necesidad absoluta, sino en virtud de una suposición, que tiene lugar, proporcionalmente, en cualquier acción de Dios. Pues si quiere producir una cosa en el tiempo, al menos en ese tiempo es necesario que la conserve; por tanto, si quiere producir en la eternidad, ¿qué extraño es que la conserve necesariamente durante la eternidad? Ahora bien, esta necesidad sólo se da con anterioridad, pues ascendiendo hacia el comienzo, nunca se encuentra un término en dicha duración; pero no se da con posterioridad, ya que en cualquier instante determinado de esa eternidad podría Dios cesar en la conservación de esa cosa, y antes de cualquier instante determinado, en cualquiera, incluso determinable, podría cesar, a su arbitrio. Para lo que resta de la presente materia remitimos al lib. VIII de la *Física*.

conclusionem. Quomodo dixit August., XII de Civit., c. 15, licet angeli essent ab aeterno creati, nihilominus non fuisse futuros coaeternos creatori suo, *ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt.* Ad rationem respondetur quod est ab intrinseco aeternum esse ab intrinseco immutabile; quod vero est ab extrinseco factum in aeternitate non oportere ut ab intrinseco sit immutabile, sed satis esse si pro ipsa aeternitate vel pro duratione infinita quae in illa cogitatur immutatum maneat.

22. Unde ad confirmationem concedo, hoc ipso quod Deus creat aliquid ab aeterno, ex necessitate debere illud conservare infinito tempore imaginario, in sensu declarato. Neque hoc est inconveniens, quia haec non est necessitas absoluta, sed ex suppositione, quae proportionaliter habet locum in qualibet actione Dei. Nam si vult producere rem in tempore, saltem pro illo tempore necesse est ut eam conservet; ergo si vult producere in aeternitate, quid mirum quod pro aeternitate illam necessario conservet? Haec vero necessitas tantum est a parte ante, quia ascendendo versus initium, nunquam reperitur terminus in illa duratione; non vero a parte post, quia in quocumque instanti signato in illa aeternitate posset Deus cessare ab illius rei conservatione, et ante quodlibet signatum in quolibet etiam signabili posset cessare pro suo arbitrio. Caetera de hac materia in VIII Phys. remittimus.

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

RESUMEN

Cabe señalar en la presente disputación tres partes, correspondientes a las secciones de que consta:

I. Posibilidad de demostrar por razón natural que los entes creados dependen siempre, en su ser, del influjo actual de la causa primera (Sec. 1).

II. Qué clase de acción es la conservación; su diferencia de la creación (Sección 2)

III. Si todas las cosas dependen exclusivamente de Dios en su conservación (Sec. 3).

SECCIÓN I

Expuestos los motivos de duda (1-2) y el sentido de la cuestión (3), se resuelve ésta afirmando que todos los entes fuera de Dios dependen, en su ser, de la conservación divina, tesis que se demuestra con abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres (4-5). Para probarla por la razón se emplean tres argumentos: en el primero, tomado de Santo Tomás, encuentra Suárez varias dificultades (6), que resuelve con las oportunas distinciones y aclaraciones (7-10), para terminar aceptando el razonamiento (11) y confirmándolo (12); el segundo, tomado asimismo del Aquinate, resulta evidentísimo para Suárez (13); el último es del propio Doctor Eximio (14). Después de citar algunos filósofos antiguos que tuvieron conocimiento de esta verdad (15), se resuelven los motivos de duda indicados al principio, con lo que se cierra la sección (16-17).

SECCIÓN II

En este punto se ofrecen dos opiniones: la primera, defendida por Enrique, sostiene que la conservación es una acción distinta de la creación (1); la segunda, mantenida por Santo Tomás y sus seguidores, afirma que la conservación se distingue de la creación no realmente, sino sólo conceptualmente (2). La cuestión se resuelve estableciendo una distinción y sentando las siguientes afirmaciones:

la conclusión anterior. De esta manera dijo San Agustín, XII *De Civitate Dei*, c. 15, que, aunque los ángeles hubiesen sido creados desde la eternidad, sin embargo no habrían sido coeternos con su creador, *porque El siempre existió en una eternidad inmutable, mientras que éstos han sido hechos.* A la razón se responde que lo que es intrínsecamente eterno es intrínsecamente inmutable; en cambio, lo que es extrínsecamente hecho en la eternidad no es preciso que sea intrínsecamente inmutable, sino que basta que permanezca sin mutación en la misma eternidad o en la duración infinita que en ella se concibe.

22. De donde, a propósito de la confirmación, concedo que, por el mero hecho de crear Dios algo desde la eternidad, necesariamente debe conservarlo en un tiempo imaginario infinito, en el sentido explicado. Y esto no es inconveniente, ya que no es ésta una necesidad absoluta, sino en virtud de una suposición, que tiene lugar, proporcionalmente, en cualquier acción de Dios. Pues si quiere producir una cosa en el tiempo, al menos en ese tiempo es necesario que la conserve; por tanto, si quiere producir en la eternidad, ¿qué extraño es que la conserve necesariamente durante la eternidad? Ahora bien, esta necesidad sólo se da con anterioridad, pues ascendiendo hacia el comienzo, nunca se encuentra un término en dicha duración; pero no se da con posterioridad, ya que en cualquier instante determinado de esa eternidad podría Dios cesar en la conservación de esa cosa, y antes de cualquier instante determinado, en cualquiera, incluso determinable, podría cesar, a su arbitrio. Para lo que resta de la presente materia remitimos al lib. VIII de la *Física*.

conclusionem. Quomodo dixit August., XII de Civit., c. 15, licet angeli essent ab aeterno creati, nihilominus non fuisse futuros coaeternos creatori suo, *ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt.* Ad rationem respondetur quod est ab intrinseco aeternum esse ab intrinseco immutabile; quod vero est ab extrinseco factum in aeternitate non oportere ut ab intrinseco sit immutabile, sed satis esse si pro ipsa aeternitate vel pro duratione infinita quae in illa cogitatur immutatum maneat.

22. Unde ad confirmationem concedo, hoc ipso quod Deus creat aliquid ab aeterno, ex necessitate debere illud conservare infinito tempore imaginario, in sensu declarato. Neque hoc est inconveniens, quia haec non est necessitas absoluta, sed ex suppositione, quae proportionaliter habet locum in qualibet actione Dei. Nam si vult producere rem in tempore, saltem pro illo tempore necesse est ut eam conservet; ergo si vult producere in aeternitate, quid mirum quod pro aeternitate illam necessario conservet? Haec vero necessitas tantum est a parte ante, quia ascendendo versus initium, nunquam reperitur terminus in illa duratione; non vero a parte post, quia in quocumque instanti signato in illa aeternitate posset Deus cessare ab illius rei conservatione, et ante quodlibet signatum in quolibet etiam signabili posset cessare pro suo arbitrio. Caetera de hac materia in VIII Phys. remittimus.

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

RESUMEN

Cabe señalar en la presente disputación tres partes, correspondientes a las secciones de que consta:

I. Posibilidad de demostrar por razón natural que los entes creados dependen siempre, en su ser, del influjo actual de la causa primera (Sec. 1).

II. Qué clase de acción es la conservación; su diferencia de la creación (Sección 2)

III. Si todas las cosas dependen exclusivamente de Dios en su conservación (Sec. 3).

SECCIÓN I

Expuestos los motivos de duda (1-2) y el sentido de la cuestión (3), se resuelve ésta afirmando que todos los entes fuera de Dios dependen, en su ser, de la conservación divina, tesis que se demuestra con abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres (4-5). Para probarla por la razón se emplean tres argumentos: en el primero, tomado de Santo Tomás, encuentra Suárez varias dificultades (6), que resuelve con las oportunas distinciones y aclaraciones (7-10), para terminar aceptando el razonamiento (11) y confirmándolo (12); el segundo, tomado asimismo del Aquinate, resulta evidentísimo para Suárez (13); el último es del propio Doctor Eximio (14). Después de citar algunos filósofos antiguos que tuvieron conocimiento de esta verdad (15), se resuelven los motivos de duda indicados al principio, con lo que se cierra la sección (16-17).

SECCIÓN II

En este punto se ofrecen dos opiniones: la primera, defendida por Enrique, sostiene que la conservación es una acción distinta de la creación (1); la segunda, mantenida por Santo Tomás y sus seguidores, afirma que la conservación se distingue de la creación no realmente, sino sólo conceptualmente (2). La cuestión se resuelve estableciendo una distinción y sentando las siguientes afirmaciones:

1.ª Unas veces, la cosa es conservada por la misma causa que la produjo, y, en otras ocasiones, por causas diversas; de ahí resulta que la producción o creación y la conservación no son realmente dos acciones (3). Tras responder a una objeción (4) se confirma la razón antes aducida (5) y se soluciona una nueva dificultad (6). De aquí se desprende la distinción de razón que existe entre la creación y la conservación (7).

2.ª A veces, la conservación es una acción distinta de la producción, por la diversidad de la causa eficiente o de la material, dándose entonces entre la producción y la conservación una distinción material más bien que formal (8). Pero también puede distinguirse por parte del principio (9); con ello se comprende que este modo de distinción no se dé naturalmente en la creación (10-11).

Por último, se da cumplida respuesta a los argumentos de las dos opiniones antes reseñadas (12).

SECCIÓN III

Tras un breve proemio (1), se expone el sentido de la cuestión, señalando las diferentes acepciones de "conservación" (2-3). La solución está recogida en varias afirmaciones:

1.ª Ninguna sustancia creada depende, en la conservación de su ser sustancial, de otra causa creada; se demuestra acerca de las sustancias incorruptibles (4) y de las corruptibles (5), y se explica una razón con que Santo Tomás pretende probar la conclusión (6-8).

2.ª Los accidentes no dependen siempre, en su conservación, de sus causas, ni siquiera de las equívocas (9).

3.ª Hay, empero, algunos accidentes que dependen, en su producción y en su conservación, de causas equívocas creadas (10). Mas resulta muy difícil dar razón de esta dependencia (11-12); por ello, parece ineficaz el razonamiento del Doctor Angélico (13). Para salvar la dificultad, se expone una razón distinta, que explica satisfactoriamente varios hechos, a saber, por qué depende del agente la conservación del movimiento (14) y la de los actos inmanentes (15); por qué, entre las especies intencionales, unas dependen, en su conservación, del agente, y otras no (16). Seguidamente, se trata la misma cuestión con referencia a las cualidades físicas (17). Pone fin a la sección y a la disputación la solución detenida de las dificultades (18-27).

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

Explicada la primera emanación de todas las cosas a partir de la causa primera, corresponde tratar seguidamente de la dependencia cuasi continua o perpetua que tienen en su ser y en su operación con respecto a la misma causa primera, o, inversamente, del influjo o gobierno que la misma causa primera ejerce sobre sus efectos, a los que creó, para que puedan subsistir y obrar; porque a estos dos capítulos —el de la conservación y el de la cooperación o concurso— se reduce todo el gobierno divino, que es efecto de la divina providencia. Trataremos, pues, en esta disputación del primer capítulo, y en la siguiente del segundo. Y acerca de la conservación hay que examinar principalmente dos puntos, a saber, cuál es su necesidad y de qué modo se distingue de la creación o producción.

SECCION PRIMERA

SI PUEDE DEMOSTRARSE POR RAZÓN NATURAL QUE LOS ENTES CREADOS SIEMPRE DEPENDEN, EN SU SER, DEL INFLUJO ACTUAL DE LA CAUSA PRIMERA

1. *Motivos de duda.*— Ciertamente, puede parecer, en primer lugar, que no dependen de ese modo, pues antes de que la cosa reciba el ser, no es extraño que dependa de otro en su producción; porque, no teniendo el ser por sí misma,

DISPUTATIO XXI

DE PRIMA CAUSA EFFICIENTI ET ALTERA EIUS ACTIONE, QUAE EST CONSERVATIO

Explicata prima emanatione omnium rerum a prima causa, dicendum sequitur de dependentia quasi continua seu perpetua quam in suo esse et operatione habent ab eadem prima causa, seu e converso, de influxu vel gubernatione quam eadem prima causa habet circa suos effectus, quos creavit, ut subsistere possint et operari; ad haec enim duo capita, conservationis et cooperationis seu concursus, tota divina gubernatio, quae effectus est divinae providentiae, revocatur. In hac ergo disputatione de priori capite, in sequenti de posteriori dicemus. Circa conservationem autem, duo praecipue videnda sunt, nimirum, quae sit necessitas eius, et quomodo a creatione seu productione distinguatur.

SECTIO PRIMA

AN POSSIT RATIONE NATURALI DEMONSTRARI ENTIA CREATA IN SUO ESSE SEMPER PENDERE AB ACTUALI INFLUXU PRIMAE CAUSAE

1. *Rationes dubitandi.*— Primum quidem videri potest non ita pendere, quia antequam res accipiat esse, mirum non est si

no puede poseerlo hasta que lo reciba de otro, en lo cual consiste la producción de la cosa; mas, una vez que la cosa recibió el ser, ya no hay razón para que dependa continuamente del influjo actual de otro, puesto que este influjo actual es como una continua o, más bien, repetida concesión del mismo ser; pero ésta parece no sólo innecesaria, sino también superflua; en efecto, cualquier cosa retendrá el ser que se le concedió una vez, aun cuando no se le conceda más, con tal de que no se le quite. Porque ninguna cosa se priva a sí misma de su ser; luego, si se le concede una vez, lo conservará perpetuamente, en cuanto de ella depende, aunque no se le confiera más de manera actual, a condición de que no se le quite positivamente o mediante una acción contraria. Esto se confirma sobre todo en los entes incorruptibles, que son entes necesarios y de por sí, y a los que conviene por sí el existir; luego no necesitan una conservación actual para existir, pues, aun cuando cese la conservación, ninguna causa, al menos fuera de Dios, puede ejercer sobre ellos una acción con la que los prive de su ser; tampoco se privarán ellos mismos, porque esto está en contradicción con su propia naturaleza. Y la misma razón puede aplicarse a los entes corruptibles, al menos cuando no son corrompidos por agentes contrarios.

2. En segundo lugar, puede parecer, por lo menos, que no es posible demostrar otra cosa por razón natural, ya que ello no puede probarse suficientemente ni por la potencia de Dios ni por la indigencia de la criatura. Se demuestra la primera parte porque más bien parece pertenecer a la potencia de Dios el poder realizar unos efectos tales que, después de hechos, permanezcan en su ser, aun cuando cese la operación del agente; de igual manera que pertenece a la habilidad y a la potencia del artífice humano el construir un edificio tan sólido que pueda permanecer perpetuamente una vez terminada la acción del artífice; consiguientemente, esto no repugna a la omnipotencia de Dios, ni de ella puede colegirse lo contrario. La segunda parte queda demostrada por el argumento anterior; porque parece que la indigencia de la criatura consiste únicamente en que no puede tener el ser sino dado por otro, pero no en que no pueda retenerlo si no se le confiere continuamente. Y se confirma, porque si hubiese alguna imperfección universal de la criatura por la que necesitase esta conservación, sería sobre todo porque no participa de Dios el ser en el mismo grado o con la misma perfección con que se encuentra en Dios; pero esta razón no tiene ningún valor, ya porque, aun cuando el ser de la criatura fuese independiente de esta manera, no por ello sería igual, pues todavía sería inferior por otros infinitos títulos; ya también porque no se sigue, inversamente, que si el ser del efecto es inferior en perfección al ser de la causa, deba ser también dependiente en acto, pues vemos que en las causas segundas ocurre lo contrario; efectivamente, el oro es producido por el sol con un cierto ser menos perfecto y, a pesar de eso, en ese ser no depende en su conservación del mismo sol. Y el calor se conserva cuando cesa la acción del fuego, aunque no llegue a la perfección del calor del fuego. Y la casa existente en el exterior es de naturaleza muy diversa e inferior a la idea de casa que tiene el artífice y, no obstante, permanece cuando cesa el influjo del artífice; ¿por qué, entonces, no podrá decirse lo mismo de los efectos de la primera causa? O bien, ¿qué razón especial podrá aducirse acerca de ellos?

3. En torno a esta cuestión, no hay entre los teólogos ninguna variedad de opiniones sobre esta materia. Aunque los que niegan que Dios obre inmediatamente en cualquier acción de la criatura se verán obligados, sin duda, a negar que toda cosa creada, o todo ente por participación, dependa inmediatamente del influjo actual de Dios, pues lo que no depende en la producción tampoco dependerá en el ser. Pero del falso fundamento de esta opinión se hablará en la disputación siguiente. Ahora, pues, aunque tratemos de manera principal de los efectos que son creados y producidos inmediatamente por Dios, no obstante, para que la investigación tenga valor universal, puesto que es una misma la razón de todos, suponemos que todas las cosas son producidas inmediatamente por Dios, aunque no siempre sean producidas por El solo. Asimismo, quienes niegan que la creación de las cosas pueda demostrarse por la razón natural, mucho más negarán la posibilidad de probar la necesidad de la conservación. Pero ya hemos refutado ese fundamento. Sin embargo, aun suponiendo la demostración de la necesidad de la creación, no es fácil probar la necesidad de la conservación.

ab alio pendeat in fieri; quia cum ex se non habeat esse, non potest illud habere donec ab alio recipiat, quod est rem fieri; at vero postquam res semel accepit esse, iam non est cur ab actuali influxu alterius continuo pendeat, quia hic actualis influxus est quasi continua quaedam seu potius repetita collatio ipsius esse; haec autem non solum non videtur necessaria, verum etiam superflua; nam quaelibet res retinebit esse semel sibi datum, etiamsi amplius non detur, dummodo non auferatur. Nulla enim res seipsam privat suo esse; ergo si semel detur, illud, quantum est ex se, perpetuo retinebit, etiamsi amplius actualiter non conferatur, dummodo positive seu per aliquam actionem contrariam non auferatur. Et confirmatur hoc maxime in entibus incorruptibilibus, quae sunt entia necessaria et de se, eisque per se convenit esse; ergo non indigent actuali conservatione ut sint, quia licet conservatio cesset, nulla causa, saltem extra Deum, potest exercere actionem circa illa qua ipsa privet suo esse; neque ipsa seipsa privabunt, cum hoc propriae naturae repugnet. Atque eadem ratio procedit de entibus corruptibilibus, saltem quando a contrariis agentibus non corrumpuntur.

2. Secundo videri saltem potest non posse aliud probari ratione naturali, quia nec ex potentia Dei neque ex indigentia creaturae id satis ostendi potest. Prior pars probatur, nam potius videtur pertinere ad potentiam Dei ut possit tales effectus facere qui, postquam facti sint, in suo esse permaneant, etiamsi agentis operatio cesset; sicut spectat ad industriam et potentiam humani artificis ut tam firmum faciat aedificium quod perpetuo permanere possit post finitam actionem artificis; non ergo repugnat hoc omnipotentiae Dei, neque ex illa potest oppositum colligi. Altera pars vero probata est ex priori argumento; indigentia enim creaturae in hoc solum videtur consistere ut non possit habere esse nisi ab alio datum; non vero in hoc ut non possit retinere illud nisi continuo detur. Et confirmatur, nam si quae esset universalis imperfectio creaturae, ob quam indigeret hac conservatione, maxime quia non participat esse a Deo cum aequalitate vel cum eadem perfectione qua est in Deo; at haec ratio nullius momenti est, tum quia etiamsi esse creaturae hoc modo esset independens, non propterea esset aequale, nam adhuc esset aliis infinitis titulis inferius; tum etiam quia neque e contrario sequitur, si esse effectus perfectione sit inferius esse causae, debere etiam esse actu pendens; nam in causis secundis oppositum accidere videmus; aurum enim fit a sole cum quodam esse minus perfecto, in quo tamen non pendet in conservari ab ipso sole. Et calor conservatur cessante actione ignis, etiamsi non perveniat ad perfectionem caloris ignis. Et domus ad extra est longe diversae et inferioris rationis ab idea domus quam artifex habet, et nihilominus permanet cessante influxu artificis: cur ergo non poterit idem dici de effectibus primae causae? aut quae singularis ratio in illis poterit assignari?

3. De hac quaestione inter theologos nulla est de hac re opinionum varietas. Quamvis qui negant Deum immediate operari in qualibet actione creaturae, cogentur sine dubio negare rem omnem creatam, seu omne ens per participationem, pendere immediate ab actuali influxu Dei, quia quod non pendet in fieri, neque in esse pendebit. Sed de falso illius opinionis fundamento disputatione sequenti dicendum est. Nunc ergo, licet potissimum agamus de effectibus qui a Deo immediate creantur et fiunt, tamen, ut universalis sit disputatio, quoniam est omnium ratio eadem, supponimus omnia a Deo immediate fieri, etiamsi non semper ab illo solo fiant. Rursus qui negant creationem rerum posse probari ratione naturali, multo magis negabunt posse probari necessitatem conservationis. Sed illud fundamentum iam est a nobis improbatum. Tamen, adhuc supposita demonstratione necessitatis creationis, non est facilis ad probandum necessitas conservationis.

Solución de la cuestión

4. Hay que afirmar, empero, que todos los entes fuera de Dios dependen en su ser de la conservación divina. La afirmación, en estos términos, es certísima, y de fe. Y con frecuencia la enseñan los Padres de la Iglesia, principalmente San Agustín, en el lib. IV *De Genesi ad litt.*, c. 12, donde, tratando aquellas palabras el Génesis, 2: *Y Dios descansó el séptimo día de todas las obras que había realizado,* dice que deben entenderse del descanso de crear nuevas obras de la nada, mas no de gobernar y conservar las creadas. *De lo contrario* —dice— *desaparecerían inmediatamente. Porque la potencia del creador, y la virtud del omnipotente y sustentador de todas las cosas, es la causa de que subsista toda criatura. Y si esa virtud dejara alguna vez de regir las cosas creadas, cesaría también al mismo tiempo la disposición de las mismas, y se derrumbaría toda la naturaleza. Pues, de manera inversa a lo que ocurre cuando uno habiendo levantado la estructura de un edificio se aleja, y, al cesar y retirarse él permanece su obra, el mundo no podrá permanecer ni un abrir y cerrar de ojos, si Dios le sustrae su gobierno.* Pero no lo demuestra por la razón, sino que lo confirma con testimonios de la Escritura: Act., 17: *En El vivimos, nos movemos y existimos;* Sap., 7: *La sabiduría se mueve más que todas las cosas móviles, y llega a todas partes;* y en el c. 8: *Llega de un confín al otro confín enérgicamente, y lo dispone todo con suavidad;* Joan., 5: *Mi Padre ejerce su actividad hasta este momento.* El mismo Agustín, en el lib. V *De Genesi,* c. 20, exponiendo estas palabras, dice: *Creamos de este modo o, si podemos, entendamos también que Dios ejerce su actividad hasta ahora, en el sentido de que, si es retirada su operación a las cosas que El ha creado, perecerán;* y lo mismo repite en el lib. IX, c. 15.

5. Enseña la misma verdad Gregorio Nacianceno, orat. II *De Theolog.*, q. 36, donde, resolviendo la sexta objeción, expone que las anteriormente citadas palabras de Joan., 5, fueron dichas por razón del gobierno y conservación de las cosas; y el Damasceno, en el lib. I, c. 3, dice: *La misma trabazón y conservación y gobierno de las cosas creadas nos enseña que Dios es el que reunió*

Resolutio quaestionis

4. Dicendum tamen est omnia entia extra Deum pendere in suo esse ex divina conservatione. Haec assertio sub his terminis certissima est et de fide. Traditurque frequenter ab Ecclesiae Patribus, praesertim ab Augustino, lib. IV Genes. ad litter., c. 12, ubi tractans illa verba Genes., 2: *Et requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat,* ait intelligenda esse de requie a novis operibus ex nihilo condendis, non vero a conditis gubernandis et conservandis. *Alioqui* (inquit) *continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita vel in ictu oculi mundus stare poterit, si Deus ei regimen sui subtraxerit.* Quod tamen ratione non probat, sed Scripturae testimoniis confirmat, Actor. 17: *In ipso vivimus, movemur et sumus;* Sapient., 7: *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia; attingit autem ubique;* et c. 8: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;* Ioan., 5: *Pater meus usque modo operatur.* Quae verba exponens, idem August., lib. V Genes., c. 20: *Sic* (inquit) *credamus, vel, si possumus, etiam intelligamus usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intereant;* et lib. IX, c. 15, idem repetit.

5. Eamdem veritatem docet Gregor. Nazianz., orat. II de Theolog., q. 36, ubi, solvens sextam obiectionem, exponit, supra citata verba Ioan., 5, dicta esse ratione gubernationis et conservationis rerum; et Damascenus, lib. I, c. 3, *ipsa* (inquit) *rerum conditarum compages et conservatio atque gubernatio Deum esse qui universam hanc*

toda esta mole de cosas, la defiende y conserva, y vela por ella perpetuamente; y Gregorio, XVI *Moral.*, c. 18: *Una cosa es* —dice— *ser, otra ser principalmente, otra mutablemente, y otra ser inmutablemente. Porque todas estas cosas son, pero no son principalmente, ya que no subsisten en sí mismas. Y, de no estar sostenidas por la mano del que las gobierna, no pueden existir en manera alguna.* Y más abajo: *Porque todas las cosas han sido hechas de la nada, y su esencia tendería de nuevo a la nada, a no ser que la sostuviese con la mano de su gobierno el autor de todas.* Y parece que entiende de esta manera aquellas palabras de Job, 23: *Sólo Dios existe,* a saber, *principalmente y sin dependencia de otro.* Y piensa que en este sentido se dijo lo del Exodo, 3: *Yo soy el que soy.* Por eso, en la homil. 17 *In Ezech.*, dice: *Dios rige de manera incomprensible las cosas que creó de manera incomprensible.* Y más adelante: *El es interior y exterior, El inferior y superior; superior rigiendo, inferior sosteniendo, interior llenando, exterior rodeando; rodea de tal modo que penetra; preside de tal manera que sostiene, está también dentro de tal suerte que sostiene, y sostiene de tal modo que preside.* Con estas palabras parece aludir a aquéllas de Hebr., 1: *Sosteniendo todas las cosas con la palabra de su virtud;* porque el término *sostener* parece ser lo mismo que conservar. Y eso se afirma más claramente en Sap., 11: *¿Cómo podría permanecer algo si tú no quisieras, o se conservaría lo que no fuese llamado por ti?* Por último, Anselmo, en *Monolog.*, c. 12, dice: *Sólo una mente irrazonable puede dudar de que todas las cosas que han sido hechas se conservan y permanecen en el ser mientras existen porque las sostiene el mismo por cuya producción de la nada tienen el ser lo que son.* Y más abajo: *De igual modo que nada ha sido hecho sino por la esencia creadora presente, así nada permanece sino por su potencia conservadora,* materia que prosigue en el c. 13, y en este sentido expone tácitamente la afirmación de Rom., 11: *De él y por él y en él existen todas las cosas,* y la de Col., 1: *Todas las cosas tienen consistencia en él.* Porque con éstas y otras expresiones semejantes de la Escritura se da a entender que la conservación de las cosas se apoya en Dios, es decir, en la virtud y eficacia divina.

rerum molem coagmentavit eamque tueatur et conservet, eique perpetuo prospiciat, nos docet; et Gregor., XVI Moral., c. 18: *Aliud* (inquit) *est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt. Et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt.* Et infra: *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret.* Et in hunc modum videntur intelligere illa verba Job, 23: *Deus solus est,* scilicet principaliter et absque dependentia ab alio. Quo sensu putat esse dictum Exodi, 3: *Ego sum qui sum.* Unde homil. 17 in Ezech.: *Deus* (inquit) *incomprehensibiliter regit quae incomprehensibiliter creavit.* Et infra: *Ipse est interior et exterior, ipse inferior et superior, regendo superior, portando inferior, replendo interior, circumdando exterior; sic circumdat ut penetret; ita praesidet ut portet, sicque est intus ut portet, ita portat ut praesideat.* In quibus verbis alludere videtur ad illa Hebr., 1: *Portans omnia verbo virtutis suae;* nam illud *portare* idem videtur esse quod conservare. Quod apertius dicitur Sap., 11: *Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur?* Denique Anselm., Monolog., c. 12: *Dubium* (inquit) *nonnisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta quae facta sunt eodem ipso sustinente vigent, et perseverant esse quamdiu sunt quo faciente de nihilo habent esse quod sunt.* Et infra: *Sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per eius servatricem potentiam:* quod prosequitur in c. 13, et tacite ita exponit id ad Rom., 11: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia,* et ad Colos., 1: *Omnia in ipso constant.* His enim et similibus Scripturae locutionibus rerum conservationem in Deo, id est, in divina virtute et efficacia niti significatur.

6. *La conclusión puede probarse por razón natural.*— Así, pues, por lo dicho consta suficientemente que esta verdad es cierta e infalible; mas debe añadirse que puede probarse o también demostrarse por una razón suficiente, cosa que enseñaron con más claridad, de entre los Padres citados, el Damasceno y Anselmo, y piensan que la misma razón que prueba que Dios es creador de todas las cosas, prueba también que es conservador; sin embargo, esa consecuencia ni parece evidente en sus términos ni completamente fácil. Pero la demuestra implícitamente Santo Tomás, en I, q. 8, a. 1, y más por extenso en la q. 104, a. 1, donde ofrece un razonamiento amplio y muy metafísico, el cual adolece de muchas dificultades, que Cayetano trata diligentemente en dicho lugar. El compendio de todo el razonamiento es que Dios es causa de las criaturas no sólo en cuanto a su producción, sino también en cuanto a su ser directamente y de manera esencial y primaria; pero cuando un efecto depende de su causa en cuanto a su ser directamente y de manera esencial y primaria, depende no sólo en su producción, sino también en su conservación; luego todas las cosas dependen de Dios de esta manera.

7. Ahora bien, para que se comprenda el sentido de todo el antecedente, puede objetarse en seguida que, en la mayor, parece cometerse una petición de principio y suponerse lo que debe demostrarse; pues ¿qué otra cosa puede ser que el efecto dependa en su ser de la causa sino que dependa en su conservación? Por tanto, afirmar que Dios es causa de la producción y del ser es lo mismo que decir que Dios es causa de la producción y de la conservación; luego se supone lo que ha de demostrarse. En otro caso, resulta inútil la división de las causas según la cual unas son causas de la producción de sus efectos y otras son causas del ser mismo. Porque no hay ninguna causa que realice propia, esencial y directamente la producción, y no sea esencial y directamente causa del ser mismo; pues en él termina esencialmente la producción; es más, el ser no puede causarse primariamente de otra manera que mediante la producción. Por consiguiente, Dios, en el primer instante en que crea la cosa, es causa del ser de la misma, puesto que es causa de su producción; y, de manera semejante, el fuego, en el instante en que engendra fuego causando la generación, da el ser al fuego engendrado, por lo que es causa de su ser. Luego,

6. *Ratione naturali demonstrari potest conclusio.*— Ex his ergo satis constat veritatem hanc certam esse et infallibilem: addendum vero est posse sufficienti ratione probari, vel etiam demonstrari; quod ex dictis Patribus Damascenus et Anselmus apertius docuerunt sentiuntque, qua ratione probatur Deum esse creatorem omnium, probari etiam esse conservatorem; quae tamen consecutio nec ex terminis videtur evidens nec omnino facilis. Eam vero tacite probat D. Thom., I, q. 8, a. 1, et latius q. 104, a. 1, ubi longum et valde metaphysicum habet discursum, qui plures patitur difficultates, quas ibi Caietanus diligenter tractat. Summa totius discursus est quia Deus est causa creaturarum non tantum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe et per se primo; quando autem effectus pendet a causa sua quoad esse directe et per se primo, pendet non solum in fieri, sed etiam in conservari; ita ergo pendent omnes a Deo.

7. Ut vero sensus totius antecedentis intelligatur, obiici statim potest quia in maiori videtur peti principium et assumi quod probandum est; quid enim aliud esse potest pendere effectum in esse a causa nisi pendere in conservari? Idem ergo est dicere Deum esse causam fieri et esse quam dicere Deum esse causam in fieri et conservari; ergo sumitur quod probandum est. Alias vana est divisio causarum, quod quaedam sunt causae fieri suorum effectuum, quaedam vero sunt causae ipsius esse. Nulla enim est causa quae proprie per se ac directe faciat ipsum fieri, quae non sit per se et directe causa ipsius esse; nam ad illud per se terminatur ipsum fieri; immo non potest aliter ipsum esse primo causari nisi per fieri. Deus ergo, in primo instanti quo rem creat, est causa esse illius, quia est causa fieri eius; et similiter ignis, in instanti quo generat ignem causando generationem, dat esse igni genito, unde est causa esse illius. Ergo, ut distingui possit causa

para que sea posible distinguir entre causa de la producción y causa del ser, es preciso entender por el ser la permanencia en el ser, y comprender en la producción el mismo ser en cuanto existe simultáneamente con la producción; pero ser de esta manera causa del ser o de la permanencia en el ser es ser causa de la conservación; consiguientemente, se supone lo que debe demostrarse.

8. Se responde que esa distinción no ha de entenderse en el sentido indicado, como demuestra el argumento y explican el mismo Santo Tomás y Cayetano, aunque con cierta oscuridad. En cuanto a la realidad, pienso que debe entenderse de manera que se diga que procede de la causa en la producción aquel efecto que no requiere simple y absolutamente tal causa para existir, sino únicamente para existir mediante tal acción o efectuación, y se diga que procede de la causa directamente según el ser, aquel que, para existir absoluta y simplemente, exige tal causa. Así, por ejemplo, se dirá que Adán procede de Dios según la producción y según el ser, porque requiere necesariamente tal causa para existir, mientras que se dirá que Abel procede de Adán según la producción, porque absolutamente no necesita esa causa para existir —ya que podría proceder de Dios solo—, sino únicamente para ser producido de tal modo, a saber, por generación natural. Cabe objetar: por la misma razón se dirá que Adán procede de Dios solamente en cuanto a la producción, pues podría proceder de otro padre por generación natural. Se responde negando la consecuencia, porque no podría proceder de otro sin proceder de Dios. Y en este sentido dice acertadamente Santo Tomás allí que ningún efecto que recibe del agente la forma y el ser según la misma razón con que se encuentra en la causa, procede y depende de tal causa según su ser, sino únicamente según su producción, pues de lo contrario ese efecto exigiría esencialmente, por razón de su forma, tal causa; mas esto no es posible, porque en otro caso, como se supone que la forma del agente es de la misma especie, requeriría esencialmente la misma causa; luego exigiría ser causado por sí mismo, lo cual es contradictorio. Por tanto, legítimamente se concluye de aquí que sólo aquel agente que es de naturaleza superior y que no comunica al efecto la forma o naturaleza o el ser de igual naturaleza, sino cierta participación inferior del mismo, puede

in fieri a causa ipsius esse, oportet per esse intelligere permanentiam in esse, et sub fieri comprehendi ipsum esse prout simul cum fieri existit; hoc autem modo esse causam ipsius esse seu permanentiae in esse est esse causam in conservari; sumitur ergo quod probandum est.

8. Respondetur distinctionem illam non esse eo sensu intelligendam, ut argumentum probat et ipse D. Thomas et Caietanus declarant, quamvis subobscure. Ita vero rem intelligendam puto, ut ille effectus dicatur esse a causa in fieri qui non postulat talem causam simpliciter et absolute ut sit, sed solum ut sit per talem actionem vel effectionem; ille autem dicatur esse a causa directe secundum esse qui, ut sit absolute et simpliciter, postulat talem causam. Ut, verbi gratia, Adam dicetur esse a Deo secundum fieri et esse, quia necessario postulat talem causam ut sit; Abel autem dicetur esse ab Adam secundum fieri, quia absolute non indiget illa causa ut sit, potuisset enim esse a solo Deo, sed solum ut tali modo fiat, scilicet, per generationem naturalem. Dices: eadem ratione dicetur Adam esse a Deo solum quoad fieri, quia potuisset esse ab alio parente per naturalem generationem. Respondetur negando sequelam, quia non potuisset esse ab alio, quin esset a Deo. Et hoc sensu recte ibi D. Thomas dicit nullum effectum qui ab agente recipit formam et esse secundum eamdem rationem qua est in causa, esse et dependere a tali causa secundum suum esse, sed tantum secundum fieri, quia alias ille effectus ratione suae formae essentialiter postularet talem causam; hoc autem esse non potest, quia alias cum forma agentis supponatur esse eiusdem speciei, eamdem causam essentialiter postularet; ergo peteret causari a se, quae est repugnantia. Recte ergo hinc concluditur solum illud agens quod est superioris rationis, quodque non communicat effectui formam seu naturam aut esse eiusdem rationis, sed quamdam inferiorem eius participationem,

ser causa de sus efectos, no solamente en cuanto a la producción, sino también en cuanto al ser.

9. Así, pues, de acuerdo con esta interpretación resulta fácil el sentido de la proposición mayor asumida, y evidentísima su verdad, puesto que Dios es causa de sus efectos de tal modo que ellos, por su intrínseca naturaleza y por necesidad intrínseca, exigen tal causa para existir, ya que, según decíamos arriba, dependen esencialmente de ella. Y la razón *a priori* está en que sólo la causa primera es el mismo ser por esencia, mientras que todo otro ser es participación de aquel ser, y por ello, para existir requiere, por necesidad intrínseca, el influjo del mismo ser por esencia. Parece que esta razón no demuestra sólo que Dios es causa de sus efectos directamente según el ser de éstos, sino también que únicamente Dios es de esta manera causa de los demás entes, ya que ningún ente es producido por otra causa creada de tal suerte que necesite absoluta y simplemente de ella para recibir el ser, pues podría existir por influjo de Dios solo sin otra causa, mas no a la inversa.

10. Y esto es verdad, hablando simplemente y con necesidad absoluta; pero, según cierta participación y conforme a cierto orden natural, se dice que algunas causas equívocas son causas esenciales de los efectos directamente según el ser de éstos, porque la forma de tal efecto depende esencial y primariamente, en todo su ámbito, de tal causa y puede ser producida por ella según toda su especie y, conforme al orden natural, exige ser producida así. De esta manera es el sol causa de la luz, comprendiendo bajo el sol todo lo que participa de su naturaleza en lo concerniente a la propiedad de la luz; porque en ese sentido dijo Aristóteles, II *De anima*, que el fuego ilumina en cuanto participa de la naturaleza del cielo. Y, por el contrario, la luz en cuanto tal exige por su naturaleza tal causa para existir, según el orden natural de las causas, aunque absolutamente pueda ser producida por Dios. Por consiguiente, Dios es, bien el solo, bien en grado sumo, causa de sus efectos, no únicamente en cuanto a la producción, sino también en cuanto al ser directamente y de manera esencial y primaria.

esse posse causam suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse.

9. Iuxta hanc ergo interpretationem facilis est sensus maioris propositionis assumptae, et notissima est eius veritas, quia Deus ita est causa suorum effectuum ut illi ex intrinseca natura et intrinseca necessitate talem causam postulent ut sint, quia, ut supra dicebamus, ab illa essentialiter pendent. Et ratio a priori est quia sola prima causa est ipsum esse per essentiam; omne autem aliud esse est participatio illius esse, et ideo ex intrineca necessitate postulat influxum ipsius esse per essentiam ut sit. Quae ratio non solum videtur probare Deum esse causam suorum effectuum directe secundum esse eorum, sed etiam solum Deum esse hoc modo causam caeterorum entium, quia nullum ens ita fit ab alia causa creata ut absolute et simpliciter illa indigeat ut esse recipiat; nam posset esse ex influxu solius Dei sine alia causa, quamvis non e converso.

10. Et hoc quidem verum est, simpliciter loquendo et de absoluta necessitate; tamen, secundum quamdam participationem et iuxta quemdam naturae ordinem, dicuntur quaedam causae aequivocae causae per se effectuum directe secundum esse eorum, quia forma talis effectus secundum totam latitudinem suam pendet per se primo a tali causa, et ab ea potest secundum totam suam speciem fieri, et iuxta naturae ordinem ita fieri postulat. Et hoc modo sol est causa luminis, sub sole comprehendendo quidquid naturam eius participat quantum ad proprietatem lucis; sic enim dixit Aristoteles, II de Anima, ignem illuminare ut participat naturam caeli. Et e converso lumen ut sic postulat natura sua talem causam ut sit, iuxta naturalem causarum ordinem, quamvis absolute possit a Deo fieri. Deus ergo vel solus vel maxime est causa suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe ac per se primo.

11. Además, con ello se evidencia también fácilmente el sentido de la proposición menor asumida, a saber, que la causa del efecto no sólo según la producción, sino también según el ser, es causa de él incluso en cuanto a la conservación; porque el sentido es que, siempre que el efecto procede de la causa de tal suerte que la exige simplemente y por necesidad absoluta para existir, no sólo depende de su influjo actual para recibir por primera vez el ser, sino también para durar y perseverar en él, lo cual es depender en la conservación. Extraigo de Santo Tomás, citado arriba, dos demostraciones de esta proposición así explicada. La primera es que, cuando algo es causa del efecto en la producción, la producción misma no puede permanecer si cesa la acción de tal causa; luego, cuando algo es causa del efecto directamente y de manera esencial y primaria según el ser del mismo, el ser de dicho efecto no puede permanecer si cesa la acción de la causa, lo cual es depender de ella en la conservación. Esta consecuencia se apoya únicamente en cierta paridad y proporción, por lo cual no es muy evidente. Porque alguno podría decir que la dependencia de la producción con respecto a la acción de la causa es mayor o más inmediata que la del ser, pues el ser depende siempre mediante la acción, mientras que la producción depende inmediatamente por sí misma, ya que no se distingue de la acción. Sin embargo, la consecuencia es excelente; porque importa muy poco que la dependencia sea igualmente inmediata en el sentido indicado, es decir, mediante otra acción o por sí misma, con tal de que sea igualmente esencial. Ahora bien, el ser participado depende del ser por esencia tan esencialmente como cualquier producción depende de su agente, y por ello no puede permanecer sin la dependencia o acción actual.

12. Y se confirma y explica; porque si tal ser exige, por razón de sí solo, el influjo del primer agente para existir alguna vez en la realidad, entonces, siempre que existe requiere el mismo influjo, ya que siempre es el mismo, y lo que le conviene esencial y primariamente, le conviene siempre. Por último, lo confirmo: o la permanencia en el ser es algo además del ser mismo —como pretenden algunos—, o no es nada fuera del ser mismo que se comporta siempre de igual modo. Aunque lo primero sea falso, no obstante, de ello se sigue necesa-

11. Rursus, hinc facile etiam constat sensus minoris propositionis assumptae, scilicet, causam effectus non tantum secundum fieri, sed etiam secundum esse, esse causam eius etiam quoad conservari; sensus enim est, quandocumque effectus ita procedit a causa ut simpliciter et absoluta necessitate illam postulet ut sit, non solum pendere ex actuali influxu eius ut primo recipiat esse, sed etiam ut in illo duret ac perseveret, quod est pendere in conservari. Huius autem propositionis ita declaratae duas probationes elicio ex D. Thoma supra. Prima est quia, quando aliquid est causa effectus in fieri, non potest manere ipsum fieri cessante actione talis causae; ergo quando aliquid est causa effectus directe ac per se primo secundum esse illius, non potest manere ipsum esse talis effectus cessante actione causae, quod est pendere in conservari ab illa. Quae consequentia solum nititur in quadam paritate et proportione, et ideo non est tam evidens. Posset enim quis dicere maiorem vel immediatiorem esse dependentiam ipsius fieri ab actione causae quam ipsius esse; quia semper esse pendet media actione, fieri autem immediate per seipsum, quia non distinguitur ab actione. Sed nihilominus consequentia est optima; parum enim refert quod dependentia sit aeque immediata in dicto sensu, id est, per aliam actionem, vel per seipsam, dummodo sit aeque essentialis. Tam essentialiter autem pendet esse participatum ab esse per agente, ideoque manere non potest sine actuali dependentia seu actione.

12. Et confirmatur ac declaratur; nam si tale esse, ratione sui solius, postulat influxum primi agentis ut sit aliquando in rerum natura, ergo quandocumque est, eumdem influxum postulat, quia semper est idem, et quod per se primo ei convenit, semper convenit. Tandem confirmo; vel permanentia in esse est aliquid supra ipsum esse, ut quidam volunt, vel nihil est praeter ipsum esse eodem modo se habens. Primum, licet falsum sit, tamen ex eo ne-

riamente que esa permanencia debe proceder de Dios, ya que sin El no puede existir nada, de cualquier modo que exista. Mas si se supone lo segundo, que es verdad, tiene validez la otra razón aducida, que todo lo que requiere intrínsecamente y por necesidad absoluta aquel ser para existir por primera vez, lo exige para permanecer en el ser mientras existe, porque siempre es lo mismo y se comporta de igual manera.

13. *Otra prueba de la afirmación, tomada de Santo Tomás.*— La otra prueba tomada de Santo Tomás es, ciertamente, *a posteriori* y por un ejemplo, pero, en mi opinión, evidentísima para un entendimiento bien dispuesto; porque vemos que la luz depende del sol en su producción y en su conservación, pues el sol es una causa de naturaleza superior y, según cierta participación, es causa de la luz no sólo en la producción, sino también en el ser, como se ha explicado. Pero cualquier ente creado depende de Dios mucho más esencialmente que la luz depende del sol, y es una participación del ser divino mucho más inferior de lo que la luz lo es con respecto a la luminosidad del sol; luego depende de él mucho más en su conservación.

14. *Ultima prueba de la conclusión.*— Podemos elaborar la última razón del siguiente modo: cabe entender de dos maneras que todas las cosas dependen de Dios para permanecer en el ser: primera, permisivamente (por así decirlo), es decir, porque se mantienen en el ser mientras Dios les permite permanecer, o sea, no son privadas de su ser por aquel que podría privarlas; segunda, positivamente, esto es, por actual influjo sobre las mismas. Así, pues, argumento: es evidente que todas las cosas dependen o son conservadas por Dios al menos de la primera manera; mas no pueden depender de esa manera sin depender también de la segunda; luego. Se demuestra la mayor porque corresponde a la omnipotencia de Dios el poder reducir a la nada, si quiere, las cosas que creó; luego, para que se conserven en el ser, resultará necesaria, por lo menos, su permisión, la cual únicamente puede consistir en que no quiera reducirlas a la nada, pudiendo hacerlo. La consecuencia es clara, y el antecedente manifiesto por sus mismos términos; porque Dios no sería perfecto señor de todas las cosas, si no pudiese disponer de ellas como quisiera. La me-

cessario sequitur illam permanentiam debere esse a Deo, quia nihil, quoque modo sit, potest esse sine illo. At vero, si secundum, quod verum est, supponatur, procedit alia ratio facta, quod quidquid illud esse ab intrinseco et absoluta necessitate postulat ut primo sit, postulat ut permaneat in esse quamdiu est, quia semper est idem et eodem modo se habens.

13. *Altera probatio assertionis ex D. Thoma.*— Altera probatio ex D. Thoma est a posteriori quidem et a signo, sed, ut opinor, evidentissima intellectui bene disposito; nam videmus lumen pendere a sole in fieri et in conservari, quia sol est causa superioris rationis, et secundum quamdam participationem est causa luminis non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse, ut declaratum est. Sed multo essentialius pendet quodlibet ens creatum a Deo quam lumen a sole, multoque inferior participatio est divini esse quam lumen sit lucis solis; ergo multo magis pendet in conservari ab illo.

14. *Ultima conclusionis probatio.*— Ultimam rationem possumus in hunc modum conficere, nam duobus modis possumus intelligere res omnes, ut permaneant in esse, pendere a Deo; primo permissive (ut ita dicam), quia nimirum tamdiu manent in esse quamdiu a Deo permittuntur manere, id est, non privantur suo esse ab illo a quo privari possent; secundo positive, id est, per actualem influxum in ipsas. Iam igitur argumentor. Evidens est res omnes pendere seu conservari a Deo saltem primo modo; sed non possunt illo modo pendere nisi pendeant etiam posteriori modo; ergo. Maior probatur, quia ad omnipotentiam Dei pertinet ut res quas condidit possit in nihilum redigere, si velit; ergo ut conserventur in esse, saltem necessaria est eius permissio, quae in hoc solum consistere potest ut non velit eas in nihilum redigere, cum possit. Consequentia est clara, et antecedens patet ex ipsis terminis; quia non esset Deus perfectus dominus omnium rerum, si non posset de eis disponere prout vellet. Minor autem probatur, tum quia

nor se prueba, no sólo porque hay muchas cosas que no pueden ser privadas del ser mediante una acción contraria, como el ángel y otras realidades simples, sino también porque toda acción positiva tiende necesariamente a algún ser; por eso, si Dios tuviera necesidad de acción para destruir las cosas, no podría aniquilarlas; luego, para que pueda hacerlo, es preciso que pueda aniquilarlas por la sola sustracción de su acción o influjo. Pero esto únicamente es posible en cuanto ellas dependen de tal influjo y acción en su ser y en su conservación; luego.

15. *Los antiguos filósofos conocieron que las criaturas dependen de Dios en su conservación.*— Esta verdad es, pues, suficientemente conocida por la luz natural; y que, por ello, también la conocieron los filósofos, lo da a entender Justino Mártir, en su *Orat. Paraenet. ad Gent.*, y lo confirma más ampliamente Eugubino, lib. I *De Peren. Philos.*, desde el c. 26, y lib. III, casi en su totalidad; y se toma de Platón, en el *Timeo*, y de Aristóteles, o del que escribiera con su nombre, en el lib. *De mundo ad Alexandr.*, y en el lib. XII *De divin. sapient. secundum Aegyptios*, c. 19, donde se dice: *De El proceden la perpetuidad, el lugar y el tiempo, y por beneficio suyo permanecen; y así como el centro del círculo está en sí mismo, mientras que las líneas trazadas desde él a la circunferencia y la circunferencia misma con sus puntos existen en el mismo centro, así también todas las naturalezas, tanto las intelectuales como las sensitivas, tienen consistencia y firmeza en el agente primero.* Y más abajo, preguntando en qué sentido se dice que todas las cosas permanecen en el primer artífice, siendo así que la forma permanece en la materia, y la materia en la forma, y la modificación en el sujeto, responde que, además de estos modos, hay otro según el cual se dice que una cosa permanece en otro *como en el agente, por ejemplo, la luz en el que luce, el rayo en aquel de quien dimana y, por último, cualquier esencia simple en el eficiente.* También Trismegisto, en *Asclepio*, llama a Dios *Mente conservadora de todas las cosas, en la que todas viven y subsisten.* Asimismo Séneca, en el lib. *De consolat. ad Polybium,* dice que Dios es *la causa de las causas que custodia y gobierna todas las cosas;* y éste hace también muchas consideraciones a este propósito en el libro *De Providentia.* Finalmente, los teólogos piensan de igual modo acerca de esta verdad

multae sunt res quae non possunt privari esse per contrariam actionem, ut angelus et aliae res simplices, tum etiam quia omnis positiva actio necessario tendit ad aliquod esse; unde, si Deus semper indigeret actione ad destruendas res, non posset eas annihilare; ergo ut hoc possit, necesse est ut per solam abstractionem actionis vel influxus possit eas annihilare. Hoc autem fieri non potest nisi quatenus illae in suo esse et conservari a tali influxu et actione pendent; ergo.

15. *Veteres philosophi dependentiam creaturarum a Deo in conservatione cognoverunt.*— Est ergo haec veritas satis nota naturae lumine, quam proinde philosophos etiam agnovisse significat Iustin. Mart., in orat. Paraenet. ad Gent., latiusque confirmat Eugubin., lib. I de Peren. Philos., a c. 26, et lib. III, fere per totum, sumiturque ex Platone in Timaeo, et ex Arist. vel sub nomine eius, in lib. de Mundo ad Alexandr., et lib. XII de Divin. sapient. secundum Aegyptios, c. 19, ubi dicitur: *Ab illo sunt perpetuitas, locus et tempus, eiusdemque beneficio permanent, et sicut centrum circuli in seipso est, lineae autem ab eo ductae ad ambitum ipseque ambitus cum punctis in eodem centro existunt; sic quoque naturae omnes, tam quae ad intellectum quam quae ad sensum pertinent, in agente primo consistunt et confirmantur.* Infra vero, inquirens quomodo res omnes dicantur permanere in primo opifice, cum forma permaneat in materia, et materia in forma, et affectio in subiecto, respondet praeter hos modos esse alium quo res dicitur permanere in alio *ut in agente, verbi gratia, lux in lucente, et radius in eo a quo emanat, et denique quaelibet essentia simplex in efficiente;* Trismeg. etiam, in Asclepio, Deum vocat *Mentem conservatricem rerum omnium, in qua omnia vivunt atque subsistunt.* Seneca etiam, libro de Consolat. ad Polybium, Deum vocat *causarum causam custodientem et regentem omnia;* qui multa etiam ad hanc rem habet in libro de Pro-

natural y la defienden con otras razones y la explican con ejemplos, como puede verse en Buenaventura, *In I*, dist. 37, a. 1, q. 1; Gregorio, *In II*, dist. 3, q. 1, a. 3; el Halense, I, q. 10, miembr. 2 y 3; Herveo, en el tratado *De aeternitate mundi*, q. 6, y otros que citaré en la sección siguiente.

Se resuelven los motivos de duda

16. Al primer motivo de duda, la respuesta es patente por lo dicho; porque la misma indigencia que se da en el ser de la criatura en el primer instante en que es hecha, para no poder existir sin la acción de otro, se da también en ella mientras permanece en el ser. Pues, como la criatura, por razón de su ser precisivamente y en cuanto tal, necesita del influjo divino para existir, necesita del mismo influjo mientras existe. Y no puede decirse con propiedad que esa conservación sea una repetida concesión del mismo ser, sino que, de igual modo que el ser mismo no es un ser repetido, sino que es un ser que permanece idéntico, así también el influjo por el que se conserva la cosa es el mismo, o la misma concesión del mismo ser, como explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Y no es superfluo este influjo, pues sin él las cosas creadas no serían autosuficientes para mantenerse en el ser. Por eso, si faltase dicho influjo, inmediatamente volverían a la nada, no porque las cosas creadas se privasen a sí mismas de su ser —pues esto es contradictorio—, sino porque serían privadas de él por el autor de su ser, y no mediante una acción contraria, sino mediante la suspensión de la acción necesaria para que pudiesen existir. Y, en cuanto a esto, la misma razón vale acerca de los entes incorruptibles; pues, aunque se diga que éstos son necesarios según su potencia intrínseca y en orden a los agentes naturales, no lo son, empero, en orden a la potencia extrínseca de Dios, de la que dependen siempre y continuamente en su ser. Por tanto, aunque se diga que existen por sí en orden a la causa intrínseca, ya que no tienen por una forma distinta el ser en el que subsisten, sino por sí —lo cual es sumamente verdadero acerca de las sustancias inmateriales—, sin

videntia. Denique theologi ita sentiunt de hac veritate naturali, eamque aliis rationibus suadent et exemplis declarant, ut videre licet in Bonavent., In I, dist. 37, a. 1, q. 1; Gregorio, In II, dist. 3, q. 1, a. 3; Alens., I, q. 10, membr. 2 et 3; Hervaeo, in tractatu de Aeternitate mundi, q. 6, et aliis, quos sect. seq. referam.

Solvuntur rationes dubitandi

16. Ad primam rationem dubitandi, patet responsio ex dictis; nam eadem indigentia quae est in esse creaturae in primo instanti quo fit, ut sine alterius actione esse non possit, est in illa quamdiu permanet in esse. Quia cum ratione sui esse praecise et quatenus tale est indigeat creatura divino influxu ut sit, quamdiu est eodem influxu indiget. Neque illa conservatio dici proprie potest iterata collatio eiusdem esse, sed sicut ipsum esse non est iteratum esse, sed est unum esse quod idem permanet, sic etiam influxus quo res conservatur est idem, seu eadem collatio eiusdem esse, ut sequenti sectione amplius explicabimus. Nec vero est superfluus hic influxus, quia sine illo non sibi sufficerent res creatae ut sustentarentur in esse. Quapropter, deficiente hoc influxu, statim in nihilum redigerentur, non quia ipsaemet res creatae seipsas privarent suo esse, id enim repugnans est, sed quia ab auctore sui esse illo privarentur, non per actionem contrariam, sed per suspensionem actionis necessariae ut esse possent. Et quoad hoc, eadem est ratio de entibus incorruptibilibus; illa enim, licet secundum potentiam intrinsecam et in ordine ad naturalia agentia dicantur entia necessaria, non tamen in ordine ad extrinsecam potentiam Dei, a qua semper ac continue pendent in suo esse. Unde, licet dicantur per se esse in ordine ad intrinsecam causam, quia non per formam distinctam, sed per se habent esse in quo subsistant, quod maxime verum est de immaterialibus substantiis, tamen in ordine ad causam extrinsecam non convenit

embargo, en orden a la causa extrínseca no les conviene existir por sí, sino por una causa superior y con dependencia de ella.

17. *Segundo.*— Al segundo se responde que esta verdad se infiere suficientemente de los dos capítulos propuestos allí. Porque, en primer lugar, pertenece a la magnificencia de la potencia divina el que no exista nada ni pueda existir por un momento sin su influjo. También corresponde a ella el pleno dominio de todas las cosas creadas y la potestad intrínseca de aniquilarlas por suspensión de su influjo. Por ello, en el caso de un artífice humano, o también en el de los agentes naturales unívocos, el que puedan realizar efectos que, al cesar su acción, permanezcan en el ser no es una perfección absoluta, sino suponiendo alguna imperfección en el artífice, a saber, que no puede producir ninguna cosa según su propio ser y entidad, sino únicamente según una cierta forma y figura resultante de la situación y orden de tales cosas; y, supuesta esa imperfección, incumbe a la habilidad del artífice el componer las cosas a partir de tales realidades, con tal orden y disposición, que tengan coherencia sólida y sean estables. En cambio, en el caso del agente natural, se supone, por ejemplo, que de suyo es un agente unívoco, lo cual no pertenece a la perfección absoluta; porque, en igualdad de circunstancias, es mucho más noble el agente que de suyo posee un orden más elevado que el efecto y contiene eminentemente a éste. Sin embargo, supuesta aquella imperfección —que la causa es de la misma naturaleza y orden que el efecto—, el poder realizar un efecto igualmente perfecto y permanente corresponderá a la perfección no absoluta, sino de dicho orden. Además, la necesidad de la conservación se colige asimismo suficientemente de la imperfección del ser creado; pues, si de suyo fuese tal que pudiese permanecer siquiera por un momento sin el influjo actual de la causa primera, también en el primer momento o incluso en la eternidad podría existir sin tal influjo, y no exigiría por su intrínseca naturaleza el depender de otro, lo cual es propio del ser infinitamente perfecto.

18. En cuanto a los ejemplos que allí se aducen, se responde primeramente que, aunque no baste cualquier desigualdad entre el efecto y la causa para que el efecto dependa en la conservación, no obstante, la desigualdad que se da en-

illis per se esse, sed per superiorem causam et dependenter ab illa.

17. *Secunda.*— Ad secundum respondetur ex utroque capite ibi proposito sufficienter colligi hanc veritatem. Primum enim ad amplitudinem divinae potentiae spectat ut nihil sit neque aliquo momento esse possit absque influxu eius. Ad eamdem item pertinet plenum dominium omnium rerum creatarum et intrinseca potestas annihilandi eas per suspensionem sui influxus. Quocirca in humano artifice, vel etiam in naturalibus agentibus univocis, quod possint efficere effectus qui cessante actione sua in esse permaneant non est perfectio simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione nimirum in artifice, quod non possit efficere rem aliquam secundum proprium esse et entitatem eius, sed solum secundum quamdam formam et figuram consurgentem ex situ et ordine talium rerum, qua imperfectione supposita, pertinet ad industriam artificis res componere ex talibus rebus, tali ordine ac dispositione, ut firmiter cohaereant et stabiles sint. In agente autem naturali supponitur, verbi gratia, quod de se sit agens univocum, quod non pertinet ad perfectionem simpliciter; nam caeteris paribus multo excellentius est agens quod ex se est eminentioris ordinis quam effectus illumque eminenter continet. Tamen, supposita illa imperfectione, quod causa est eiusdem rationis et ordinis cum effectu, pertinebit ad perfectionem non simpliciter, sed illius ordinis, ut possit effectum aeque perfectum ac permanentem efficere. Rursus etiam colligitur necessitas conservationis sufficienter ex imperfectione creati esse; nam si ex se tale esset ut posset vel per momentum permanere sine actuali influxu primae causae, etiam in primo momento vel in ipsa aeternitate esse posset sine tali influxu, neque ex intrinseca ratione sua postularet dependentiam ab alio, quod est proprium esse infinite perfecti.

18. Ad exempla vero quae ibi afferuntur, primum respondetur quod, licet non quaelibet inaequalitas effectus ad causam sufficiat ut effectus pendeat in conservari, tamen haec inaequalitas quae est inter esse per es-

tre el ser por esencia y el ser por participación, es decir, entre el ser independiente y aquel que es esencialmente dependiente, basta para que éste no pueda conservarse sin el influjo de aquél. En aquellos ejemplos se pide que expliquemos cuándo el efecto depende en su conservación de la causa creada. Pero esto lo aclararemos más cómodamente en la sección 3.

SECCION II

QUÉ ACCIÓN ES LA CONSERVACIÓN, Y CÓMO SE DISTINGUE DE LA CREACIÓN

1. En esta cuestión hay una primera opinión, de Enrique, *Quodl. I*, q. 7, el cual afirma que en toda producción y conservación de las cosas intervienen dos acciones: una, por la que la cosa adquiere el ser; otra, por la que es conservada en el ser; de éstas, la primera es anterior, la segunda posterior. El mismo, en el *Quodl. IX*, q. 1; Auréolo y Gregorio, a los que he de citar posteriormente. El fundamento parece estar en que la acción por la que se confiere el ser a la cosa es instantáneo, indivisible y carente de duración o permanencia, por lo cual pasa inmediatamente, y le sucede la acción por la que la cosa es conservada en el ser; porque la conservación es una acción permanente. Y se confirma, en primer lugar, porque si la cosa se conservase por la misma acción por la que es producida, durante toda su existencia se encontraría como en una continua producción, ya que la primera producción duraría continuamente. Mas parece que es demasiado absurdo el consiguiente, a saber, que una cosa sustancial y permanente esté en continuo flujo. Se confirma, en segundo lugar, porque muchas veces vemos que una cosa es producida por una causa y conservada por otra; luego en ese caso es preciso que la conservación se distinga de la producción; luego también se distinguen siempre. Por último, lo confirma apoyándose en San Agustín, lib. *De anim. immort.*, c. 8, donde escribe así de Dios: *Porque este poder y naturaleza incorpórea productora de todos los cuerpos sostiene el universo por la presencia de su potencia; pues no lo hizo y se alejó, abandonando lo que había producido;* y más adelante: *Ese poder productor no puede estar ocioso sin mantener lo que ha sido producido por él, ni dejarlo que carezca de especie, por la que es en la medida en que es;*

pues lo que no existe por sí, dejará al punto de existir si lo abandona aquel por el que existe, etc. Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 2, en el argumento contra la 3.ª conclusión, expone en favor de esta opinión otros argumentos tomados de Auréolo. También aduce otros Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 6, concl. 4. Pero los omito porque no ofrecen especial dificultad.

2. La segunda opinión afirma que la conservación no es una acción distinta de la creación según la realidad o un modo real, sino que sólo se distinguen por cierta connotación o negación incluida, o por la razón, pues la creación expresa la efectuación de la cosa connotando que antes no existía, mientras que la conservación designa la misma efectuación connotando que la cosa existía ya antes. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 104, a. 1, ad 4; *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 6, y q. 5, a. 1, ad 2; y la siguen comúnmente los tomistas. Herveo, en el tratado *De aeternit. mundi*, q. 1; Egidio, *De ente et essentia*, q. 7; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 65; Capréolo, antes referido, el cual cita especialmente, en contra de Enrique, a Bernardo de Ganaco, *Quodl. I*, q. 7. Hablando en absoluto, esta opinión es verdadera; mas para explicarla mejor debe emplearse una distinción.

Solución de la cuestión

3. *Primera afirmación.*— En efecto, unas veces sucede que la cosa es conservada exactamente por la misma causa que la produce, y otras, en cambio, por causas diversas, bien porque la producción es realizada por una con ayuda o concurso de otra, mientras que la conservación es llevada a cabo por una sola causa, bien, inversamente, porque la producción es efectuada por una y para la conservación concurren muchas. Afirmo, pues, en primer lugar: cuando la conservación procede exactamente del mismo agente y con igual concurso de la causa material, o también con la misma independencia de la causa material, entonces la conservación no es una acción distinta de la producción o creación sino únicamente de manera conceptual o por connotación y relación. De donde resulta que, hablando formal y absolutamente, la acción y la conservación no son en realidad dos acciones. Este es el pensamiento de Santo

sentiam et per participationem, seu inter esse independens et illud quod est essentialiter dependens, sufficit ut hoc non possit sine illius influxu conservari. Petitur autem in illis exemplis ut explicemus quando effectus pendeat in conservari a causa creata. Sed hoc declarabimus commodius in sect. 3.

SECTIO II

QUAENAM ACTIO SIT CONSERVATIO, ET QUOMODO A CREATIONE DIFFERAT

1. In hac re est prima sententia Henrici, Quodl. I, q. 7, asserentis in omni rerum productione et conservatione intercedere duas actiones; unam, qua res acquirit esse; aliam, qua conservatur in esse; ex quibus illa praecedit, haec sequitur. Idem Quodl. IX, q. 1; Aureol. et Gregor., infra citandi. Fundamentum esse videtur quia actio qua rei confertur esse est subita et indivisibilis et carens duratione seu permanentia, et ideo statim praeterit eique succedit actio qua res conservatur in esse; nam conservatio est actio permanens. Et confirmatur primo, quia si res eadem actione conservaretur qua fit, semper quamdiu est, esset in quodam continuo fieri, quia primum fieri continuo duraret. Consequens autem videtur valde absurdum, nempe quod res substantialis et permanens sit in continuo fluxu. Confirmatur secundo, quia saepe videmus rem ab una causa produci et ab alia conservari; ergo tunc necesse est distingui conservationem a productione; ergo et semper distinguuntur. Ultimo id confirmat ex August., libro de Anim. immort., c. 8, ubi de Deo sic scribit: *Haec vis et natura incorporea effectrix corporis universi, praesente potentia tenet universum; non enim fecit atque discessit effectumque deseruit;* et infra: *Illa effectoria vis vacare non potest quin id quod ab ea factum est tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est; quod enim per se non est, si deseratur ab eo per quod est, profecto non erit,* etc. Alia argumenta pro hac sententia refert ex Aureolo Capreol., In II, dist. 1, q. 2, a. 2, in arg. cont. 3 concl. Alia etiam affert Gregor., In II, dist. 1, q. 6, concl. 4. Sed ea omitto, quia non habent specialem difficultatem.

2. Secunda sententia est conservationem non esse aliam actionem a creatione secundum rem aut modum realem, sed solum connotatione quadam aut negatione inclusa, seu ratione distingui, nam creatio dicit effectionem rei connotando quod antea non fuerit, conservatio autem dicit eamdem effectionem connotando quod res antea iam fuerit. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 104, a. 1, ad 4; de Potent., q. 3, a. 3, ad 6, et q. 5, a. 1, ad 2, et hanc sequuntur communiter thomistae. Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 1; Aegid., de Ent. et essent., q. 7; Ferrar., III cont. Gent., c. 65; Capreol., supra, qui refert specialiter, contra Henricum, Bernardum de Ganaco, Quodl. I, q. 7. Et haec sententia, per se loquendo, vera est; ut tamen amplius explicetur, distinctio quaedam adhibenda est.

Quaestionis resolutio

3. *Prima assertio.*— Contingit enim interdum rem ab eadem omnino causa conservari a qua fit, interdum vero a diversis, vel quia effectio fit ab una cum adminiculo vel concursu alterius, conservatio vero fit a sola una causa, vel e converso, quia productio fit ab una, ad conservationem autem multae concurrunt. Dico ergo primo: quando conservatio est ab eodem omnino agente et cum eodem concursu causae materialis, vel etiam cum eadem independentia a materiali causa, tunc conservatio non est alia actio a productione vel creatione nisi ratione tantum vel connotatione et habitudine. Quo fit ut, formaliter ac per se loquendo, actio et conservatio non sint in re duae actiones.

Tomás. Y se demuestra porque no hay ningún principio suficiente para distinguir esas acciones; luego se afirmará sin motivo que son distintas. Pues, ¿quién creerá que el sol o una lámpara ilumina este aire con una acción distinta cuando se aplica por primera vez y en veces sucesivas? ¿Qué habría habido en la causa para que la primera acción se interrumpiese o cesase y la otra se incoase posteriormente? Además, la primera acción debería durar sólo un instante de nuestro tiempo, ya que, por la misma razón por la que durase más, podría durar siempre; consiguientemente, la acción subsiguiente, o duraría sólo otro instante semejante, y así habría dos instantes inmediatos, o duraría todo el tiempo subsiguiente en el que la cosa es conservada, y entonces podría decirse lo mismo, con igual o mayor razón, a propósito de la primera acción, y se evitaría aquella multiplicación superflua de acciones. Añádase que aquella segunda acción habría de ser incoada mediante el último no-ser, lo cual es ajeno a la naturaleza de tales acciones. Igualmente, en la visión beatífica, por ejemplo, la acción por la que el bienaventurado ve a Dios por primera vez sería distinta de aquella por la que después persevera en la visión de Dios. Y así la primera acción no sería bienaventuranza, ni perpetua de suyo, lo cual es absurdo. Es más, admitir esto en cualquier visión corporal o en cualquier intelección y volición es extraño a toda razón y ajeno a la experiencia, en la medida en que puede intervenir en la presente cuestión. Más todavía, apenas es posible al hombre perseverar únicamente por un instante en la acción vital que ejerce. También sería admirable que en un agente natural, por ejemplo, la vista, variase la acción sin cambiar el principio, ni el objeto, ni el paciente, ni el efecto. Y, de manera semejante, que se multiplicase la acción sin nuevo ejercicio de la libertad. Por último, la acción tiene unidad por el término y por el principio, o también por el paciente, si versa sobre él; pero la producción y la conservación tienen exactamente el mismo término; luego, si el principio es el mismo, según suponemos, la acción de que tratamos será la misma, ya que la creación no tiene ningún sujeto; e igual acontece, guardando la debida proporción, en la acción y en la conservación que se lleva a cabo a partir de un sujeto, si el paciente es idéntico.

Haec est mens D. Thomae. Et probatur, quia nullum est principium sufficiens ad distinguendas illas actiones; ergo sine causa asserentur distinctae. Quis enim credat solem vel lucernam alia actione illuminare hunc aerem cum primo applicatur et deinceps? Quid enim fuisset in causa ut prior actio interrumperetur vel cessaret et alia deinde inchoaretur? Rursus deberet prima actio tantum per instans nostri temporis durare, quia qua ratione amplius duraret, semper durare posset; subsequens actio ergo vel duraret per aliud simile instans tantum, et sic essent duo instantia immediata, vel duraret per totum subsequens tempus quo res conservatur, et tunc eadem vel maiori ratione idem dici poterit de priori actione, et vitabitur illa superflua multiplicatio actionum. Adde quod illa secunda actio inchoanda esset per ultimum non esse, quod est praeter naturam talium actionum. Item in visione beata, verbi gratia, alia esset actio qua beatus primo videt Deum et qua deinde perseverat in visione Dei. Et ita prima actio non esset beatitudo, neque de se perpetua, quod est absurdum. Immo hoc admittere in quacumque corporali visione vel in omni intellectione et volitione est praeter omnem rationem et praeter experientiam, quantum in hac re intervenire potest. Immo vix est homini possibile perseverare tantum per instans in actione vitali quam exercet. Mirum etiam esset quod in agente naturali, verbi gratia, visu, variaretur actio non mutato principio, neque obiecto, neque passo, neque effectu. Et similiter quod in agente libero multiplicaretur actio absque usu novo libertatis. Tandem actio habet unitatem ex termino et principio, vel etiam ex passo, si versetur circa illud; sed productio et conservatio habent eumdem omnino terminum; ergo si principium sit idem, ut supponimus, actio de qua egimus erit eadem, quia creatio nullum habet subiectum; idem autem est servata proportione in actione et conservatione quae fit ex subiecto, si passum sit idem.

4. *Se responde a una objeción.*— Se dirá que las acciones suelen distinguirse también por la diversidad de tiempo; pues por esa razón exige Aristóteles unidad de tiempo para la unidad de movimiento; pero la creación y la conservación se realizan en tiempos diversos o, al menos, aquélla se efectúa en el primer instante y ésta en todo el tiempo que sigue. Respondo que, según la opinión de Aristóteles, un mismo tiempo continuo es suficiente para que el movimiento sea el mismo y, consiguientemente, para que la acción sea la misma; pero, en el caso presente, el instante en el que se realiza la creación de manera continua (repito), del modo como un término indivisible puede unirse inmediatamente a una cosa divisible; por tanto, esto bastaría para que aquella acción tuviese unidad, y por eso dice muchas veces Santo Tomás que la conservación es como una creación continuada. Lo cual no debe entenderse en sentido de una continuidad propia, sino a nuestro modo de entender, es decir, por coexistencia con una verdadera sucesión continua. Porque la continuidad propiamente dicha sólo se da en una cosa divisible, mientras que la creación y la conservación son una acción indivisible, por lo que su unidad es mayor y su duración no tiene lugar por sucesión ni por verdadera continuidad, sino por la permanencia de una misma acción indivisible. Porque, cuando no hay sucesión en el término o en la adquisición del término, tampoco puede haberla en la acción; pero aquí no hay sucesión en el término —puesto que es el ser sustancial indivisible— ni en su adquisición —ya que se adquiere todo simultáneamente y se conserva todo simultáneamente—. De ahí resulta que, cuando se dice que la producción y la conservación duran un tiempo continuo, debe ello entenderse del tiempo extrínseco con el cual coexiste dicha acción, pues si se habla de la duración intrínseca, es más bien un instante o evo indivisible, que comienza todo simultáneamente en el primer instante y persevera también todo durante todo el tiempo siguiente y en cada una de sus partes e instantes.

5. Con esto se confirma la razón aducida anteriormente, pues la conservación es una acción única, en cuanto dura todo el tiempo posterior al primer instante y todos los instantes que forman la continuidad de tal tiempo; luego

4. *Obiectioni fit satis.*— Dices, etiam ex temporis diversitate solere actiones distingui; ideo enim Aristoteles ad motus unitatem requirit unitatem temporis; creatio autem et conservatio fiunt diversis temporibus, vel saltem illa fit in primo instanti, haec vero in toto tempore subsequenti. Respondeo, ex sententia Aristotelis, idem tempus continuum satis esse ut motus sit idem, et consequenter ut actio sit eadem; at in praesenti instans quo fit creatio continue coniungitur tempori subsequenti quo durat conservatio; continue (inquam) eo modo quo potest indivisibilis terminus rei divisibili immediate copulari; hoc ergo satis esset ut illa actio esset una, et ideo saepe dicit divus Thomas conservationem esse quasi continuatam creationem. Quod non est intelligendum de continuatione propria, sed nostro modo intelligendi seu per coexistentiam ad veram successionem continuam. Continuatio enim proprie dicta solum est in re divisibili, creatio autem et conservatio sunt una actio indivisibilis; unde eius unitas maior est, eiusque duratio non est per successionem nec per veram continuationem, sed per eiusdem indivisibilis actionis permanentiam. Nam, quando non est successio in termino vel acquisitione termini, neque in actione esse potest; hic autem non est successio in termino, quia est esse substantiale indivisibile, neque in acquisitione eius, quia simul totum acquiritur et simul totum conservatur. Quo fit ut, cum dicitur productio ac conservatio durare uno tempore continuo, intelligendum id sit de tempore extrinseco cui illa actio coexistit, nam si sit sermo de intrinseca duratione, potius est unum instans aut aevum indivisibile, quod totum simul incipit in primo instanti totumque perseverat toto tempore sequenti et in singulis partibus ac instantibus eius.

5. Atque hinc confirmatur ratio superius facta, nam conservatio est una actio, prout durat toto tempore post primum instans et in omnibus instantibus continuativis talis

también es una acción que tiene unidad con la misma producción o creación que se realiza en el primer instante. La consecuencia es patente, ya que no hay mayor razón para distinguir el primer instante del tiempo inmediatamente siguiente que para distinguir cualquier instante sucesivo de la parte de tiempo que viene después de él. A no ser que alguien imagine, por ventura, en la misma conservación, una sucesión intrínseca real, cosa que es falsa y para mí improbable; y aun entonces queda el mismo argumento de que, de igual modo que se dice que la conservación es en sí una acción con unidad, a saber, por continuidad, debe decirse que también tiene unidad con la creación, puesto que una parte no se une al último término en menor grado que a los términos de la sucesión, de igual manera que, en la línea, un punto terminal se une verdaderamente a ella y, a su modo, constituye con las partes una unidad íntegra, en igual medida que un punto intermedio.

6. *Se resuelve una objeción.*— Con ello se resuelve incidentalmente el argumento, si alguien objeta de este modo: si Dios aniquilase a un ángel y posteriormente crease al mismo, la acción creadora sería diversa únicamente porque había sido realizada en distinto tiempo; luego la creación y la conservación, que se llevan a cabo en tiempos diversos, serán acciones diversas. Porque se responde que puede aducirse el mismo argumento acerca de la conservación, que corresponde a un tiempo o instante anterior y posterior, a saber, que no es la misma acción, sino que se multiplican infinitas acciones en la sucesión de todos los instantes o partes del tiempo. Por tanto, cabe negar la consecuencia, ya que en aquel caso las acciones serían interrumpidas y discontinuas, mientras que en éste hay una continua. Es, empero, mejor decir que el antecedente no es necesario, porque Dios podría reproducir al ángel con una acción numéricamente idéntica a aquella con que lo creó, ya que para él no es más difícil realizar de nuevo una acción numéricamente idéntica que un efecto numéricamente idéntico, según he dicho más por extenso en otro lugar. Sin embargo, también podría, si quisiera, valerse de una acción diversa para reproducir el mismo efecto numéricamente, como he apuntado en lo que precede. Por eso no he dicho que el antecedente sea falso, sino incierto, ya que depende de la libre voluntad de Dios. Y por eso también no niego que Dios pueda, si quiere, va-

temporis; ergo etiam est una actio cum ipsa productione vel creatione quae fit in primo instanti. Patet consequentia, quia non est maior ratio distinctionis inter primum instans et tempus immediate subsequens quam inter quodlibet instans continuativum et partem temporis quae post illud succedit. Nisi quis fortasse fingat in ipsa conservatione realem intrinsecam successionem, quod ~~et falsum est et mihi improbabile, et adhuc~~ relinquitur idem argumentum quod eo modo quo conservatio in se dicitur una actio, scilicet, continuatione, debeat etiam dici una cum creatione, quia non minus coniungitur pars ultimo termino quam continuativis, ut in linea punctus terminativus vere illi unitur, et suo modo constituit cum partibus unum integrum, sicut punctus continuativus.

6. *Obiectio dissolvitur.*— Unde obiter solvitur argumentum, si quis ita obiiciat: si Deus annihilaret angelum et postea eumdem crearet, actio creandi esset diversa solum quia diverso tempore fit; ergo creatio et conservatio, quae diversis fiunt temporibus, erunt actiones diversae. Respondetur enim idem argumentum fieri posse de conservatione, quae priori et posteriori tempori vel instanti correspondet, quod scilicet non sit eadem actio, sed infinitae multiplicentur in successione omnium instantium vel partium temporis. Negari ergo potest conse~~quentia, quia in illo casu actiones essent~~ interruptae et discretae; hic vero est una continua. Melius tamen dicitur antecedens non esse necessarium, nam posset Deus reproducere angelum eadem numero actione qua illum creaverat; non enim illi difficilius est eamdem numero actionem iterum efficere quam eumdem numero effectum, ut alibi latius dixi. Tamen etiam posset si vellet diversa actione uti ad reproducendum eumdem numero effectum, ut in superioribus notavi. Et ideo non dixi antecedens esse falsum, sed incertum, quia pendet ex libera Dei voluntate. Unde etiam non nego

riar la acción en la creación y en la conservación de una cosa, e incluso en la misma conservación, tal como se realiza en las diversas partes de nuestro tiempo; afirmo, empero, que ello resulta superfluo y no connatural, supuesta la identidad del término y el principio, sobre todo cuando la acción no se interrumpe.

7. *De qué clase y de qué grado es la distinción entre la creación y la conservación.*— Con ello se entiende, además, fácilmente la distinción de razón entre la creación y la conservación; en efecto, que se da por lo menos ésta lo demuestra el diverso modo de hablar; porque no se dice que la cosa se conserva en el primer instante en que es creada, ni que se crea, después del primer instante, en el tiempo restante en que se conserva; luego entre esas dos cosas se da alguna distinción, al menos de razón, la cual no es otra que la apuntada arriba: que la creación, con este término, connota la negación de que antes se haya poseído el ser, mientras que la conservación connota, inversamente, la posesión del ser tenido anteriormente. Y parece evidente de suyo que ésta es sólo una diversidad de razón. Y se patentiza fácilmente por un símil tomado del término mismo, pues el mismo efecto creado, en cuanto existente en el primer instante o en cuanto existente en todo el tiempo que sigue, sólo puede distinguirse conceptualmente; luego lo mismo ocurre en la acción indivisible, y en este sentido se han impuesto diversos nombres con los que se exprese la acción bajo esas relaciones y connotaciones diversas. Pero a veces se concibe o significa la acción no con esas relaciones, sino indistintamente, y entonces también se dice indistintamente de la producción y de la conservación, a la manera como se dice que el sol ilumina el aire, no sólo en el primer instante, sino también por todo el tiempo que dura la luz. Y en ese sentido se dice asimismo que Dios *está ejerciendo su actividad hasta ahora,* Joan., 5, según expone San Agustín, lib. IV *De Genesi ad litter.*, c. 12, y otros Padres antes citados. Con esto, pues, resulta suficientemente clara toda la conclusión. En cuanto a saber por qué he añadido su última parte, se pondrá de manifiesto por la conclusión siguiente.

8. *Segunda afirmación.*— En segundo lugar, afirmo: a veces la conservación es una acción distinta de la producción por la diversidad de causa eficiente

quin possit Deus, si velit, variare actionem in rei creatione et conservatione, immo et in ipsa conservatione, prout fit in diversis partibus nostri temporis; dico tamen id esse superfluum et non connaturale, supposita identitate termini et principii, maxime quando non interrumpitur actio.

7. *Qualis et quanta creationis a conservatione distinctio.*— Hinc praeterea facile intelligitur distinctio rationis inter creationem et conservationem; nam quod haec saltem intercedat, ipse diversus modus loquendi ostendit; quia res non dicitur conservari in primo instanti quo creatur, neque creari post primum instans reliquo tempore quo conservatur; intervenit ergo aliquod discrimen saltem rationis inter illa duo, quod non est aliud nisi supra tactum, quod creatio sub hac voce connotat negationem esse prius habiti, conservatio vero e contrario connotat possessionem eiusdem esse prius habiti. Quod vero haec sit tantum diversitas rationis, per se notum videtur. Et facile patet a simili ex ipso termino, nam ipse effectus creatus, ut existens in primo instanti, vel ut existens in toto tempore sequenti, solum ratione potest distingui; ergo idem est in actione indivisibili, et ita sunt imposita diversa nomina, quibus significetur actio sub illis diversis respectibus ac connotationibus. Interdum vero concipitur vel significatur actio sine illis respectibus, sed indifferenter, et tunc indifferenter etiam dicitur de productione et de conservatione, quomodo dicitur sol illuminare aerem, et in primo instanti et toto tempore quo lumen durat. Quo sensu etiam dicitur Deus *usque modo operari,* Ioan., 5, ut August. exponit, IV Genes. ad litter., c. 12, et alii Patres supra citati. Ex his ergo satis patet tota conclusio. Cur vero ultimam partem eius addiderim, constabit ex sequenti conclusione.

8. *Secunda assertio.*— Dico secundo: interdum conservatio est distincta actio a productione ob diversitatem efficientis vel ma-

o material; pero en ese caso hay, entre la producción y la conservación, una distinción material más bien que formal. Se explica y demuestra la primera parte porque la cantidad, por ejemplo, en el misterio de la Eucaristía, se conserva numéricamente idéntica no sólo en la materia del pan, sino también separada del pan. Por eso fue producida por una acción de la materia del pan y es conservada separada por otra acción distinta. La razón estriba en que la primera acción fue una educción de la potencia de la materia, o una concreación con la materia, o una coproducción con el pan, según las diferentes opiniones; en cambio, la acción posterior se realiza sin sujeto alguno y es realmente idéntica con la creación; pero no se llama así únicamente porque esa realidad ya preexistía. Con esto se entiende incidentalmente que este modo de distinción entre la producción y la conservación —que una sea por modo de educción, y otra por modo de creación, o a la inversa— no puede darse naturalmente, sino por un milagro u obra sobrenatural; porque la forma que es producida mediante una acción dependiente de un sujeto no puede ser producida o conservada naturalmente con independencia del sujeto. Y, por la misma razón, si el accidente producido en un sujeto se trasladase a otro y fuese conservado en él, la acción por la que se conservase en el otro sujeto sería distinta de aquella por la que fue producido en el primero, ya que sería como una nueva educción y una nueva dependencia de una causa distinta; sin embargo, esa diversidad no puede ser natural, porque un accidente no puede pasar naturalmente de un sujeto a otro sujeto.

9. *Distinción entre la creación y la conservación por variación de la causa eficiente.*— En otro sentido puede distinguirse la conservación de la producción por parte del principio, como cuando el fuego es producido por el fuego y después es conservado por Dios solo, o cuando el agua es calentada por el sol o por el fuego y, apartado el sol o el fuego, retiene el calor; porque entonces es preciso que la conservación sea una nueva acción distinta. Esto se patentiza fácilmente, porque cesó la primera acción y dependencia, pues el fuego ya no obra en el agua, por ejemplo, o en otro fuego generado y, en consecuencia, cesó también la primera acción en cuanto procedía de Dios; porque en realidad

terialis causae; tunc autem est materialis potius distinctio quam formalis inter productionem et conservationem. Prima pars declaratur et probatur, nam quantitas, verbi gratia, in mysterio Eucharistiae conservatur eadem numero, et in materia panis et separata a pane. Et ideo alia actione fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est quia prior actio fuit eductio de potentia materiae, vel concreatio cum materia, aut comproductio cum pane, iuxta varias opiniones. Posterior vero actio est ex nullo subiecto; et in re est idem quod creatio; solum non ita appellatur quia res illa iam praeexistebat. Unde obiter intelligitur hunc modum distinctionis inter productionem et conservationem, scilicet ut altera sit per modum eductionis, altera per modum creationis, vel e converso, non posse naturaliter intervenire nisi per miraculum aut supernaturale opus; nam forma quae fit per actionem dependentem a subiecto non potest naturaliter fieri aut conservari independenter a subiecto. Et eadem ratione, si accidens productum in unó subiecto transmutaretur in aliud et in eo conservaretur, actio illa qua conservaretur in alio subiecto esset distincta ab illa qua fuit productum in priori; quia esset quasi nova eductio novaque dependentia a distincta causa; tamen illa diversitas non potest esse naturalis, quia non potest accidens migrare naturaliter de subiecto in subiectum.

9. *Distinctio creationis a conservatione ob variationem efficientis.*— Alio modo potest distingui conservatio a productione ex parte principii, ut cum ignis producitur ab igne et postea conservatur a solo Deo, vel cum aqua calefit a sole aut ab igne, et remoto sole aut igne retinet calorem; tunc enim necesse est conservationem esse novam actionem distinctam. Quod facile patet, quia cessavit prior actio et dependentia; iam enim ignis non agit in aquam, verbi gratia, aut in alium ignem genitum, et consequenter cessavit etiam prior actio, ut erat a Deo; nam in re erat omnino eadem cum

era totalmente idéntica con la acción del fuego, como se explicará en la sección siguiente; luego es una acción nueva mediante la cual Dios, por sí solo, conserva dicho efecto. Más aún, acontece que la primera acción es sucesiva, mientras que la conservación es indivisible y permanente, ya que mediante ésta no se adquiere nada nuevo por partes, sino que se conserva simultánea e indivisiblemente lo que se ha adquirido poco a poco; porque hablo de la conservación genuina, que se realiza sin aumento. Por último, la razón está en que la acción, por depender por sí misma del agente, no puede cambiar la dependencia o relación al agente sin que cambie la acción; por ello, si la luz es producida por una lámpara y conservada por otra, la conservación es una acción distinta de la producción; y, en general, lo mismo sucede siempre que el que conserva es distinto del que produce.

10. De aquí se comprende incidentalmente que este modo de distinción no tiene lugar, de manera natural, en la creación ni en la conservación correspondiente a ella, porque naturalmente no es posible que una cosa sea creada ni, una vez creada, conservada sino por Dios solo; mas no ocurre lo mismo sobrenaturalmente, pues si Dios crease una cosa mediante un instrumento creado, y después la conservase por sí solo, o al contrario, también entonces sería distinta la acción por la misma razón. Mas he dicho que la comparación debe establecerse entre la conservación correspondiente a la creación, porque de esa manera ha de hacerse formalmente y por sí misma la comparación, siempre que se investiga la distinción entre la producción y la conservación. Pues si alguno compara la conservación del fuego en la materia con una creación cualquiera, es claro que son acciones diversas. Igualmente, hay que detenerse en la acción y causalidad de la causa eficiente; porque si alguien compara la creación de la materia, por ejemplo, con la conservación, tal como procede, a su modo, de la forma que la actualiza, entonces la causalidad de la forma es distinta de la acción del agente; sin embargo, esto no es comparar formalmente la conservación activa con la producción.

11. Finalmente, se entiende por qué he dicho en la presente afirmación que esta distinción entre la conservación y la producción es accidental y ma-

actione ignis, ut sequenti quaestione declarabitur; ergo est nova actio qua Deus se solo illum effectum conservat. Immo contingit priorem actionem esse successivam, conservationem vero esse indivisibilem et permanentem, quia per hanc nihil novum acquiritur per partes, sed quod acquisitum est paulatim, simul et indivisibiliter conservatur; loquor enim de pura conservatione, quae fit sine augmento. Denique ratio est quia actio, cum per seipsam pendeat ab agente, non potest variare dependentiam vel habitudinem ad agens quin varietur actio. Et ideo, si lumen producatur ab una lucerna et conservetur ab alia, conservatio est actio distincta a productione; et in universum idem est quandocumque est distinctum conservans a producente.

10. Ex quo obiter intelligitur hunc modum distinctionis non habere locum naturaliter in creatione et conservatione illi correspondente, quia naturaliter non potest res creari, neque creata conservari, nisi a solo Deo; secus vero est supernaturaliter, nam si Deus crearet rem per instrumentum creatum, et postea conservaret se solo, vel e converso, tunc etiam actio esset distincta propter eamdem rationem. Dixi autem esse collationem faciendam inter conservationem correspondentem creationi; quia ita est formaliter ac per se facienda comparatio, quoties inquiritur de distinctione inter productionem et conservationem. Nam si quis compararet conservationem ignis in materia cum creatione quacumque, clarum est esse actiones diversas. Item sistendum est in actione et causalitate causae efficientis; nam si quis compararet creationem materiae, verbi gratia, ad conservationem, prout suo modo est a forma actuante illam, sic alia est causalitas formae ab actione agentis; tamen id non est formaliter comparare conservationem activam cum productione.

11. Unde tandem intelligitur, cur in hac assertione dixerim distinctionem hanc inter conservationem et productionem esse per

terial, mientras que en la anterior he sostenido que la identidad es esencial y formal. En efecto, la distinción que hemos explicado no se da entre la conservación y la producción por el hecho de que una sea conservación y la otra producción, sino por el hecho de que una procede de una causa y otra de otra. Y esa distinción será la misma entre dos producciones, o también entre dos conservaciones, si interviene la misma diversidad de principios; luego la producción y la conservación no tienen por sí mismas esta diversidad, sino más bien identidad, si se comparan formal y precisivamente.

Se da cumplida respuesta a los argumentos

12. Los argumentos de la primera opinión casi no necesitan ser resueltos. Porque se niega que la creación dure necesariamente sólo un instante de nuestro tiempo, hablando de acuerdo con la realidad, ya que dura mientras permanece la conservación; pero, de acuerdo con el nombre o connotación, se dice que sólo dura un instante porque únicamente en ese instante connota negación de una existencia anterior. Nos referimos siempre a la creación que se lleva a cabo con aparición de un nuevo ser, pues la que se diese desde la eternidad no duraría un instante de nuestro tiempo, sino que sería un presente eterno, y en ella se distinguirían la creación y la conservación, de manera proporcional, como hemos explicado en la disputación anterior. A la primera confirmación se responde que, cuando se dice que una cosa permanente se encuentra en una especie de producción continua, la expresión es ambigua; porque encontrarse siempre en producción significa, en rigor de términos, encontrarse como en un continuo tránsito y sucesión; y en este sentido la proposición es falsa, aunque no se sigue de la opinión antedicha, como es evidente de suyo. Un sentido distinto puede ser que la criatura, mientras existe, depende en acto de la primera causa, de la que siempre recibe el ser mediante el mismo influjo actual por el que ha sido creada. Y en este sentido la proposición es verdadera, pero impropia, pues ser producido en sentido riguroso connota cierta novedad en el ser. La segunda confirmación es probativa de la segunda conclusión estable-

accidens ac materialem, in superiori vero dixerim identitatem esse per se ac formalem. Quia nimirum distinctio quam explicuimus non est inter conservationem et productionem ex eo quod una est conservatio et altera productio, sed ex eo quod una est ab una causa et altera ab alia. Quae distinctio erit eadem inter duas productiones, vel etiam inter duas conservationes, si eadem diversitas principiorum intercedat; ergo productio et conservatio per se non habent hanc diversitatem, sed potius identitatem, si formaliter ac praecise comparentur.

Satisfit argumentis

12. Argumenta prioris sententiae fere non indigent solutione. Negatur enim creationem ex necessitate durare tantum per instans nostri temporis secundum rem loquendo; durat enim quamdiu conservatio permanet; secundum nomen autem seu connotationem dicitur solum durare per instans, quia tantum pro illo instanti connotat negationem prioris existentiae. Loquimur autem semper de creatione quae est cum novitate essendi; nam illa quae esset ab aeterno, non duraret per instans nostri temporis, sed esset nunc aeternitatis, in eaque distinguerentur creatio et conservatio, modo proportionali, ut disputatione praecedenti declaravimus. Ad primam confirmationem respondetur, cum res permanens dicitur esse in quodam continuo fieri, aequivocam esse locutionem; nam esse semper in fieri, ex rigore verborum significat esse in quodam continuo transitu et successione; in hoc autem sensu falsa est propositio, non tamen sequitur ex praedicta sententia, ut per se notum est. Alius vero sensus esse potest quod creatura, quamdiu est, actu pendet a prima causa, a qua semper recipit esse per eumdem actualem influxum quo creata est. Et hoc sensu est vera propositio, tamen est impropria, quia fieri in rigore connotat quamdam novitatem essendi. Secunda confirmatio probat secundam conclusionem

cida por nosotros. En cuanto a las palabras de San Agustín, o no tienen nada que ver con la cuestión, o, a lo sumo, confirman la misma conclusión.

SECCION III

Si todas las cosas dependen de solo Dios en su conservación

1. Hemos dicho que pertenece a la eficacia de la primera causa el conservar todas las cosas en el ser; corresponde explicar a continuación si esto es exclusivo de ella; y, en consecuencia, expondremos la división común de las causas en aquellas de las que dependen los efectos sólo en la producción, o también en la conservación. Investigaremos también la raíz de esta diversidad, a ver si basta que la causa sea unívoca, o bien equívoca, o, en caso de que ésta no sea suficiente, cuál lo será.

Se expone el sentido de la cuestión

2. *Una cosa puede depender en su conservación de otra por diferentes títulos.*— Pero ante todo debe advertirse, según Santo Tomás, I, q. 104, a. 1 y 2, que cabe entender de varias maneras el que una cosa sea conservada por otra, a saber, esencialmente o accidentalmente. Se dice que conserva accidentalmente una cosa aquello que la protege de sus contrarios, bien resistiendo a éstos, bien apartándolos. Y en este sentido es cierto que Dios conserva una criatura mediante otra; porque un ángel puede conservar fácilmente a un hombre apartando una piedra, el fuego, etc.; mas no se trata de esto, ya que ésta no es tanto una conservación cuanto una distinta mutación local o de alteración, de la cual se sigue accidentalmente que la cosa, que ya existía, no se corrompe, y de esta manera es conservada. Por lo que hace a la conservación esencial, cabe establecer una subdistinción; porque una es directa e inmediata, la cual consiste en el permanente influjo del ser que fue comunicado por creación; en cambio, otra es una conservación sólo mediata o remota, la cual consiste en el influjo de algunas disposiciones o formas que son necesarias para que la cosa

nobis positam. Verba autem D. Augustini, vel nihil ad rem faciunt vel ad summum confirmant eamdem conclusionem.

SECTIO III

Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari

1. Diximus pertinere ad efficacitatem primae causae ut res omnes in esse conservet; sequitur ut declaremus an hoc sit proprium eius, et consequenter explicabimus communem divisionem causarum in eas a quibus effectus pendent tantum in fieri, vel etiam in conservari. Et investigabimus radicem huius diversitatis, an scilicet sufficiens sit quod causa sit univoca, vel aequivoca, vel, si haec non est satis, quaenam illa sit.

Sensus quaestionis exponitur

2. *Variis titulis una res ab alia in sui conservatione dependere potest.*— Primum autem omnium advertendum est ex D. Thoma, I, q. 104, a. 1 et 2, variis modis intelligi posse unam rem conservari ab alia, scilicet, per se vel per accidens. Per accidens dicuntur conservare rem ea quae illam protegunt a contrariis, vel eis resistendo vel ea removendo. Et hoc modo certum est Deum conservare unam creaturam mediante alia; angelus enim potest facile conservare hominem avertendo lapidem, ignem, etc.; de quo non est quaestio, quia haec non tam est conservatio quam alia mutatio localis, vel alterationis, ad quam ex accidente sequitur ut res, quae iam erat, non corrumpatur, et ita conservetur. Conservatio autem per se potest subdistingui; nam una est directa et immediata, quae consistit in perseverante influxu ipsiusmet esse quod per productionem communicatum fuit; alia vero est conservatio solum mediata aut remota, quae consistit in influxu aliquarum dispositionum vel formarum quae necessariae sunt ut res conservetur in esse. Et

se conserve en el ser. Parece que Santo Tomás, en el lugar antes citado, ad 1, llama a la primera conservación principal, y a la segunda conservación secundaria. Así, pues, no hay problema ninguno acerca de este último modo de conservación, porque es cierto que algunas criaturas son conservadas por otras de esta manera, pues en este sentido dijo Aristóteles, XII de la *Metafísica*, texto 34, que el cielo y el sol conservan con su movimiento divino estas cosas inferiores. Y la razón estriba en que este modo de conservación consiste únicamente en la producción de algunas cualidades o formas. Por eso, así como una criatura obra en otra, así también puede obrar en las cualidades congruentes a su naturaleza, mediante las cuales se conserve cómodamente.

3. Aquí deben considerarse dos cosas: una, que la conservación se dice propiamente de aquella que tiene lugar por eficiencia, en el sentido en que hablamos ahora de ella, aunque puede extenderse a otros géneros de causas, sobre todo a la material y a la formal, de igual manera que la forma es conservada por la materia, y la materia lo es, a su modo, por la forma, y el compuesto por las disposiciones materiales. Consiguientemente, puede decirse por esta razón que la materia es conservada mediante las causas segundas, ya que, si bien no introducen inmediatamente el ser en ella, no obstante, inducen en ella las formas mediante las cuales es conservada. Y, por una razón semejante, se dirá que conserva el sujeto quien produce las disposiciones connaturales, como el sol conserva los vivientes fomentando el calor natural de los mismos. La otra cosa que debe observarse es que la conservación se atribuye unas veces al individuo y otras a la especie, a la manera como se dice que las especies son conservadas por la continua generación de los individuos, que es asimismo una conservación impropia, por ser más bien una sucesión de generaciones. Por eso, tampoco se trata de ésta, ya que resulta claro que estas generaciones se realizan mediante las causas segundas. Trátase, pues, de la conservación en sentido plenamente propio, por influjo directo, inmediato y continuo del ser mismo en la misma realidad singular.

priorem videtur D. Thom., supra, ad 1, vocare conservationem principalem, posteriorem vero secundariam. De hoc igitur posteriori modo conservationis nulla est quaestio, quia certum est hoc modo quasdam creaturas conservari per alias; sic enim dixit Arist., XII Metaph., text. 34, caelum et solem divino motu suo conservare haec inferiora. Et ratio est quia hic modus conservationis solum consistit in productione aliquarum qualitatum vel formarum. Unde, sicut una creatura agit in aliam, ita etiam potest agere in qualitates consentaneas naturae eius, quibus commode conservetur.

3. Ubi duo sunt consideranda; unum est, conservationem proprie dici de illa quae est per efficientiam, quomodo nunc de illa loquimur, extendi tamen ad alia genera causarum, praesertim materialis et formalis, quomodo forma conservatur per materiam, et materia suo modo per formam, et compositum per dispositiones materiales. Hac ergo ratione dici potest materia conservari mediis causis secundis, quia, licet mediate non influant esse in illam, tamen inducunt in eam formas quibus mediantibus conservatur. Et simili ratione, qui producit connaturales dispositiones, dicetur conservare subiectum, quo modo sol conservat viventia fovendo naturalem calorem eorum. Alterum observandum est, conservationem interdum tribui individuo, interdum vero speciei, quomodo dicitur conservari species per continuam generationem individuorum, quae est etiam impropria conservatio, nam potius est generationum successio. Unde neque de hac est sermo, quia constat generationes has fieri mediis causis secundis. Est ergo sermo de propriissima conservatione per directum et immediatum influxum continuum ipsius esse in eadem singulari re.

Solución de la cuestión

4. Así, pues, afirmo en primer lugar: ninguna sustancia creada depende en su conservación, por lo que respecta a su ser sustancial, de una causa creada. Hizo notar esto Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, ad 4 contra la 3.ª conclusión, tomándolo de Santo Tomás, q. 5 *De Potentia*, a. 1, ad 7. Y puede demostrarse por inducción y por razón del modo que sigue: en las cosas incorruptibles que son producidas por creación, la doctrina es clarísima, como observó Santo Tomás, III, q. 13, a. 2, ya que la conservación de estas cosas se realiza por perseverancia de la misma acción por la que son creadas. Además, porque la acción por la que son conservadas no procede de la materia, puesto que, o esas cosas que se conservan mediante ella no tienen materia, sino que son simples, o, si la tienen, tal influjo termina simultáneamente de manera inmediata en el ser de la materia misma; en consecuencia, por la misma razón por la que la creación de estas cosas es exclusiva de Dios, también lo es la conservación. Y esto es verdad asimismo acerca de la materia prima de las cosas generables, pues, a propósito de la conservación que se lleva a cabo mediante la forma, ya hemos dicho que es mediata e impropia, sobre todo si es cierto que la forma no concurre propiamente y *a priori* a la conservación de la materia, sino sólo *a posteriori* y cuasi dispositivamente, como se ha indicado en lo que precede.

5. Además, las sustancias corruptibles, ante todo, no dependen en su conservación de las sustancias creadas inmateriales; porque éstas no pueden realizar por sí mismas la educción de las formas de la potencia de la materia; luego tampoco la conservación, ya que la misma razón vale para la conservación. Tampoco dependen en su conservación de los generantes unívocos, según consta claramente por la experiencia. Y la razón está en que reciben perfectamente las formas de aquéllos según su especie. Igualmente, porque en otro caso un individuo de una especie diría, según su ser, relación esencial o, al menos, connatural de dependencia en el ser mismo con respecto a otro individuo de la misma especie, y entonces, o habría que proceder al infinito, o sería preciso de-

Quaestionis resolutio

4. Dico igitur primo: nulla substantia creata pendet in conservari quoad suum esse substantiale a causa creata. Notavit hoc Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad 4 contra tertiam conclusionem, ex D. Thom., q. 5 de Potent., a. 1, ad 7. Potestque inductione et ratione ita ostendi; nam in rebus incorruptibilibus quae per creationem fiunt, res est clarissima, ut notavit D. Thom., III, q. 13, a. 2, quia conservatio harum rerum fit per eamdem actionem perseverantem qua creantur. Item, quia illa actio qua conservantur non est ex materia, quia vel res quae per illam conservantur non habent materiam, sed sunt simplices, vel si habent, talis influxus simul terminatur immediate ad esse ipsius materiae; et ideo, qua ratione creatio harum rerum est propria ipsius Dei, eadem etiam conservatio. Quod etiam est verum de materia prima rerum generabilium; nam de conservatione quae est per formam iam diximus esse mediatam et impropriam. Maxime si verum est formam non concurrere proprie et a priori ad conservationem materiae, sed tantum a posteriori et quasi dispositive, ut in superioribus tactum est.

5. Praeterea substantiae corruptibiles imprimis non pendent in conservari a substantiis creatis immaterialibus; nam hae non possunt per se efficere eductionem formarum de potentia materiae; ergo nec conservationem: est enim eadem ratio de conservatione. Item non pendent in conservari a generantibus univocis, ut experientia constat. Et ratio est quia recipiunt perfecte eorum formas secundum speciem. Item, quia alias unum individuum unius speciei secundum suum esse diceret essentialem vel saltem connaturalem habitudinem dependentiae in ipso esse ab alio individuo eiusdem speciei, et sic, vel procedendum esset in

tenerse en alguno o algunos que se conservasen de modo no connatural; pero ambas cosas son enteramente falsas, como es evidente. Tampoco de un generante equívoco, si éste fuera también una sustancia engendrada, según consta asimismo por la experiencia; pues, aunque un caballo engendre a un mulo, el engendrado no depende en su conservación del generante. Y en estos casos, así como en otros semejantes, la razón quizá esté en que estas generaciones son de alguna manera accidentales, por lo que el efecto no dice dependencia intrínseca de tal causa por razón de su ser, sino únicamente por razón de tal producción. En seguida nos ocuparemos de otra razón general.

6. *Se explica la razón de Santo Tomás en favor de la conclusión.*— Finalmente, estas sustancias generables pueden compararse a las sustancias compuestas celestes e incorruptibles. Y de esta manera algunos piensan que las sustancias inferiores dependen en su conservación del cielo, cosa que Fonseca indica como verosímil sin demostrarla, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 9, sec. 2. Pero Santo Tomás, antes citado, lo niega; aunque aduce una razón bastante oscura, con estas palabras: *La acción del agente corpóreo no se extiende más allá del movimiento, por lo cual es un instrumento del primer agente en la educción de las formas de la potencia al acto, la cual se realiza mediante movimiento, mas no en la conservación de las mismas, a no ser en cuanto, en virtud de algún movimiento, son retenidas en la materia las disposiciones con las que la materia se hace propia de la forma. Pues de esta manera son conservadas en el ser, mediante el movimiento de los cuerpos celestes, las cosas inferiores.* Esta razón puede explicarse de dos modos: primero, que los agentes corporales no llegan a la educción de las formas inmediatamente, sino sólo dispositivamente, por lo cual no pueden ser causa propia de la conservación. Mas este sentido es contrario a los principios de Santo Tomás y al pensamiento del mismo en aquel pasaje. Efectivamente, según ese sentido, la forma dependería del cuerpo celeste en la conservación de igual manera que en la educción, cosa que, sin embargo, niega Santo Tomás. Pero entonces queda la dificultad de por qué el agente corporal, de ese modo instrumental según el cual es causa de la educción de la forma sustancial mediante el movimiento, no puede ser también causa de su

infinitum, vel necessario sistendum esset in aliquo vel aliquibus quae non connaturali modo conservarentur; utrumque autem est plane falsum, ut contsat. Rursus neque a generante aequivoco, si illud etiam sit substantia genita, ut etiam constat experientia; nam, licet equus generet mulum, genitum non pendet in conservari a generante. Et in his et similibus fortasse ratio est quia hae generationes sunt aliquo modo per accidens, et ideo effectus ratione sui esse non dicit intrinsecam dependentiam a tali causa, sed solum ratione talis fieri. Aliam generalem rationem statim tractabimus.

6. *Ratio D. Thomae pro conclusione explicatur.*— Tandem possunt hae substantiae generabiles comparari ad caelestes et incorruptibiles substantias compositas. Et sic aliqui existimant substantias inferiores pendere in conservari a caelo, quod sine probatione verisimile indicat Fonseca, c. 2, q. 9, sect. 2, lib. V Metaph. Sed id negat D. Thomas supra. Reddit autem rationem satis obscuram his verbis: *Actio agentis corporalis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae. Sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse.* Quae ratio duobus modis explicari potest: primo, quod agentia corporalia non attingant eductionem formarum immediate, sed tantum dispositive, et ideo non possint esse propria causa conservationis. Sed hic sensus est contra principia D. Thom. et contra mentem eius in illo loco. Nam, iuxta illum sensum, eodem modo penderet forma in conservatione sicut in eductione a corpore caelesti, quod tamen D. Thom. negat. Tunc autem difficile relinquitur cur eo instrumentali modo, quo agens corporale mediante motu est causa eductionis formae substantialis, non possit etiam esse causa

conservación. Así, pues, el segundo sentido parece ser que el cielo, por no obrar en las cosas inferiores sino mediante los accidentes, sólo llega instrumentalmente a la producción de la forma sustancial, y por ello sólo tiene esta eficiencia mientras dura la alteración previa, puesto que el instrumento únicamente obra en orden al efecto del agente principal mediante una propia acción previa; por tanto, cuando cesa el movimiento de alteración cesa la acción del cielo sobre la misma sustancia. Pero tales cosas se conservan cuando cesa la alteración, aunque no sean generadas sino mediante ella, por lo cual no dependen en su conservación del cielo, de igual modo que dependen en su producción.

7. En este sentido, la presente razón es probable; y puede explicarse más y confirmarse como sigue: la sustancia creada no produce otra sino mediante los accidentes en calidad de instrumentos; pero ninguna sustancia, por su naturaleza, depende en su ser y en su conservación de la eficiencia de los accidentes; es más, en general, ningún efecto más noble que el instrumento parece depender por sí mismo en su conservación de la acción del instrumento, aun cuando a veces dependa en su producción, puesto que tal agente no es apto para producir tal efecto sino mediante el instrumento, de igual modo que la especie inteligible, aunque es producida mediante el fantasma en calidad de instrumento, no depende de él en su conservación, y así en otros casos. Y la razón parece consistir en que la relación a un instrumento menos perfecto no puede fundarse en la intrínseca naturaleza e indigencia del efecto mismo, sino, a lo sumo, en la naturaleza o voluntad del agente, porque o no es suficiente o no quiere obrar sin tal instrumento. Por eso encaja muy bien aquí la distinción de Santo Tomás, según la hemos explicado anteriormente, entre la causa de la sola producción, o también del ser mismo. Pues siempre que la causa, mediante un instrumento imperfecto, realiza un efecto perfecto, es causa de la producción, mas no del ser, porque no es verosímil que tal efecto, en virtud de su ser considerado absolutamente, exija tal causa para existir, sino, a lo sumo, para ser hecho con tal género de producción. Y por ello tal efecto nunca depende de tal causa en su conservación. Consiguientemente, como el cielo no produce ninguna sustancia inferior a no ser de esta manera, a saber, mediante los accidentes, que

conservationis eius. Secundus ergo sensus esse videtur quod caelum, quia non agit in inferiora nisi mediis accidentibus, solum instrumentaliter attingit effectionem formae substantialis, et ideo solum habet hanc efficientiam quamdiu durat alteratio praevia, quia instrumentum solum agit ad effectum principalis agentis praevia propria actione; cessante ergo motu alterationis cessat actio caeli circa ipsam substantiam. Conservantur autem huiusmodi res cessante alteratione, quamvis non generentur nisi mediante illa; et ideo non pendent in conservari a caelo, sicut pendent in fieri.

7. Estque in hoc sensu ratio haec probabilis, quae potest ita declarari amplius et confirmari, quia substantia creata non efficit aliam nisi mediis accidentibus ut instrumentis; sed nulla substantia ex natura sua pendet in suo esse et conservari ab efficientia accidentium; immo in universum nullus effectus nobilior instrumento videtur per se pendere in conservari ab actione instrumenti, esto interdum pendeat in fieri, quia tale agens non est aptum ad efficiendum talem effectum nisi medio instrumento; ut, licet species intelligibilis fiat medio phantasmate ut instrumento, non pendet ab illo in conservari, et sic de aliis. Et ratio esse videtur quia habitudo ad instrumentum ignobilius non potest fundari in intrinseca natura et indigentia ipsius effectus, sed ad summum in natura vel voluntate agentis, quia vel non est sufficiens vel non vult agere sine tali instrumento. Unde hic optime quadrat distinctio D. Thom., prout a nobis supra explicata est de causa solius fieri, vel etiam ipsius esse. Nam quandocumque causa medio instrumento imperfecto agit perfectum effectum, est causa ipsius fieri, non vero ipsius esse, quia non est verisimile talem effectum ex vi sui esse absolute considerati postulare talem causam ut sit, sed ad summum ut fiat tali genere productionis. Et ideo talis effectus nunquam pendet a tali causa in conservari. Quia ergo caelum nullam substantiam inferiorem efficit nisi hoc modo, scilicet, per accidentia, quae sunt ig-

son instrumentos menos perfectos que los efectos sustanciales, por eso, aunque estas sustancias sean producidas a veces por los cielos, sin embargo no dependen de ellos en su conservación.

8. Y esto puede demostrarse, en tercer lugar, así: los elementos, según sus sustancias, no dependen en su conservación de los cielos; luego tampoco pueden depender los mixtos; luego ninguna sustancia corruptible depende de esta manera del cielo, ya que estas sustancias sólo son simples o mixtas. Se prueba el antecedente, ya por la experiencia, puesto que el fuego o el agua, absolutamente hablando, se conservan de igual modo en ausencia o en presencia del sol y cualquiera que sea la variación de la influencia del cielo, ya también por el origen, porque el cielo y los elementos han sido producidos con igual prioridad; en consecuencia, los elementos, por sí mismos y por su naturaleza, no dependen en su producción del cielo, sino que, o son producidos primeramente por creación, o después uno tiene aptitud para engendrar otro semejante a él; luego tampoco dependen en la conservación. La primera consecuencia se demuestra por paridad de razón, o también *a fortiori*, ya que las formas de los mixtos son más perfectas y, de suyo, igualmente permanentes. Así lo confirma también la experiencia, pues, aunque el oro sea engendrado por el sol, se conserva sin la presencia o la influencia actual del sol, y lo mismo en otros casos. Por consiguiente, no hay ninguna sustancia que dependa inmediata y directamente en su ser de otra sustancia creada. Y no encuentro ninguna razón que apoye ni siquiera la probabilidad de lo contrario, y a la que sea preciso responder.

9. *Qué accidentes dependen en su conservación de sus causas, y cuáles no.*— Afirmo en segundo lugar: los accidentes no dependen siempre en su conservación de sus causas, ni siquiera de las equívocas. Porque en las causas unívocas la cuestión es evidente, no sólo por la experiencia, sino también por la razón antes aducida, la cual demuestra en general que el efecto nunca depende de una causa unívoca o de la misma naturaleza en su ser, sino únicamente en su producción. En cuanto al efecto realizado por una causa equívoca, es evidente en el calor producido por el sol, puesto que permanece cuando cesa el influjo de éste, y lo mismo sucede con otras cualidades primarias que son pro-

nobiliora instrumenta quam effectus substantiales, ideo, licet hae substantiae interdum a caelis fiant, non tamen ab iis in conservari pendent.

8. Quod potest tertio in hunc modum ostendi, quia elementa secundum suas substantias non pendent in conservari a caelis; ergo nec mixta pendere possunt; ergo nullae substantiae corruptibiles ita pendent a caelo, quia hae non sunt nisi aut simplices aut mixtae. Antecedens probatur, tum experientia, nam ignis aut aqua, per se loquendo, aeque conservatur in absentia vel praesentia solis, et quomodocumque mutetur influentia caeli; tum ab origine, quia caeli et elementa aeque primo creata sunt; unde elementa per se et natura sua non pendent in fieri a caelo, sed vel primo fiunt per creationem, vel postea unum aptum est generare sibi simile; ergo neque in conservari pendent. Prima vero consequentia probatur a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia formae mixtorum sunt perfectiores et ex se aeque permanentes. Quod etiam experientia confirmat, quia, licet aurum generetur a sole, conservatur sine praesentia vel actuali influentia solis, et sic de aliis. Nulla ergo substantia reperitur quae immediate et directe pendeat in suo esse ab alia substantia creata. Neque invenio rationem quae vel probabiliter oppositum suadeat, cui respondere necesse sit

9. *Quae accidentia pendeant in conservari a suis causis, quae non.*— Dico secundo: accidentia non semper pendent in conservari a suis causis etiam aequivocis. In causis enim univocis est res manifesta, et experientia et ratione supra facta, quae in universum probat effectum nunquam pendere a causa univoca seu eiusdem rationis in esse, sed in fieri tantum. De effectu autem facto a causa aequivoca, patet in calore facto a sole; permanet enim cessante influxu eius, et idem est de aliis primis

ducidas por la luna y por otros astros. En seguida vamos a investigar la razón de esto.

10. En tercer lugar, afirmo: algunos accidentes dependen, en su producción y en su conservación, de causas equívocas creadas. También esta conclusión resulta clara por experiencia; porque de esta manera la luz depende del sol o de otro cuerpo luminoso, las especies intencionales de los sentidos externos dependen de los objetos, los actos vitales dependen de las potencias y, en general, los movimientos dependen de alguien que mueve actualmente. Y de ahí resulta que únicamente estos efectos no dependen de solo Dios en su conservación. Y digo *de solo Dios* porque también dependen de El inmediatamente en su conservación; pues, de igual modo que toda operación de la criatura procede asimismo inmediatamente de Dios —según diremos más adelante—, también esta conservación que es realizada mediante la criatura procede igualmente de Dios de manera inmediata, ya que vale la misma razón, por ser esta conservación cierta operación o eficiencia. Y, en este sentido, no hay dificultad alguna en el presente punto.

11. Pero sí es muy difícil dar razón de esta dependencia, puesto que no se da suficientemente por el hecho de que la causa es equívoca y el efecto participa imperfectamente de la virtud de la causa; porque, por la afirmación anterior, es claro que esta razón no basta en el caso de otros efectos equívocos. Por eso es también difícil señalar la razón por la que algunos efectos equívocos de las causas creadas no dependen de otras en su conservación, mientras que otros sí dependen. Señaló esta dificultad Santo Tomás, I, q. 84, a. 1, donde pregunta implícitamente por qué el agua calentada retiene el calor cuando cesa la acción del fuego y, en cambio, el aire no conserva la luz cuando cesa la acción del sol. Y responde únicamente: *Porque la materia del agua es receptiva del calor del fuego según la misma razón con que se encuentra en el fuego, mientras que el aire no es receptivo de la luz según la misma razón con que se halla en el sol.* Mas esta razón no parece suficiente, ya que puede invertirse el argumento; porque la luz causada por el fuego en el aire no se conserva cuando cesa la acción del fuego, mientras que el calor causado por el sol se conserva; y, sin embargo, el aire es receptivo de la luz según la misma razón con que se en-

qualitatibus quae a luna et aliis astris fiunt. Rationem vero statim inquiremus.

10. Dico tertio: aliqua accidentia pendent in fieri et conservari a causis aequivocis creatis. Haec etiam conclusio constat experientia; sic enim pendet lumen a sole vel alio lucido, species intentionales sensuum externorum ab obiectis, actus vitales a potentiis, et in universum motus ab aliquo actualiter movente. Atque ita fit ut tantum hi effectus non dependeant a solo Deo in conservari. Dico autem *a solo,* quia etiam ab ipso pendent immediate in conservari; nam, eo modo quo omnis operatio creaturae est etiam immediate a Deo, ut infra dicemus, haec etiam conservatio quae per creaturam fit est etiam immediate a Deo; est enim eadem ratio, cum haec conservatio sit quaedam operatio seu efficientia. Et ita in hoc nulla est difficultas.

11. Sed magna est in reddenda ratione huius dependentiae; non enim sufficienter redditur ex eo quod causa est aequivoca et effectus imperfecte participat virtutem causae; nam constat ex praecedenti assertione hanc rationem non sufficere in aliis effectibus aequivocis. Unde etiam difficile est rationem assignare ob quam quidam effectus aequivoci causarum creatarum non pendeant ab aliis in conservare, alii vero pendeant. Quam difficultatem attigit D. Thomas, I, q. 84, a. 1, ubi tacite quaerit cur aqua calefacta retineat calorem cessante actione ignis, aer vero non retineat lumen cessante actione solis. Et solum respondet: *Quia materia aquae est susceptiva caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne; aer vero non est susceptivus luminis secundum eamdem rationem qua est in sole.* Haec vero ratio non videtur sufficiens, quia potest argumentum commutari; nam lumen causatum ab igne in aere non conservatur, cessante actione ignis, calor vero causatus a sole conservatur; et tamen aer est susceptivus luminis secundum eamdem rationem qua est in igne, et non est suscep-

cuentra en el fuego y no es receptivo del calor según la misma razón con que está en el sol. Además, pregunto en qué consiste el que una cualidad sea recibida en el paciente según la misma razón con que se halla en el agente, pues es susceptible de dos sentidos. Primero, que ser recibida según la misma razón sea lo mismo que ser de la misma especie; y en este sentido la razón no es concluyente, ya porque el calor producido por el sol no es de la misma especie, ya también porque es probable que el aire sea receptivo de la luz según la misma razón con que se encuentra en el sol; sobre todo de acuerdo con el mismo Santo Tomás, el cual, en I, q. 67, a. 3, prueba que la luz del sol no es una forma sustancial por el hecho de que es un accidente del aire. Y esta razón no sería eficaz si no supusiese que la luz del aire y la del sol son de igual naturaleza.

12. El segundo sentido es que el ser recibida una cualidad según la misma razón sea lo mismo que ser producida unida en el paciente al mismo principio radical, es decir, a la misma forma sustancial tal como se encontraba en el agente; éste es el sentido que Santo Tomás indica preferentemente cuando dice: *El aire no tiene aptitud para recibir la luz según la misma razón con que se halla en el sol,* y expone: *A saber, para recibir la forma del sol, que es principio de la luz;* de donde concluye: *Por eso, puesto que no tiene su raíz en el aire, la luz cesa inmediatamente que cesa la acción del sol.* Explica más aún este mismo sentido en la citada q. 67, a. 3, ad 1, donde afirma que la cualidad sigue a la forma sustancial y, por tanto, de igual manera que se comporta el sujeto en la recepción de la forma sustancial, así también se comporta en la recepción y conservación de la cualidad. De ahí concluye que, si la forma sustancial es recibida con la cualidad, entonces se recibe con estabilidad y sin depender en su conservación del agente creado; en cambio, si se recibe imperfectamente, es decir, disponiendo y preparando la materia para tal forma, en ese caso también se conserva por algún tiempo después de cesar la acción del agente, aunque se pierde con facilidad; mas si la cualidad no es recibida con la forma ni dispone para la forma, no permanece en manera alguna cuando cesa la acción del agente extrínseco. Consiguientemente, en virtud de este sentido es concluyente dicha

tivus caloris secundum eamdem rationem qua est in sole. Deinde inquiro quid sit qualitatem aliquam recipi in passo secundum eamdem rationem qua est in agente; duos enim potest habere sensus. Prior est ut idem sit recipi secundum eamdem rationem quod esse eiusdem speciei; et sic non concludit ratio, tum quia calor factus a sole non est eiusdem speciei, tum etiam quia probabile est aerem esse susceptivum luminis secundum eamdem rationem qua est in sole; maxime secundum eumdem D. Thom., qui I, q. 67, a. 3, ex eo probat lucem solis non esse formam substantialem quia in aere est accidens. Quae ratio non esset efficax, nisi supponeret lumen aeris et lumen solis esse eiusdem rationis.

12. Alter sensus est ut qualitatem recipi secundum eamdem rationem idem sit quod produci coniunctam in passo eidem radicali principio, id est, eidem formae substantiali prout erat in agente, quem sensum magis D. Thomas indicat, dum ait: *Aer natus non est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole,* et exponit: *Ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis;* unde concludit: *Et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.* Et eumdem sensum magis explicat dicta q. 67, a. 3, ad 1, ubi ait qualitatem sequi formam substantialem, et ideo, sicut se habet subiectum ad receptionem formae substantialis, ita se habere ad receptionem et retentionem qualitatis. Unde concludit, si cum qualitate recipiatur forma substantialis, tunc firmiter recipi et sine dependentia in conservari ab agente creato; si vero recipiatur imperfecte, id est, disponendo et praeparando materiam ad talem formam, tunc etiam conservari aliquamdiu cessante actione agentis, facile tamen abiici; si autem qualitas nec recipiatur cum forma nec disponat ad formam, omnino non manere cessante actione extrinseci agentis. Ex hoc ergo sensu talis concluditur ratio; nam quia ca-

razón; pues, como el calor —ya sea producido por el fuego, ya únicamente por el sol— siempre dispone para la forma del fuego, por eso no depende enteramente, en su conservación, de tal agente; en cambio, la luz del aire no dispone formalmente y por sí misma para alguna forma sustancial, bien sea producida por el sol, bien por el fuego, ya que el aire iluminado por cualquiera, si no se calentase, no se dispondría para la forma de fuego, por lo que depende completamente en su conservación.

13. Pero tampoco parece eficaz aquel razonamiento explicado de este modo. En primer lugar, porque no es universal, ya que el acto de la ciencia depende en su producción y en su conservación del agente, mientras que el hábito no depende de esa manera; y ninguno dispone para la forma sustancial. En segundo término, las especies inteligibles producidas por el entendimiento agente no dependen de él en su conservación y, no obstante, no disponen para la forma sustancial. Además, la figura, el calor y otras cualidades semejantes no disponen para la forma sustancial y son cualidades permanentes, que no dependen de ninguna causa que las conserve eficientemente. Por último, el que la cualidad disponga o no disponga para la forma parece no tener relación con el hecho de que dependa, en su conservación, de su agente.

14. *Por qué el movimiento depende en su conservación del agente.*— Otros, pues, piensan que debe darse razón únicamente por la naturaleza intrínseca de tales cualidades o efectos, puesto que son tales que incluyen esencial y connaturalmente la dependencia de tal causa. Esta razón necesita ser explicada, para que no parezca que toda la cuestión queda reducida a la naturaleza oculta de la cosa, lo cual no es tanto dar razón cuanto confesar su ignorancia. Porque es verdad que esta dependencia se funda en alguna peculiar condición o naturaleza de tales efectos; y pienso que no en todos proviene de la misma raíz, sino que, en conformidad con la naturaleza de cada efecto, hay que investigar en él la razón de tal dependencia. Así, pues, en el movimiento se da fácilmente razón de por qué depende siempre del agente actual, a saber, porque su ser es producción más bien que ser; en consecuencia, así como no puede darse producción sin operación, tampoco puede darse movimiento sin motor. Y esta ra-

lor, sive ab igne sive a sole productus, semper disponit ad formam ignis, ideo non omnino pendet in conservari a tali agente; lumen vero aeris formaliter ac per sese non disponit ad aliquam formam substantialem, sive fiat a sole sive fiat ab igne; aer enim illuminatus a quocumque, si non calefieret, non disponeretur ad formam ignis, et ideo omnino pendet in conservari.

13. Sed neque hoc modo explicatus ille discursus videtur efficax. Primo, quia non est universalis; actus enim scientiae pendet in fieri et conservari ab agente, habitus autem non ita pendet; neuter autem disponit ad formam substantialem. Deinde species intelligibiles factae ab intellectu agente non pendent in conservari ab illo, et tamen non disponunt ad formam substantialem. Praeterea figura, calor, et aliae qualitates similes non disponunt ad formam substantialem et sunt qualitates permanentes, quae non dependent ab aliqua causa conservante effective. Denique, quod qualitas disponant ad formam vel non disponat, videtur impertinens ut in conservari pendeat a suo agente.

14. *Motus quare ab agente in conservari pendeat.*— Alii ergo putant rationem esse reddendam solum ex intrinseca natura talium qualitatum vel effectuum, quia nimirum tales sunt ut essentialiter vel connaturaliter includant dependentiam a tali causa. Quae ratio explicatione indiget, ne videatur tota res ad occultam rei naturam revocari, quod non tam est rationem reddere quam eius ignorantiam fateri. Verum est enim hanc dependentiam fundari in aliqua speciali conditione vel natura talium effectuum; existimoque non in omnibus provenire ex eadem radice, sed iuxta uniuscuiusque effectus naturam quaerendam esse in illo rationem talis dependentiae. Itaque in motu facile redditur ratio cur semper pendeat ab actuali agente, quia nimirum eius esse non tam est esse quam fieri; quia ergo fieri non potest esse sine agere, ideo nec motus sine movente. Et haec ratio probat de omni dependentia quatenus talis est;

zón es demostrativa acerca de toda dependencia en cuanto tal; porque ésta es o cierta producción o la conservación misma. Por ello, depende por sí misma esencial o intrínsecamente del agente, y una determinada dependencia depende de un determinado agente.

15. *Por qué los actos inmanentes.*— Con esto también se da fácilmente razón a propósito de los actos inmanentes, si, como muchos pretenden, sólo son acciones y no cualidades; porque toda acción es por sí misma una dependencia esencial del agente. Pero, como toda acción tiene su término, y toda dependencia es dependencia de alguno, por eso suponemos como más verdadero que estos actos son ciertas cualidades dependientes de sus potencias. Y se da una razón excelente por la naturaleza de tales cualidades; en efecto, son esencialmente actos vitales que para informar exigen una facultad que influya en ellos; por eso, como no pueden existir naturalmente si no es informando en acto a su principio próximo e intrínseco, por eso tampoco pueden existir naturalmente si no proceden actualmente del mismo. Esta razón no tiene validez en el caso de los hábitos, y, por lo demás, los hábitos imitan a las potencias, ya que son, juntamente con ellas, principios de acción y se confieren para disponer y ayudar a las potencias; en consecuencia son, por su naturaleza, permanentes e independientes de la eficiencia actual de las mismas potencias.

16. *Qué especies intencionales dependen en su conservación de los agentes, y cuáles no.*— Acerca de las especies intencionales no puede darse razón en virtud de la naturaleza general de las mismas, puesto que vemos que unas dependen en su conservación de sus agentes próximos, mientras que otras no. Por ello puede darse razón o por la causa final, porque algunas están destinadas a conocer únicamente en presencia de los objetos, y otras en cambio a ser retenidas en la memoria, o también puede entenderse, además, por estos diversos fines, que las especies de los sentidos externos son muy imperfectas y vienen a ser como instrumentos unidos a sus objetos, por lo que, por su naturaleza, en su ser y en su conservación, dependen de la acción de aquéllos; pero otras especies, tanto sensibles como inteligibles, son de naturaleza más perfecta y, consiguientemente, más independientes.

nam illa vel est quoddam fieri vel est ipsa conservatio. Et ideo per seipsam essentialiter vel intrinsece pendet ab agente, et talis dependentia a tali agente.

15. *Quare actus immanentes.*— Atque hinc etiam facile redditur ratio de actibus immanentibus, si, ut multi volunt, sunt tantum actiones et non qualitates; nam omnis actio per seipsam est essentialis dependentia ab agente. Sed, quia omnis actio habet suum terminum, et omnis dependentia est alicuius dependentia, ideo ut verius supponimus hos actus esse quasdam qualitates dependentes a suis potentiis. Et ratio optima redditur ex natura talium qualitatum; sunt enim essentialiter actus vitales, qui ad informandum postulant facultatem influentem in ipsos, unde, quia naturaliter esse non possunt nisi actu informando suum proximum et intrinsecum principium, ideo etiam naturaliter esse non possunt nisi actualiter sint ab ipso. Quae ratio cessat in habitibus, et alioqui habitus imitantur potentias: sunt enim cum illis principia agendi, et dantur ad disponendas et iuvandas ipsas potentias; et ideo natura sua sunt permanentes et independentes ab actuali efficientia ipsarum potentiarum.

16. *Species intentionales quae pendeant in conservari ab agentibus, quae non.*— De speciebus autem intentionalibus non potest ratio reddi ex generali natura earum, cum videamus quasdam pendere in conservari a suis proximis agentibus, alias vero minime. Et ideo reddi potest ratio vel ex finali causa, quia quaedam institutae sunt ad cognoscendum tantum in praesentia obiectorum, aliae vero ut retineantur in memoria, vel ulterius ex his diversis finibus intelligi potest species sensuum externorum esse valde imperfectas, et esse quasi instrumenta coniuncta suorum obiectorum, ideoque natura sua pendere ex actione eorum in esse et conservari; alias vero species vel sensibiles vel intelligibiles, esse perfectioris rationis, et ideo magis esse independentes.

17. *Se trata la misma cuestión a propósito de las cualidades físicas.*— Por lo que hace a otras cualidades físicas, de las que parece haberse ocupado exclusivamente Santo Tomás, en los lugares citados, las razones de éste son probables; porque estas cualidades o disponen para la forma o son consecuencia de la misma. Las que disponen, como anteceden por su naturaleza a la forma, por eso pueden preceder a tal forma, al menos en un ser remiso, y, por tanto, pueden asimismo permanecer sin ella; en cambio, las que son consecuencia de la forma no pueden existir a no ser que o dimanen intrínsecamente de ella, o dependan actualmente de un agente poseedor de tal forma. Podemos añadir otra razón general: que las cualidades de una especie nunca dependen en su conservación de las cualidades de la misma especie, por la razón antes aducida acerca de las causas unívocas. En consecuencia, es muy probable que la luminosidad y la luz del sol sean específicamente diferentes. Mas la cualidad que alguna vez es producida por otra superior y específicamente distinta es a veces de tal suerte que, hablando en absoluto, puede ser producida por otra de la misma especie. En ese caso, aunque en alguna ocasión sea producida por una cualidad superior, no depende de ella en su conservación. Porque, no exigiendo por su naturaleza el proceder de esa causa superior para existir, no hay razón para que dependa de ella en su conservación, aun cuando sea producida por ella, según la doctrina sentada en la sección 1.ª, al explicar el motivo de duda. De donde resulta que el calor, aunque sea producido por la acción del sol, es conservado sin la acción de éste, porque tiene aptitud para ser producido por otro calor. Pero cuando la cualidad es tal que nunca puede ser producida naturalmente en un sujeto extraño a no ser por una cualidad superior que existe de manera connatural en un agente superior, entonces hay indicio de que depende del agente en su conservación, pues, así como necesita absolutamente esa dimanación para existir, de igual modo exige semejante influjo para permanecer en el ser; por ello no se conserva la luz en el aire sin la presencia del sol o de otro que convenga con el sol en la naturaleza de la luz. Cayetano indicó esta razón, aunque en términos distintos, al defender la razón de Santo Tomás, en I, q. 104,

17. *De qualitatibus physicis eadem quaestio tractatur.*— De aliis vero qualitatibus physicis, de quibus solis videtur D. Thomas locutus citatis locis, probabiles sunt eius rationes; nam hae qualitates vel disponunt ad formam vel consequuntur illam. Quae disponunt, quia ex natura sua antecedunt formam, ideo possunt saltem in esse remisso praecedere talem formam, et consequenter etiam possunt manere sine illa; quae vero formam consequuntur, non possunt esse nisi vel intrinsece ab illa manent vel ab agente habente talem formam actualiter pendeant. Addere praeterea possumus aliam rationem generalem, quod qualitates unius speciei nunquam pendent in conservari a qualitatibus eiusdem speciei, propter rationem superius factam de causis univocis. Et ideo valde probabile est lumen et lucem solis specie differre. Qualitas autem quae aliquando fit ab alia superiori et specie distincta, talis interdum est ut, per se loquendo, fieri possit ab alia eiusdem speciei. Et tunc, licet interdum fiat a superiori qualitate, non pendet ab illa in conservari. Quia cum ex natura sua non petat dimanationem ab illa superiori causa ut sit, non est cur ab illa pendeat in conservari, licet ab illa fiat, iuxta doctrinam datam in sect. 1, explicando rationem dubitandi. Et hinc est quod calor, licet fiat per actionem solis, conservetur sine actione eius, quia natus est fieri ab alio calore. Quando vero qualitas talis est ut in extraneo subiecto nunquam possit naturaliter fieri, nisi a superiori qualitate connaturali modo existente in superiori agente, tunc signum est pendere ab agente in conservari, quia, sicut absolute indiget illa emanatione ut sit, ita similem influxum requirit ut in esse permaneat; et ideo lumen in aere non conservatur sine praesentia solis vel alterius quod in natura lucis cum sole conveniat. Et hanc rationem, licet sub aliis verbis, indicavit Caietanus defendens rationem D. Thom., I, q. 104, a. 1, dub. ult., et applicari potest ad omnes

a. 1, duda última, y puede aplicarse a todos los efectos, tanto sustanciales como accidentales.

Primera duda incidental

18. Pero aún quedan dos dificultades. La primera es que toda cualidad depende de algún agente próximo en su producción y en su conservación; por eso, también en el calor, cuando cesa la acción del fuego, utiliza Dios otra acción mediante la cual conserva por sí solo el calor, según dijimos antes, y esa acción es de tal suerte que equivale a la acción que el fuego ejercía junto con el concurso común de Dios; consiguientemente, dicha acción bastaría por sí misma para producir ese calor, si no hubiera sido producido, ya que mediante ella sola confiere Dios el ser a tal calor como causa suficiente de ese ser. Por tanto, siempre que cesa la acción de la causa próxima, el efecto no puede conservarse si Dios no suple la actividad de tal causa; luego, o todo efecto depende en su conservación de su causa próxima, o no depende ninguno, porque si en toda causa próxima Dios quisiera suplir la ausencia de ésta, el efecto nunca dependería de tal causa en su conservación. O, por último, hay que dar razón de por qué Dios, en algunos efectos, se comporta de tal manera que, al cesar las causas próximas, El continúa (por así decirlo) conservándolos, mientras que en otros no. O por qué la naturaleza de la cosa exige esto, de suerte que se diga que un efecto depende en su conservación de su causa próxima y otro no.

19. *Solución.*— A esta dificultad puede responderse negando que para conservar sin el fuego el calor producido por el fuego emplee Dios una eficacia tan grande como la que bastaría para producir el calor sin el fuego, si fuese empleada desde el principio; antes bien, el poder que Dios utiliza para concurrir con el fuego basta después para conservar el calor producido por el fuego. Y como semejante eficacia no bastaría para conservar sin el sol la luz producida por el sol, por eso se aduce una razón excelente de por qué, una vez apartado el fuego, Dios continúa (valga la expresión) el concurso conservativo del calor, mientras que, apartado el sol, no continúa el concurso conservativo de la luz. Porque, si, apartado el agente próximo, siempre fuese necesario que Dios

effectus, tam substantiales quam accidentales.

Dubium primum incidens

18. Sed adhuc supersunt duae difficultates. Prior est quia omnis qualitas pendet ab aliquo agente proximo in fieri et conservari; unde etiam in calore, cessante actione ignis, adhibet Deus aliam actionem qua se solo conservat talem calorem, ut supra diximus, quae actio talis est ut aequivaleat actioni quam habebat ignis cum communi concursu Dei; unde per se esset sufficiens illa actio ad producendum illum calorem, si non esset productus, quia per illam solam dat Deus esse tali calori tamquam sufficiens causa illius esse. Quotiescumque ergo cessat actio proximae causae, effectus conservari non potest, nisi supplente Deo activitatem talis causae; ergo vel omnis effectus pendet in conservari a sua causa proxima, vel nullus, quia si in omni causa proxima Deus velit supplere absentiam eius, nunquam effectus pendebit in conservari a tali causa. Vel denique reddenda est ratio cur Deus in quibusdam effectibus ita se habeat ut cessantibus causis proximis ipse continuet (ut ita dicam) conservationem eorum, in aliis vero non item. Vel cur hoc postulet natura rei ut unus effectus pendere dicatur a sua causa proxima in conservari, et non alius.

19. *Enodatur.*— Ad hanc difficultatem responderi potest negando ad conservandum sine igne calorem productum ab igne tantam efficacitatem adhibere Deum quanta sufficeret ad producendum calorem sine igne, si a principio adhiberetur, sed eam solum vim quam Deus adhibet ad concurrendum cum igne sufficere postea ad conservandum calorem per ignem productum. Et quia similis efficacia non sufficeret ad conservandum sine sole lumen productum a sole, ideo optima ratio redditur cur remoto igne Deus continuet (ut ita dicam) concursum conservativum caloris, remoto autem sole non continuet concursum conservativum luminis. Nam, si remoto proximo agen-

emplease un poder mayor, no podría darse razón de por qué esa mayor actividad sería debida al efecto, o, al menos, por qué se debería a uno en mayor medida que a otro, a la manera como entendemos muy bien por qué el alma racional es conservada por Dios separada del cuerpo, mas no el alma del caballo, a saber, porque la misma actividad de Dios que basta para conservar el alma racional unida al cuerpo, basta para conservarla separada, cosa que no ocurre con el alma del caballo. Ahora bien, si para conservar el alma racional fuera del cuerpo se precisara que Dios emplease un concurso mayor, con el que supliese la carencia del cuerpo unido, no podría darse razón de por qué ese mayor concurso sería debido al alma racional, o por qué no sería debido asimismo al alma del caballo; porque Dios también podría conservar ésta fuera del cuerpo empleando un concurso mayor.

20. Mas esta respuesta ni adopta el verdadero fundamento ni, partiendo de él, resulta satisfactoria. Porque, en primer lugar, parece imposible que Dios conserve por su sola virtud la forma en la materia, ya sea esa forma el calor, ya cualquier otra material, y que, sin embargo, no intervenga en ese caso una dependencia o acción total que baste por sí misma para conferir el ser a tal forma, si hubiera de ser introducida en tal materia desde el principio y en igualdad de circunstancias. Porque, según se ha demostrado, la acción conservativa no es esencialmente distinta de la productiva; pero esa acción, en cuanto conservación, es total e íntegra, y procede de una virtud suficiente; luego es esencialmente suficiente para la producción de dicha forma, si no se supusiera producida. Además, porque el calor, por ejemplo, no puede poseer o retener el ser si no le es conferido por una causa intrínseca que sea suficiente para dar tal ser y que opere en cuanto tal. Y, a este respecto, la misma razón vale para el primer instante en que se recibe el ser y para cualquier otro en el que es conservado, como resulta claro por el razonamiento hecho en la sección 1. Pero mientras la forma se conserva, retiene todo su ser; luego lo recibe de alguna causa, en cuanto esencialmente suficiente para dar tal ser; mas en aquel instante lo recibe de solo Dios en calidad de eficiente, pues suponemos que es conservado por solo El eficientemente; luego entonces Dios obra como causa

te neccessarium semper esset Deum maiorem vim adhibere, non posset ratio reddi cur illa maior activitas debita sit effectui, vel certe cur potius magis uni quam alteri debeatur; sicut recte intelligimus cur anima rationalis conservetur a Deo separata a corpore, non autem anima equi, quia nimirum eadem activitas Dei, quae sufficit ad conservandam animam rationalem unitam corpori, sufficit ad conservandam separatam, quod non ita est in anima equi. At vero, si ad conservandam animam rationalem extra corpus necessarium esset Deum adhibere maiorem concursum quo suppleret carentiam coniuncti corporis, non posset ratio reddi cur talis maior concursus debitus esset animae rationali, vel cur non etiam esset debitus animae equi; nam etiam illam posset Deus conservare extra corpus adhibendo maiorem concursum.

20. Haec vero responsio nec sumit verum fundamentum neque etiam ex illo satisfacit. Primum enim impossibile videtur quod Deus sola sua virtute conservet formam in materia, sive illa sit calor sive quaecumque alia materialis, et tamen quod ibi non intercedat dependentia seu actio totalis per se sufficiens ad dandum esse tali formae, si a principio et caeteris paribus esset in talem materiam inducenda. Nam, ut ostensum est, actio conservativa non est per se distincta a productiva; sed illa actio in ratione conservationis est totalis et integra, et a virtute sufficienti; ergo est per se sufficiens ad productionem illius formae, si non supponeretur producta. Item, quia calor, verbi gratia, non potest habere vel retinere esse nisi datum ab intrinseca causa sufficienti ad dandum tale esse et ut sic operante. Et quoad hoc eadem est ratio de primo instanti in quo recipitur esse et de quocumque alio in quo conservatur, ut patet ex discursu facto sect. 1. Sed quamdiu forma conservatur, retinet totum suum esse; ergo recipit illud ab aliqua causa, ut per se sufficiente ad dandum tale esse; recipit autem illud pro eo instanti a solo Deo in ratione efficientis, nam supponimus a solo illo effective conservari; ergo agit tunc Deus ut causa per se

esencialmente suficiente y total, no ya sólo en el género de causa primera, como cuando concurría con el fuego que calentaba, sino simplemente en el género de causa eficiente incluso próxima; luego emplea mayor eficacia para tal conservación que para la producción que se realizaba mediante el fuego.

21. Añádase que el primer concurso y acción se llevaba a cabo, al menos en la producción de todo el calor, de manera sucesiva, mientras que la conservación persevera toda simultáneamente por modo de acción indivisible; luego se realiza de manera distinta y en virtud de una eficacia mayor. Por último, si admitiésemos que el calor es conservado por solo Dios sin un concurso mayor que el que empleaba con el fuego, ¿por qué no podría conservarse la luz de igual modo en ausencia del sol mediante un concurso igual? O, si esto es posible, ¿por qué no le es debido igual que al calor? Luego, incluso admitido el otro principio, persiste la dificultad. Y, aun cuando supongamos (lo cual es cierto) que Dios conserva cada cosa mediante su actividad íntegra y total, tendrá validez la razón que se hubiese aducido en aquella opinión, en el sentido expuesto, cuando la conserva por sí solo.

22. Por tanto, la razón de la diferencia, que se pide en aquella dificultad, debe tomarse del principio sentado en la sección 1.ª, que unas veces el efecto dimana de su causa por razón de su ser considerado absoluta y precisivamente, y otras sólo por razón de tal producción, producción que, sin embargo, no es adecuada a tal ser, ya en absoluto, ya según el orden connatural. Por consiguiente, cuando el efecto procede de su causa segunda conforme al primer modo, entonces no exige ser conservado por Dios en ausencia de su causa; pero cuando dimana del segundo modo, le es debida la conservación por razón del mismo ser ya recibido, pues, como tal ser no dice por sí mismo orden a otra causa, exige connaturalmente el ser conservado por cualquiera, incluso por la primera, a la cual corresponde conservar todo lo que ha sido hecho de manera connatural. No ocurre lo mismo cuando el orden a la causa próxima es totalmente esencial en virtud de tal ser, porque entonces el cambiar tal orden no sería connatural ni podría ser debido a la cosa poseedora de tal ser. Por eso, el calor (y lo mismo sucede con cualquier forma semejante) no exige ser producido y

sufficiens et totalis, non iam solum in genere causae primae, sicut quando concurrebat cum igne calefaciente, sed simpliciter in genere causae efficientis etiam proximae; ergo maiorem efficacitatem adhibet ad talem conservationem quam ad productionem quae fiebat medio igne.

21. Adde quod prior concursus et actio, saltem in productione totius caloris, fiebat successive, conservatio autem tota simul perseverat per modum indivisibilis actionis; fit ergo alio modo et ex maiori efficacitate. Denique, si in calore admitteremus conservari a Deo solo sine maiori concursu quam adhibebat cum igne, cur non posset lumen eodem modo conservari in absentia solis per aequalem concursum? Vel, si potest, cur non est hoc ei debitum sicut calori? Eadem ergo restat difficultas, etiam admisso altero principio. Et ratio quae in ea sententia reddita fuerit habebit locum etiam si supponamus (quod verum est) Deum conservare unamquamque rem per integram et totalem activitatem eius, in sensu exposito, quando illam se solo conservat.

22. Ratio ergo differentiae, quae in illa difficultate postulatur, sumenda est ex principio posito sect. 1, quod interdum effectus manat a sua causa ratione sui esse absolute ac praecise considerati, aliquando vero solum ratione talis fieri, quod tamen fieri non est adaequatum tali esse, vel simpliciter vel secundum ordinem connaturalem. Quando ergo effectus manat a sua causa secunda priori modo, tunc non postulat conservari a Deo in absentia suae causae. Quando vero manat posteriori modo, debetur illi conservatio ratione ipsius esse iam recepti, quia cum tale esse per se non dicat ordinem ad aliam causam, connaturaliter postulat conservari a quacumque, etiam a prima, ad quam spectat conservare quidquid factum est iuxta modum connaturalem. Secus vero est quando ordo ad causam proximam est omnino per se ex vi talis esse; nam tunc immutare illum ordinem non esset connaturale, nec posset esse debitum rei habenti tale esse. Unde calor (et idem est de quavis simili forma) non postulat fieri et recipere

recibir el ser de otro calor o de otro agente próximo semejante, por razón de su ser considerado precisivamente, ya que ninguna forma que puede ser producida esencialmente por un agente unívoco dice dependencia esencial con respecto a otro en virtud de su ser, como también se ha demostrado arriba; pero únicamente en cuanto a la producción se da esta dependencia en virtud del orden de las causas naturales, el cual no se extiende a la conservación de todas las cosas. Por ello, el calor es de suyo indiferente para ser conservado por cualquier agente universal, y esto le es debido en virtud de su ser, una vez que lo ha recibido. Pero la luz es una forma tal que en virtud de su ser exige el proceder de la luz como connatural a ella, no pudiendo, por tanto, ser producida por un agente unívoco; en consecuencia, sin dimanación alguna no le es debido naturalmente el ser conservada por una causa superior sola. Y en toda otra cualidad semejante que dependa en su conservación del agente próximo se descubrirá alguna propiedad natural a partir de la cual pueda conjeturarse que tal forma exige, en virtud de su ser, la dimanación de tal causa próxima, según se ha explicado arriba y resulta claro sobre todo en los actos vitales. Y en toda forma material (para responder con esto a cierto ejemplo aducido anteriormente en contra) se encuentra tal modo de entidad que por su naturaleza requiere una causa eficiente en cuanto operante sobre un sujeto presupuesto, por lo cual no exige ser conservada por Dios fuera del sujeto. Esto no ocurre así en el alma racional, que para recibir el ser no exige una acción a partir de un sujeto y, por ende, la separación del cuerpo no es obstáculo para que exija naturalmente el ser conservada; consiguientemente, aquel ejemplo no ofrece semejanza; y con esto parece que se ha dado respuesta satisfactoria a toda la dificultad propuesta.

Otra duda que debe observarse

23. La segunda dificultad es si entre la dependencia del efecto sólo en la producción, o en la conservación absolutamente, se da cierta dependencia intermedia, según la cual la forma permanece durante algún tiempo cuando cesa

esse ab alio calore, aut alio simili agente proximo, ratione sui esse praecise considerati, quia nulla forma quae per se fieri potest ab agente univoco dicit per se dependentiam ab alio ex vi sui esse, ut supra etiam probatum est; sed solum quoad fieri intercedit haec dependentia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum conservationem. Et ideo calor de se indifferens est ut conservetur a quocumque agente universali; estque hoc ei debitum ex vi sui esse, postquam illud semel recepit. Lumen autem talis est forma, quae ex vi sui esse postulat dimanationem a luce ut sibi connaturali, unde non potest ab univoco agente produci; et ideo absque ulla dimanatione non est ei debitum naturaliter ut a sola superiori causa conservetur. Et in omni alia simili qualitate dependente in conservari ab agente proximo, invenietur aliqua naturalis proprietas ex qua coniectare liceat talem formam ex vi sui esse postulare dimanationem a tali causa proxima, ut supra declaratum est et maxime patet in actibus vitalibus. Et in omni forma materiali (ut per hoc respondeamus ad quoddam exemplum in contrarium supra positum) talis modus entitatis invenitur ut ex natura sua postulet efficientem causam ut operantem ex praesupposito subiecto, et ideo non postulat conservari a Deo extra subiectum. Quod secus accidit in anima rationali, quae ad recipiendum esse non postulat actionem ex subiecto, et ideo separatio a corpore non obstat quominus naturaliter postulet conservari; non est ergo illud exemplum simile, et ita videtur satisfactum toti difficultati propositae.

Aliud dubium notandum

23. Secunda difficultas est an inter dependentiam effectus in fieri tantum, vel in conservari simpliciter, detur dependentia quaedam media, secundum quam forma manet quidem aliquamdiu cessante actione

la acción del agente, pero va debilitándose paulatinamente y termina por perecer por completo, si no se repite la acción del agente. Porque Santo Tomás, en los lugares citados, parece pensar así a propósito de las formas accidentales que disponen para las formas sustanciales y antes de llegar a un grado perfecto, en el que se unen a sus formas, cesa la acción del agente: *Porque entonces* —dice Santo Tomás— *la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre, como resulta claro en el agua calentada, que vuelve a su estado natural.* Y, en conformidad con los principios antes explicados, aduce la razón de que semejante forma accidental se conserva por razón de la forma sustancial; consiguientemente, si la acción llega hasta la producción de la forma sustancial, la disposición se conservará absolutamente y siempre; en cambio, si la acción queda sólo incoada, podrá conservarse la disposición durante algún tiempo, pero no siempre. Puede servir como segundo ejemplo el de los hábitos, que no dependen en su conservación de los actos de tal suerte que se extingan inmediatamente que cesa el acto; más, según opinan algunos, dependen de tal manera que van disminuyendo poco a poco por la sola cesación de los actos, y, si es grande, se corrompen por completo. El tercer ejemplo —y el más difícil para mí— es el del ímpetu impreso a una piedra lanzada hacia arriba; porque no deja de existir inmediatamente después de cesar la actividad de quien la lanza, como es evidente de suyo; pues se imprime precisamente para que permanezca después del contacto del que la impulsa; y, sin embargo, después va dejando de existir paulatinamente por sí mismo sin ninguna acción de un agente contrario, y, por último, se agota.

24. *Explicación.*— No obstante, este modo de dependencia me resulta dificilísimo de entender, porque al cesar la acción del agente cesa la dependencia del efecto con respecto a él, ya que la acción y la dependencia son lo mismo y sólo difieren en las relaciones que connotan, como se ha dicho repetidas veces; por consiguiente, si, eliminada la dependencia, todavía permanece en su ser la cosa hecha, siquiera por un instante, entonces permanecerá perpetuamente, en cuanto depende de la carencia de tal dependencia, si no es destruida por otra parte. La consecunecia se manifiesta, ya que no existe mayor razón para un solo instante que para cualquier tiempo. Y lo explico, en segundo lugar, de esta manera: si, al cesar la acción del agente, se conserva durante algún tiempo la forma producida, entonces, durante este tiempo, esa forma ya no recibe el ser del agente por el que había sido hecha; luego es preciso que se conserve durante aquel tiempo por otra acción de un agente superior que baste por sí mismo para infundir tal ser, de acuerdo con lo dicho poco antes en la dificultad inmediata; luego, en virtud de esa acción, hablando absolutamente, se conservará durante cualquier tiempo, y no se puede dar razón de por qué esa acción del agente superior deba cesar por sí misma. En tercer lugar, aun cuando alguien imagine que esa otra acción conservativa, absolutamente hablando, debiese cesar, no puede asignarse razón alguna por la que deba cesar por partes o paulatinamente, ya que esto no es nada más sino que esa forma se corrompe sucesivamente; y no es posible aducir ninguna causa natural de esta sucesión. Porque, así como la forma no es producida sucesivamente en cuanto a la intensidad, a no ser cuando es producida por un contrario con resistencia del otro, así tampoco se extingue sucesivamente sino cuando se corrompe por la acción de un agente contrario ofreciendo ella resistencia; en cambio, cuando se corrompe por cesación de la causa agente, deja de existir por razón de tal cesación; en consecuencia, si el agente cesó por completo en su acción sobre toda la forma y todos sus grados, ¿cómo puede extinguirse sucesivamente? O también, ¿por qué se extinguirá un grado antes que otro, siendo así que la acción del agente cesa por igual en todos? Y si ha de haber alguna sucesión, deberían dejar de existir primeramente los grados primeros, ya que habría cesado primero la acción del agente sobre ellos, si los había producido sucesivamente; mas esto no es posible, pues los primeros son fundamento de los posteriores.

25. Así, pues, estas razones parecen convencer de que no existe medio entre la causa de la sola producción y la del ser en absoluto; porque si la causa es tal que, al cesar su acción, el efecto no puede subsistir ni un instante, es causa propia del efecto en el ser y en la conservación; en cambio, si la causa es tal que, al cesar la acción, el efecto puede subsistir durante un momento, también puede siempre, en cuanto depende de tal causa, por lo cual ésta sólo es causa de la producción. En este sentido se distinguen aquellos dos miembros

agentis, paulatim tamen deficit ac tandem omnino perit, si actio agentis non iteretur. Nam D. Thom., citatis locis, ita videtur sentire de formis accidentalibus quae disponunt ad formas substantiales et antequam perveniant ad gradum perfectum, in quo suis formis coniunguntur, actio agentis desistit: *Nam tunc* (ait D. Thom.) *manet qualitas aliquamdiu, sed non semper, sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam.* Et rationem reddit iuxta principia supra declarata, quia huiusmodi forma accidentalis conservatur ratione formae substantialis; si ergo actio perveniat usque ad formae substantialis productionem, dispositio conservabitur simpliciter ac semper; si vero maneat actio inchoata tantum, conservari poterit dispositio aliquamdiu, non tamen semper. Secundum exemplum esse potest de habitibus, qui non ita pendent in conservari ab actibus ut statim pereant cessante actu; iuxta aliquorum vero opinionem, ita pendent ut per solam cessationem ab actibus paulatim minuantur, et si magna sit, omnino corrumpantur. Tertium et mihi difficilius exemplum est de impetu impresso lapidi sursum proiecto; non enim statim ac cessat activitas proiicientis esse desinit, ut per se constat; nam ad hoc imprimitur ut maneat aliquamdiu post contactum impellentis; et tamen postea paulatim per sese desinit esse absque ulla actione contrarii agentis, ac tandem consumitur.

24. *Explicatur.*— Nihilominus hic modus dependentiae mihi est ad intelligendum difficillimus, quia cessante actione agentis cessat dependentia effectus ab ipso, quia actio et dependentia idem sunt, solumque differunt in respectibus connotatis, ut saepe dictum est; ergo si ablata dependentia adhuc res facta manet in suo esse, vel per unum instans, quantum est ex vi carentiae talis dependentiae, perpetuo manebit, si aliunde non destruatur. Patet consequentia, quia non est maior ratio de uno instanti, quam de quolibet tempore. Quod secundo ita declaro; nam si cessante actione agentis forma facta aliquamdiu conservatur, ergo pro illo tempore iam illa forma non recipit esse ab illo agente a quo facta fuerat; ergo necesse est ut conservetur illo tempore per aliam actionem superioris agentis per se sufficientem ad influendum illud esse, iuxta nuper dicta in proxima difficultate; ergo ex vi illius actionis, per se loquendo, quocumque tempore conservabitur, nec potest reddi ratio cur illa actio superioris agentis per sese cessare debeat. Tertio, etiamsi quis fingat illam aliam actionem conservativam, per se loquendo, cessare debuisse, nulla ratio reddi potest cur debeat cessare per partes seu paulatim, quia hoc nihil aliud est quam formam illam successive corrumpi; huius autem successionis nulla causa naturalis reddi potest. Nam sicut forma non fit successive quoad intensionem, nisi quando fit ab uno contrario cum resistentia alterius, ita non desinit successive, nisi quando corrumpitur per actionem contrarii agentis, ipsa resistente; quando vero corrumpitur per cessationem causae agentis, desinit pro ratione talis cessationis; si ergo agens omnino cessavit a sua actione circa totam formam et omnes gradus eius, qui potest successive desinere? Aut cur unus gradus prius desinet quam alius, cum actio agentis aeque in omnibus cessaverit? Quod si aliqua successio est futura, deberent prius desinere priores gradus, quia prius desierat actio agentis circa illos, si successive eos produxerat; id autem fieri non potest, cum priores sint fundamentum posteriorum.

25. Hae igitur rationes videntur convincere non esse medium inter causam in fieri tantum vel omnino in esse; nam si causa est talis ut cessante illius actione effectus non possit nec per momentum subsistere, illa est propria causa effectus in esse et conservari; si autem causa est talis ut cessante actione effectus possit per momentum subsistere, potest et semper, quantum est ex vi talis causae; et ideo illa solum est causa

por una oposición contradictoria inmediata, en la cual no es posible encontrar un medio.

26. *Por quién es corrompido el calor que queda en el agua después de la acción del fuego.— Si el hábito disminuye por cesación del acto.—* De los ejemplos aducidos en contra, los dos primeros son facilísimos. Porque el calor del agua, cuando cesa la acción del fuego, se corrompe por una acción positiva que procede de su contrario, resistiendo aquél, y por ello perece paulatinamente. Pero si imaginásemos, bien que en el agua queda impedida la dimanación natural del frío a partir de su forma, bien que un calor de seis grados, por ejemplo, es producido en un sujeto neutro del que no procediese ninguna acción contraria, entonces, al cesar la acción del fuego, aquel calor permanecería siempre en el mismo sujeto y no dejaría de existir por sí mismo; pues, aun cuando sea una disposición imperfecta para la forma de fuego, no obstante, como absolutamente no depende de ella en su conservación, podría permanecer siempre de esa manera, si no fuese corrompida por otra parte. También el segundo ejemplo supone una cosa falsa; efectivamente, por la sola cesación del acto no se corrompe ni disminuye, de suyo, el hábito, sino sólo por causas contrarias que intervienen con esa ocasión, según explicó Santo Tomás, I-II, q. 54, a. 3, donde, en la solución ad 1, declara que el calor no se extingue de otra manera por cesación de quien calienta, y expone tácitamente lo que hemos citado de I.

27. *Cuál es la causa de la disminución del impulso en los proyectiles.—* El tercer ejemplo es realmente difícil, pues la misma experiencia parece enseñar que aquel impulso disminuye poco a poco porque proviene de que el movimiento del proyectil también se debilita y languidece paulatinamente. Mas, por otra parte, no se descubre la acción de un agente contrario por el que sea corrompido. Pues, o ese agente sería la forma intrínseca o la gravedad del proyectil, y esto no, porque ni la gravedad es productiva de otra cualidad, ni ella, por su parte, se intensifica por emanación, como el frío en el agua, ya que la gravedad no había quedado debilitada por la impresión del impulso. O sería debilitada por un medio resistente y que impulsara en contra, y tampoco puede decirse esto, no sólo porque el impulso comienza a debilitarse antes de

ipsius fieri. Atque ita distinguuntur illa duo membra per immediatam oppositionem contradictoriam, in qua non potest medium inveniri.

26. *Calor relictus in aqua post ignis actionem a quo corrumpatur.— Habitus an minuatur per cessationem actus.—* Ex exemplis autem in contrarium adductis, duo prima facillima sunt. Calor enim in aqua, cessante actione ignis, corrumpitur per actionem positivam a suo contrario, ipso renitente, et ideo paulatim perit. Si autem fingeremus vel in aqua impediri naturalem dimanationem frigoris a forma eius, vel calorem ut sex, verbi gratia, produci in subiecto neutro, a quo nulla esset actio contraria, cessante actione ignis, tunc ille calor semper maneret in eodem subiecto, neque ex se desineret esse; nam, licet sit dispositio imperfecta ad formam ignis, tamen, quia simpliciter non pendet ab ea in conservari, posset ita semper manere, si aliunde non corrumperetur. Secundum etiam exemplum assumit falsum; nam per solam cessationem actus per se non corrumpitur nec diminuitur habitus, sed solum a causis contrariis quae ea occasione interveniunt, ut D. Thom. declaravit, I-II, q. 54, a. 3, ubi in solutione ad 1 declarat non aliter desinere calorem per cessationem calefacientis, et tacite exponit quod ex I citavimus.

27. *Quae sit causa diminutionis impetus in proiectis.—* Tertium exemplum est sane difficile, nam experientia ipsa videtur docere impulsum illum paulatim minui, quia inde provenit ut motus proiecti paulatim etiam remittatur et langueat. Aliunde vero non apparet actio agentis contrarii, a quo corrumpatur. Aut enim illud esset intrinseca forma aut gravitas proiecti, et hoc non, quia nec gravitas est activa alterius qualitatis, neque ipsa intenditur per emanationem, sicut frigus in aqua, quia gravitas non fuerat remissa per impressionem impetus. Vel remitteretur a medio resistente et in contrarium impellente, et hoc etiam dici non potest, tum quia prius quam proiectum incipiat in contrarium impelli, incipit im-

que el proyectil comience a ser impelido en sentido contrario, sino también porque, si un impulso no fuese corrompido a no ser por un contrario, la piedra no podría apartar de sí todo el impulso; consiguientemente, es preciso que sea eliminado por pura privación. Por eso muchos niegan lo que la presente dificultad supone, a saber, que el impulso sea una cualidad impresa al proyectil, sino sólo un contacto del que lo lanza, como continuado a través de las partes del medio, según parece haberlo enseñado Aristóteles al final de la *Física.* Y no faltan otros que piensen que la misma gravedad del proyectil es el instrumento de que se vale quien lo lanza mediante un contacto para impulsarlo adonde quiere. Ahora bien, a mi juicio, también estas cosas son inciertas, porque apenas puedo comprender aquel movimiento sin una cualidad impresa, como van enseñando ya con bastante frecuencia los filósofos. En cuanto al modo de corrupción de dicha cualidad, ni siquiera los mismos filósofos que la defienden dicen nada; y, por mi parte, no encuentro nada que me resulte satisfactorio. Unicamente podemos afirmar que, aun cuando el impulso no se corrompa por una auténtica acción de un contrario, sin embargo, deja de existir a la manera de aquellas cualidades que se corrompen así, ya que cesa porque un contrario le ofrece resistencia u oposición. Así, pues, como esa cualidad se encuentra en un sujeto contrario y que resiste a su actividad, a causa de la cual solamente se imprime esa cualidad por modo de instrumento, por eso no exige el ser conservada siempre allí; y porque, en otro caso, el sujeto siempre resiste a ella y a su acción, la naturaleza de tal cosa exige que poco a poco se vaya cesando en su conservación. No obstante, esto no sucede por la dependencia intermedia con respecto a su agente, sino por la peculiar naturaleza y finalidad de tal cualidad.

petus remitti, tum etiam quia si unus impetus non corrumperetur nisi a contrario, non posset lapis a se abiicere omnem impetum; necesse est ergo ut per puram privationem auferatur. Quare multi negant quod haec difficultas supponit, scilicet impetum esse qualitatem impressam proiecto, sed solum contactum proiicientis quasi continuatum per partes medii, prout Aristoteles docuisse videtur in fine Physicorum. Nec desunt alii qui putent ipsammet proiecti gravitatem esse instrumentum quo proiiciens utitur medio contactu ad impellendum quo vult. Sed mihi haec etiam incerta sunt, quia vix intelligo motum illum sine impressa qualitate, prout iam docent frequentius philosophi. De modo autem corruptionis illius qualitatis ipsimet philosophi qui illam ponunt nihil dicunt neque ego invenio quod mihi satisfaciat. Solum dicere possumus, quamvis impetus non corrumpatur per propriam actionem contrarii, tamen desinere ad modum earum qualitatum quae sic corrumpuntur, quia desinit resistente seu renitente contrario. Itaque, quia illa qualitas est in subiecto contrario et resistente activitati eius, propter quam solam illa qualitas imprimitur per modum instrumenti, ideo non postulat semper ibi conservari, et quia alias subiectum semper illi resistit et actioni eius, natura talis rei postulat ut paulatim ab eius conservatione cessetur. Tamen hoc non est propter dependentiam mediam a suo agente, sed propter peculiarem naturam et institutum talis qualitatis.

DISPUTACION XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA DE SUS ACCIONES, QUE ES LA COOPERACION O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

RESUMEN

Como se indica en las líneas introductorias, el contenido de esta disputación puede reducirse a los puntos siguientes:

I. Necesidad del concurso divino (Sec. 1).
II. Su naturaleza (Sec. 2).
III. Qué relación guarda con la acción de la causa segunda (Sec. 3-4).
IV. Si las causas segundas se subordinan esencialmente a Dios solo, o también a otras causas creadas (Sec. 5).

SECCIÓN I

Hecha una aclaración necesaria para distinguir entre la conservación y el concurso (1), se expone una primera opinión —de Durando, Alberto, Enrique y otros—, negadora del concurso esencial e inmediato de Dios, y se aducen las razones en que se fundamenta (2-5). La segunda opinión, opuesta a la anterior, es la verdadera y tiene categoría de dogma católico (6), aunque también puede probarse suficientemente por la razón, cosa que hace Suárez con abundancia de argumentos (7-13). La solución permite resolver los fundamentos de la sentencia opuesta (14-15), aclarando el modo como Dios obra inmediatamente (16-21) y refutando los inconvenientes aducidos por Durando y sus seguidores (22-23). Esto da pie para exponer y rebatir una opinión de Fonseca sobre la manera como Dios concurre con las causas material, formal y final (24-30)

SECCIÓN II

Es evidente que el concurso divino no puede ser más que una acción o principio de acción (1). Pero esto puede entenderse de tres maneras: una primera opinión sostiene que el concurso divino es una realidad procedente de la causa primera y recibida en la segunda, que completa a ésta y la determina a realizar un efecto concreto (2). Suárez la rechaza (3-6). Lo mismo hace con la segunda —el concurso divino es sólo condición necesaria para que obre la criatura—, rebatiendo sus fundamentos uno por uno (7-14). Así llega a la solución del problema, concretada en las siguientes afirmaciones:

1.ª El concurso divino, en cuanto es algo "ad extra", es esencialmente algo por modo de acción, o de cierta producción, que emana inmediatamente de Dios (15-18).

2.ª Dicho concurso no incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella (19). La demuestra por diferentes testimonios (20) y razones (21-22), rebatiendo o interpretando debidamente las condiciones aducidas en los argumentos contrarios (23-38) y refutando las respuestas que algunos dan a las razones del Eximio (38-45). Resuelve los fundamentos de las otras opiniones (46-50) y aclara en qué consiste el que la causa segunda obre en virtud de la primera (51-57), para terminar precisando cómo se vale Dios de las causas necesarias (58) y de las libres (59), y de qué manera pertenece la acción de la criatura al dominio de Dios (60).

SECCIÓN III

En esta breve sección, expuesto el motivo de duda (1), se hacen algunas aclaraciones que ayudan a comprender mejor la naturaleza del concurso divino en relación con la criatura y con su acción (2-12).

SECCIÓN IV

Tratando de explicar cómo concede Dios su concurso a las causas segundas (1), se señala la dificultad de la cuestión (2); ésta es resuelta con respecto a las causas naturales (3-9) y a las libres (10), punto en que se ofrecen diferentes opiniones y soluciones a la dificultad propuesta (11-13). Suárez da la suya (14), apoyándola en varias razones (15-20). Establece al propio tiempo las diferencias en el modo del concurso divino con las causas libres y con las necesarias (21-23), señala los autores que aceptan el modo expuesto por él (24-26) y propone (27-28) y resuelve algunas objeciones contra la doctrina anterior (29-39).

SECCIÓN V

Para determinar si las causas segundas dependen esencialmente, al obrar, sólo de la primera o también de otras (1), comienza por señalar el motivo de duda (2), exponer los diferentes sentidos de la cuestión (3-6), y consignar las varias opiniones dadas acerca de su dificultad (7-9). La solución completa puede reducirse a las afirmaciones siguientes, que el Eximio explica, demuestra y defiende contra las objeciones:

1.ª Ninguna causa creada depende esencial e inmediatamente, en su obrar, de otro agente creado, sino sólo de la causa primera (10-14).

2.ª En ocasiones, la virtud insuficiente de una causa segunda necesita ser ayudada por otra causa creada que complete o supla su poder activo (15-17). Con ello resulta patente el sentido en que se llama universales a algunas de las causas segundas (18), y cuál es la subordinación de los agentes inferiores a los superiores (19). Por último, se responde a las razones opuestas (20-21).

DISPUTACION XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA DE SUS ACCIONES, QUE ES LA COOPERACION O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

Acerca del concurso de la causa primera con las segundas en orden a las acciones de éstas, se encuentran pocas consideraciones hechas por Aristóteles o por otros filósofos; en cambio, los teólogos tratan esta cuestión prolijamente. Y, en la medida en que puede conocerse por razón natural, es propia de este lugar. En dicha cuestión hay que examinar, primeramente, cuál es la necesidad de este concurso; después, en qué consiste; seguidamente, cómo se compara con la acción de la causa segunda; y, por último, estudiaremos si las causas segundas o creadas tienen entre sí esta clase de subordinación, o sólo con respecto a Dios.

SECCION PRIMERA

SI PUEDE DEMOSTRARSE SUFICIENTEMENTE POR RAZÓN NATURAL QUE DIOS OBRA DE MANERA ESENCIAL E INMEDIATA EN LAS ACCIONES DE TODAS LAS CRIATURAS

1. He dicho en el título *de manera esencial e inmediata* porque, por lo dicho en la sección anterior, es claro y evidente que, al menos remota y esencialmente, el influjo divino es necesario para la acción de cualquier causa crea-

DISPUTATIO XXII

DE PRIMA CAUSA ET ALIA EIUS ACTIONE, QUAE EST COOPERATIO SEU CONCURSUS CUM CAUSIS SECUNDIS

De concursu primae causae cum secundis ad actiones earum, pauca inveniuntur ab Aristotele aliisve philosophis dicta; a theologis vero res haec copiose disputatur. Et quantum potest ratione naturali cognosci, propria est huius loci. In qua re primo videndum est quae sit necessitas huius concursus; deinde quid sit; postea quomodo ad actionem causae secundae comparetur; ac tandem videbimus an causae secundae vel creatae habeant inter se huiusmodi subordinationem, vel ad solum Deum.

SECTIO PRIMA

AN POSSIT SUFFICIENTER PROBARI RATIONE NATURALI DEUM PER SE AC IMMEDIATE OPERARI IN ACTIONIBUS OMNIUM CREATURARUM

1. Dixi in titulo *per se ac immediate*, quia, ex dictis disputat. praeced., constans est et certum, saltem remote et per accidens, divinum influxum necessarium esse ad actionem cuiuslibet causae creatae, quia saltem

da, pues por lo menos es preciso que Dios conserve en el ser a la criatura que obra algo; mas quien da el ser da también la operación, al menos remota y accidentalmente.

Exposición y defensa de la primera sentencia negativa

2. *Razones de dicha opinión.— Primera.—* Pues bien, no faltaron teólogos que negasen que Dios concurre esencial e inmediatamente a las acciones de las causas segundas. Se cree que el principal defensor de este error es Durando, *In II*, dist. 1, q. 5, y dist. 37, q. 1, aunque la opinión fuera más antigua; efectivamente, la citan Alberto, Enrique y otros; e incluso San Agustín, V *De Genesi ad litter.*, c. 20, con estas palabras: *Hay quienes opinan que solamente el mundo ha sido hecho por Dios, y las demás cosas ya son producidas por el mundo mismo, como El ordenó y mandó, pero Dios no obra nada.* El fundamento es que la necesidad de esta cooperación no puede apoyarse en ninguna razón suficiente, por lo cual no debe afirmarse, ya que Dios no emplea un concurso superfluo y por completo innecesario. Se prueba el antecedente, en primer lugar, porque las causas segundas no son instrumentos, sino causas principales, puesto que obran por virtud propia y no por una moción extrínseca, por lo que a veces son unívocas y producen efectos semejantes a ellas; en cambio, cuando son equívocas, son causas más perfectas y nobles; luego no necesitan el concurso de una causa superior. La consecuencia es evidente, ya que para producir el efecto basta una virtud igual a él, o ciertamente más noble.

3. *Segunda.—* En segundo término, Dios pudo producir una criatura que realizase un efecto proporcionado a ella sin ayuda de otro; pues, ¿por qué razón es esto contradictorio? En verdad, no se descubre ninguna repugnancia o contradicción; ni atenta contra la perfección o la potencia divina, sino que más bien indica en mayor medida la potencia de Dios. Efectivamente, así como fue propio de la potencia divina no sólo producir las criaturas, sino también comunicarles un poder semejante de obrar, así también se demostrará más la misma potencia de Dios si puede comunicar a sus criaturas esta virtud activa completa y totalmente íntegra; pero eso ocurrirá si no necesita la ayuda de otro

necesse est ut Deus conservet in esse creaturam quae aliquid operatur; qui autem dat esse dat etiam operationem, saltem remote et per accidens.

Prima sententia negans proponitur et suadetur

2. *Rationes praedictae sententiae.— Prima.—* Non defuerunt ergo theologi qui negaverint Deum per se et immediate concurrere ad actiones secundarum causarum. Cuius erroris praecipuus defensor censetur Durandus, In II, dist. 1, q. 5, et dist. 37, q 1, quamquam illa sententia antiquior fuerit; illam enim referunt Albertus, Henricus, et alii. Immo D. August., V Genes. ad litter., c. 20, his verbis: *Sunt qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera iam fieri ab ipso mundo sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari.* Fundamentum est quia nulla sufficienti ratione fundari potest necessitas huius cooperationis, et ideo asserenda non est, quia Deus non adhibet supervacaneum ac minime necessarium concursum. Antecedens probatur primo, quia causae secundae non sunt instrumenta, sed principales causae; nam virtute propria, et non per extrinsecam aliquam motionem, operantur, unde interdum univocae sunt et effectus faciunt sibi similes; quando vero sunt aequivocae, sunt perfectiores et nobiliores causae; ergo operantur sufficienti virtute; ergo non indigent auxilio superioris causae. Patet consequentia, quia ad effectum producendum sufficit virtus aequalis illi, aut certe nobilior.

3. *Secunda.—* Secundo, potuit Deus efficere creaturam operantem effectum sibi proportionatum sine ope alterius: cur enim hoc repugnat? Nulla sane apparet repugnantia aut contradictio; neque est contra divinam perfectionem aut potentiam, sed potius indicat magis potentiam Dei. Nam, sicut divinae potentiae fuit non solum efficere creaturas, sed etiam illis communicare similem efficiendi vim, ita magis ostendetur eadem potentia Dei si suis creaturis possit hanc virtutem agendi completam et omnino integram communicare; huiusmodi autem

para obrar. Y si Dios puede hacer esto, ¿cómo nos consta que no lo ha hecho ya? O si lo hiciese, ¿de qué otra manera lo haría que confiriendo a la criatura un poder igual o mayor que el necesario para el efecto? Ahora bien, esto ya lo ha hecho.

4. *Tercera.—* En tercer lugar, no es posible que dos agentes concurran inmediatamente a una misma acción, a no ser que ambos sean imperfectos y sólo parciales, cosa que no debe decirse de Dios; luego no concurre inmediatamente con la criatura a la acción de ésta. La mayor es patente, porque o una de esas causas obra mediante la otra, o ninguna. Si lo primero, se sigue que la que obra mediante la otra no obra inmediatamente, sino sólo mediante la otra; y como no puede decirse que la criatura obre mediante Dios, será Dios el que obre mediante la criatura, y en este sentido solemos hablar frecuentemente, a saber, que Dios obra por las causas segundas o mediante las causas segundas. El mejor sentido de esta expresión es que Dios confirió a las causas segundas el poder de obrar, que las conserva y que, por así decirlo, las constituyó para que obren en lugar suyo. Mas si se afirma lo segundo, que ninguna de estas causas —ni la primera ni la segunda— obra mediante la otra, se sigue abiertamente que ambas son imperfectas, ya porque cada una de ellas obraría sólo como causa parcial, ya también porque concurrirán para obrar sin subordinación y como casualmente.

5. *Cuarta.—* En cuarto lugar, porque acerca de algunas cosas creadas es preciso confesar que no proceden inmediatamente de Dios; luego, por igual razón, habría que decir lo mismo de todas las que proceden de causas segundas que obran con virtud principal. La consecuencia es válida por paridad de razón, y el antecedente se demuestra, en primer lugar, acerca de toda acción de la criatura, en cuanto acción, como es, por ejemplo, el calentamiento del fuego; porque, aunque concedamos que el calor, en cuanto calor, procede inmediatamente de Dios, esto, empero, no puede decirse del calentamiento del fuego en cuanto tal, ya que implica una contradicción palmaria. Efectivamente, la acción, o tal acción en cuanto tal, a saber, el calentamiento del fuego, dice relación esencial a este agente, a saber, el fuego; luego es imposible que esa ac-

erit si alterius ope ad agendum non indigeat. Quod si hoc Deus potest facere, unde constat non iam fecisse? Aut si faceret, quo alio modo faceret quam dando creaturae virtutem aequalem vel maiorem quam ad effectum necessaria sit? Hoc autem iam fecit.

4. *Tertia.—* Tertio, fieri non potest ut duo agentia immediate concurrant ad eamdem actionem, nisi utrumque eorum imperfectum sit et tantum partiale, quod de Deo non est dicendum; ergo non concurrit cum creatura immediate ad actionem eius. Maior patet, quia vel una ex illis causis agit per aliam, vel neutra. Si primum, sequitur eam quae per aliam agit non agere immediate, sed solum mediante alia, cumque non possit dici creatura agere per Deum, aget Deus per creaturam, et ita frequenter loqui solemus, Deum, scilicet, operari per causas secundas seu mediis causis secundis. Cuius locutionis optimus sensus est Deum dedisse causis secundis virtutem operandi, et conservare illas, easque veluti constituisse ut vice sui operentur. Si autem dicatur secundum, nempe neutram ex his causis, scilicet, nec primam nec secundam, per alteram operari, plane sequitur utramque esse imperfectam, tum quia utraque solum ageret ut causa partialis, tum etiam quia sine subordinatione et quasi fortuito convenient ad agendum.

5. *Quarta.—* Quarto, quia de aliquibus rebus creatis necesse est fateri non esse a Deo immediate; ergo pari ratione idem dicendum esset de omnibus quae a causis secundis principali virtute operantibus procedunt. Consequentia tenet a paritate rationis, et antecedens probatur, primo in omni actione creaturae, quatenus actio est, ut est verbi gratia, calefactio ignis; nam licet demus calorem, ut calorem, esse immediate a Deo, tamen de calefactione ignis ut sic id dici non potest, quia apertam involvit repugnantiam. Nam actio, vel talis actio ut sic, nempe calefactio ignis, dicit essentialem habitudinem ad hoc agens, nempe ignem; ergo

ción, en cuanto tal, proceda inmediatamente de Dios; y, sin embargo, dicha acción es algo en la realidad distinto del calor; luego. En segundo lugar, parece que esto debe afirmarse, por una razón especial, de las acciones libres, pues si éstas procediesen inmediatamente de la causa primera, no podrían ser libres con respecto a la misma causa segunda, ya que no sólo la causa primera, por ser más potente, arrastraría consigo a la segunda adonde quisiese, sino que incluso la segunda no tendría a su disposición y en su potestad el influjo de la causa primera para poder obrar cuando quisiera. En tercer lugar, hay una razón especialísima acerca de las acciones libres pecaminosas; porque es inconveniente atribuirlas a la causa primera en cuanto operante esencial e inmediatamente. Podemos aducir un cuarto ejemplo a propósito de los efectos o causalidades de otras causas; porque aquéllas no proceden inmediatamente de Dios en cuanto causa primera, como es claro, pues esos modos de causar, sobre todo el formal y el material, no pueden ser ejercidos por la causa primera; consiguientemente, si la materia y la forma son suficientes, en su orden, para su causalidad propia, ¿por qué no ha de serlo, en el suyo, cualquier causa eficiente?

Opinión verdadera

6. La segunda opinión afirma que Dios obra esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, y que este influjo suyo es absolutamente necesario para que la criatura produzca algo. Esta es la opinión verdadera, que debemos explicar y confirmar más por extenso. Así, pues, afirmamos en primer lugar que es tan cierto que Dios influye inmediata y esencialmente en toda acción de la criatura, que el negar esto constituye un error en la fe. Se demuestra, primeramente, por el consentimiento común de los escolásticos, que piensan de esta verdad como de un dogma católico, según consta por Santo Tomás, I, q. 105, a. 5; I-II, q. 109, y III *cont. Gent.*, c. 70; Cayetano y el Ferrariense, en el mismo lugar; Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, a los argumentos contra la segunda conclusión; Alejandro, I p., q. 9, miembro 2, ad 2; Alberto, *In II*, dist. 35, a. 7, donde se expresa de este modo: *La otra opinión ha desaparecido prácticamente de las aulas y es considerada herética por muchos modernos.* También Gregorio, en el mismo pasaje, q. 1, a. 3; Escoto, *In II*, dist. 1 y 37, q. única; Buenaventura, dist. 37, a. 1, q. 1, donde dice que esta opinión debe sostenerse sin ninguna ambigüedad; el mismo, *In I*, dist. 45, a. 2, q. 2; Herveo, tratado *De aeternitate mundi*, q. 1. En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por el consentimiento común de los santos, que enseñan esta verdad como contenida en la Sagrada Escritura, y a los que señalaré brevemente, porque esto no corresponde a nuestro cometido. Así, pues, San Agustín, habiendo citado, en el lugar indicado anteriormente, a los que opinan lo contrario, añade: *Contra los cuales está pronunciada aquella sentencia del Señor: Mi Padre está ejerciendo su actividad hasta ahora.* Y más adelante: *Además, porque El realiza no sólo las cosas grandes y principales, sino también estas terrenas y últimas, dice el Apóstol: Tú siembras el grano desnudo, pero Dios le da cuerpo como quiere, y a cada semilla le da el cuerpo propio.* También demuestra esto extensamente el mismo San Agustín, en su *Ep. 146 ad Consentium*, donde aduce otros testimonios de la Escritura, como el de Jer., 1: *Antes de formarte en el útero, te conocí;* y el de Lc., 13: *Si al heno del campo, que hoy existe y mañana se echa al horno, Dios lo viste de esa manera.* El mismo San Agustín, lib. IV *De Genesi ad litter.*, c. 12, donde aduce un texto de Act., 17: *En El vivimos y nos movemos;* y en el lib. IX, c. 12, cita otro de I Cor.: *Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento.* Próspero, *Sentent.*, 281. El mismo Gregorio, lib. XVI *Moral.*, c. 18, dice: *Todas las cosas que han sido creadas, no tienen eficacia ni para subsistir ni para moverse por sí mismas, sino que en tanto subsisten en cuanto recibieron el deber existir, en tanto se mueven en cuanto son ordenadas por un instinto oculto.* Y los demás Padres, siempre que tratan de la providencia divina, suponen esta verdad como certísima.

7. Hay que afirmar, en segundo lugar, que esta verdad puede probarse suficientemente por razón natural. Y, primeramente, parece inferirse con evi-

impossibile est illam actionem, quatenus talis est, esse a Deo immediate; et tamen illa actio est aliquid in rerum natura distinctum a calore; ergo. Secundo, hoc speciali ratione dicendum videtur de actionibus liberis, quia, si illae essent immediate a causa prima, non possent esse liberae ipsi causae secundae, quia et causa prima, cum sit potentior, secum ferret secundam quo vellet, et secunda non haberet in manu et potestate sua influxum causae primae ut posset operari cum vellet. Tertio, est specialissima ratio de actionibus liberis peccaminosis; nam indecorum est illas attribuere primae causae ut per se et immediate operanti. Quartum exemplum afferre possumus de effectibus seu causalitatibus aliarum causarum; illae enim non sunt a Deo immediate ut a prima causa, ut constat, quia illi causandi modi, praesertim formalis et materialis, non possunt a prima causa exerceri; si ergo materia et forma in suo genere sufficientes sunt ad suam propriam causalitatem, cur non erit in suo quaelibet causa efficiens?

Vera sententia

6. Secunda sententia est Deum per se et immediate agere in omni actione creaturae, atque hunc influxum eius esse simpliciter necessarium ut creatura aliquid efficiat. Et haec est vera sententia, quae fusius est a nobis explicanda et confirmanda. Primum itaque dicimus tam esse certum Deum influere immediate ac per se in omnem actionem creaturae, ut id negare erroneum sit in fide. Probatur primo ex communi consensu scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate, ut de catholico dogmate, ut patet ex D. Thom., I, q. 105, a. 5, et in I-II, q. 109, et III cont. Gent., c. 70; Caiet. et Ferrar., ibi; Capreolo, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem; Alexand., I p., q. 9, memb. 2, ad 2; Albert., In II, dist. 35, a. 7, ubi sic inquit: *Alia opinio fere cessit ab aula, et a multis modernorum reputatur haeretica.* Item Gregor., ibid., q. 1, a. 3; Scot., In II, dist. 1 et 37, q. unica; Bonavent., dist. 37, a. 1, q. 1, ubi ait hanc sententiam absque omni ambiguitate esse tenendam; idem, In I. dist. 45, a. 2, q. 2; Herv., tract. de Aeternitate mundi, q. 1. Secundo, idem probari potest ex communi consensu sanctorum, qui hanc veritatem docent ut in divinis Scripturis contentam, quos, quia hoc non est nostri muneris, breviter indicabo. Augustinus ergo, cum contrarium opinantes retulisset loco supra citato, subdit: *Contra quos profertur illa sententia Domini: Pater meus usque modo operatur*[1]. Et infra: *Deinde, quia non solum magna et praecipua, verum etiam ista terrena et extrema ipse operatur, ita dicit Apostolus: Tu nudum granum seminas, Deus autem dat illi corpus sicut vult, et unicuique semini proprium corpus.* Idem late probat idem Augustinus, in Ep. 146 ad Consentium, ubi alia testimonia Scripturae adducit, ut illud: *Priusquam te formarem in utero, novi te,* Ierem., 1; et illud: *Si foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit,* Lucae, 13. Idem August., lib. IV Genes. ad litter., c. 12, ubi adducit illud Actor., 17: *In ipso vivimus, movemur;* et lib. IX, c. 15, adducit illud I Cor.: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.* Prosper., Sentent., 281. Idem Gregorius, XVI lib. Moral., c. 18: *Omnia* (inquit) *quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent nec moveri; sed in tantum subsistunt in quantum ut esse debeant acceperunt, in tantum moventur in quantum occulto instinctu disponuntur.* Et reliqui Patres, ubicumque tractant de divina providentia, hanc veritatem ut certissimam supponunt.

7. Secundo, dicendum est veritatem hanc sufficienter probari posse naturali ratione. Et primo videtur evidenter inferri ex dictis

[1] Ioan., 5, ubi lege eumdem Aug., tract. I; Cyrill., et Chrys., et Nazianz., quos ibi refert Tolet. Similia testimonia sunt Iob, 10; II Machab., 7; Ps. 144 et 146.

dencia de lo dicho acerca de la conservación, de suerte que también por esta razón se considera prácticamente tan cierto en la fe que Dios produce inmediatamente todas las cosas como que las conserva. La primera inferencia se demuestra, en primer lugar, porque si todas las cosas no son hechas inmediatamente por Dios, entonces tampoco son conservadas inmediatamente, pues una cosa se comporta en orden al ser de igual modo que en orden a la producción. En efecto, el ser de una cosa no puede depender de su causa adecuada en mayor medida después de producido que cuando estaba produciéndose. Asimismo, porque si la causa depende de Dios en el ser, también depende el efecto, ya que ambos son entes por participación; luego, así como la causa depende en el instante en que obra, igualmente el efecto en el instante en que es realizado, puesto que también en dicho instante ambos son entes por participación; luego todo efecto de una causa segunda depende de Dios en su realización y, en consecuencia, la causa segunda no puede producir nada sin el concurso de Dios. Finalmente, porque de lo contrario se sigue que, a veces, la cosa no depende de Dios en su conservación, ni siquiera mediatamente, pues si el calor producido por el fuego depende de Dios sólo mediante el fuego productor, cuando cese la acción del fuego ya no dependerá en manera alguna. Quizá responda Durando que los efectos de las causas segundas, mientras son producidos o conservados por ellas, sólo son producidos o conservados por Dios mediatamente, mas cuando cesa la acción de la causa segunda, entonces Dios solo conserva el efecto inmediatamente, aunque haya sido producido de manera inmediata por la causa segunda sola, ya que ninguna cosa creada puede tener o conservar el ser sin alguna causa eficiente; por eso, siempre que la causa segunda actúa inmediatamente, ella basta; mas, al cesar ella, para que la cosa permanezca en el ser es necesario que Dios actúe conservando, de igual modo que también decimos nosotros que, cuando cesa la causa segunda, la primera emplea mayor fuerza y eficacia.

8. Ahora bien, primeramente, según esta respuesta, la verdad arriba demostrada acerca de la conservación de Dios queda restringida a la conservación inmediata o a la mediata, lo cual es ajeno a toda sana doctrina. En otro caso, cuando se dice que Dios es creador de todas las cosas, podría quedar limitado

de conservatione, ut hac etiam ratione fere tam certum in fide habeatur Deum immediate efficere omnia sicut et conservare. Prima illatio probatur primo quia, si non omnia a Deo immediate fiunt, ergo neque conservantur immediate, quia ita res se habet ad esse sicut ad fieri. Neque enim esse rei magis potest pendere a causa adaequata postquam factum est quam cum fiebat. Item, quia si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo, sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti in quo fit, quia etiam in eo instanti utrumque est ens per participationem; ergo omnis effectus causae secundae pendet a Deo in fieri, et consequenter causa secunda nihil potest facere sine concursu Dei. Tandem, quia alias sequitur quod interdum neque mediate res pendeat in conservari a Deo; nam si calor ab igne productus a Deo solum pendet mediante igne producente, cessante ignis actione iam nullo modo pendebit. Respondebit fortasse Durandus effectus causarum secundarum, quamdiu ab eis fiunt vel conservantur, tantum fieri vel conservari mediate a Deo, cessante vero actione causae secundae, tunc Deum solum immediate conservare effectum, etiamsi a sola causa secunda immediate productus sit, quia nulla res creata potest vel habere vel retinere esse sine aliqua efficienti causa; et ideo, quamdiu causa secunda immediate efficit, illa sufficit; cessante vero illa, ut res permaneat in esse necessarium est ut Deus efficiat conservando, sicut nos etiam dicimus, cessante causa secunda, primam adhibere maiorem vim et efficacitatem.

8. Sed imprimis, iuxta hanc responsionem, veritas supra demonstrata de conservatione Dei limitatur ad conservationem immediatam vel ad mediatam, quod est alienum ab omni sana doctrina. Alias, cum Deus dicitur creator omnium, limitari pos-

a serlo mediata o inmediatamente. Además, supuesta dicha opinión, no es consecuente afirmar que, al cesar la acción del fuego, Dios comienza a conservar el calor, ya porque, si el calor no depende de Dios en su obrar, ¿por qué debe depender en su ser?; ya también porque el calor producido no depende en su ser del calor productor por razón del ser mismo, sino por razón de tal producción, según se ha explicado y demostrado arriba; luego, aunque cese la acción del fuego que calienta, no hay razón para que se precise la acción de una causa superior a fin de que se conserve aquel ser. Sobre todo porque, de acuerdo con esa opinión, el calor, para existir absoluta y simplemente, no depende esencialmente de Dios, sino, a lo sumo, remota y accidentalmente; en cambio, la necesidad de la acción conservadora nace de la intrínseca y absoluta dependencia que la cosa tiene con respecto a tal causa para poseer el ser, como se ha explicado antes.

9. Y con esto se prueba, en segundo lugar, la primera inferencia, pues si Dios no influye inmediatamente en toda acción de la criatura, entonces la misma acción creada no exige por sí misma esencialmente, para existir, el influjo de Dios, siendo así que también ella es cierta participación del ente; luego no hay razón alguna para que la forma que se produce mediante tal acción exija, para su conservación, el influjo actual de la causa primera, ya que no exige esto ni por razón de su producción, de acuerdo con aquella opinión, puesto que la producción no depende inmediatamente de Dios, ni por razón de su ser, sobre todo por el hecho de que es un ser participado; pero esta razón no se considera suficiente en la acción misma, según dicha opinión; luego tampoco será suficiente en la forma o término de la acción.

10. En tercer lugar, puede hacerse la misma deducción de esta manera: los entes creados no dependen menos de Dios en cuanto agentes que en cuanto entes, ya que no están menos subordinados a Dios por una razón que por otra; y así como son entes por participación, así también son agentes; pero en cuanto entes, son por completo dependientes de Dios intrínseca y esencialmente; luego de igual modo dependen en cuanto agentes; luego, cuando obran, no dependen sólo porque Dios los conserva en el ser, sino también porque, en su

set quod sit mediate vel immediate. Deinde, supposita illa sententia, non dicitur consequenter, cessante actione ignis, Deum incipere conservare calorem, tum quia, si calor non pendet in operari a Deo, cur debet dependere in esse?; tum etiam quia calor productus non pendet in suo esse a calore producente ratione ipsius esse, sed ratione talis fieri, ut supra declaratum et probatum est; ergo, quamvis cesset actio ignis calefacientis, non est cur sit necessaria actio superioris causae ut conservetur illud esse. Maxime quia, iuxta illam sententiam, calor, ut sit absolute et simpliciter, non pendet essentialiter a Deo, sed ad summum remote et per accidens; necessitas autem actionis conservativae oritur ex intrinseca et absoluta dependentia quam res habet a tali causa ut habeat esse, sicut supra explicatum est.

9. Atque hinc probatur secundo prima illatio, quia si Deus non influit immediate in omnem actionem creaturae, ergo ipsa actio creata, ut sit, non postulat per se essentialiter influxum Dei, cum tamen ipsa etiam sit aliqua participatio entis; ergo nulla est ratio cur forma quae per talem actionem fit postulet ad sui conservationem actualem influxum primae causae, quia neque hoc postulat ratione sui fieri, iuxta illam sententiam, cum ipsum fieri non sit immediate a Deo; nec ratione sui esse, maxime ex eo quod est esse participatum; sed haec ratio non censetur sufficiens in ipsa actione, iuxta illam sententiam; ergo neque in forma seu termino actionis erit sufficiens.

10. Tertio, potest eadem deductio ita fieri, quia entia creata non minus pendent a Deo in quantum agentia quam in quantum entia, quia non minus sunt subordinata Deo una ratione quam alia, et sicut sunt entia per participationem, ita etiam sunt agentia; sed quatenus entia sunt, sunt omnino dependentia a Deo intrinsece et essentialiter; ergo similiter pendent quatenus sunt agentia; ergo dum agunt, non solum pendent quia in esse conservantur a Deo, sed etiam quia in ipsomet agere per se et

mismo obrar, requieren esencial e inmediatamente el influjo de Dios. Y esto es lo que Aristóteles dice en alguna ocasión, que en los agentes esencialmente subordinados, el inferior no puede obrar sin el influjo del superior, lib. II de la *Metafísica,* c. 2; VII de la *Física,* c. 1, y lib. VIII, c. 5.

11. En cuarto lugar, la misma argumentación de la conservación a la cooperación puede confirmarse por una razón proporcional; pues, así como Dios puede privar del ser a una cosa creada por la sola negación de acción, igualmente puede privar a una cosa creada de su acción natural por la sola negación de concurso; luego, de igual manera que de la primera potestad se colige evidentemente la dependencia inmediata en el ser, así también se colige de la última la inmediata dependencia en la acción. Pero el antecedente (para confesar la verdad) no resulta evidente por ningún experimento natural; mas es bastante evidente por los efectos sobrenaturales; efectivamente, Dios privó al fuego babilónico de su acción sin oponerle ningún impedimento desde fuera; luego hizo esto por sustracción del concurso; pues, ¿de qué otro modo hubiera podido hacerse? Y esto es lo que se da a entender en Sap., 11, cuando se dice que el fuego se olvidó de su virtud, a saber, que no podía ejercerla sin Dios. También es, de suyo, muy congruente con la potencia divina el tener en su mano las acciones de todas las cosas, de igual manera que tiene el ser de todas.

12. La quinta razón, bastante probable, es que la causa segunda no puede determinarse a sí misma a un efecto individual y particular, porque su facultad es siempre indiferente para muchos individuos y no queda bastante determinada por el sujeto y las circunstancias; luego es necesaria la cooperación de la causa primera, que con su voluntad puede determinarla a un efecto singular. Sobre el fundamento de esta razón puede verse lo dicho anteriormente, en la citada disputación V, al tratar del principio de individuación.

13. En último lugar, una razón excelente es que este modo de obrar en todos y con todos los agentes pertenece a la grandeza de la potencia divina y, por parte de Dios, supone una perfección sin imperfección; en cambio, por parte de la criatura, ya consideremos la causa segunda, ya su acción, ya su efecto, aunque diga imperfección, ésta, empero, se halla inmersa en el mismo

immediate requirunt influxum Dei. Et hoc est quod Aristoteles aliquando ait, in agentibus per se subordinatis, inferius non posse agere sine influxu superioris, lib. II Metaph., c. 2, VII Phys., c. 1, et lib. VIII, c. 5.

11. Quarto, potest eadem argumentatio a conservatione ad cooperationem confirmari proportionali ratione; nam, sicut Deus potest iem creatam suo esse privare per solam negationem actionis, ita potest rem creatam sua naturali actione privare per solam negationem concursus; ergo, sicut ex priori potestate evidenter colligitur immediata dependentia in esse, ita ex posteriori colligitur immediata dependentia in ipsa actione. Antecedens (ut verum fatear) non est evidens aliquo naturali experimento; ex supernaturalibus autem effectibus satis est evidens; privavit enim Deus ignem babylonicum sua actione, nullo extrinsecus obiecto impedimento; ergo id fecit per subtractionem concursus; quo enim alio modo fieri potuisset? Et hoc significatur Sapient., 11, cum dicitur ignem oblitum fuisse virtutis suae, quia nimirum eam sine Deo exercere non poterat. Estque hoc per se valde consentaneum divinae potentiae, ut in manu sua habeat actiones omnium, sicut habet omnium esse.

12. Quinta ratio valde probabilis est, quia causa secunda non potest sese determinare ad effectum in individuo et in particulari, quia eius facultas semper est indifferens ad plura individua, et a subiecto et circumstantiis non satis determinatur; ergo necessaria est cooperatio primae causae, quae voluntate sua potest eam determinare ad singularem effectum. De cuius rationis fundamento videri possunt superius dicta disp. V, dum de principio individuationis ageretur.

13. Ultimo, est optima ratio quia hic modus agendi in omnibus et cum omnibus agentibus pertinet ad amplitudinem divinae potentiae, et ex parte Dei supponit perfectionem sine imperfectione; ex parte vero creaturae, sive causam secundam, sive actionem, sive effectum eius consideremus, quamvis imperfectionem dicat, tamen illa est

concepto de criatura o de ente participado en cuanto tal, según ponen de manifiesto las razones aducidas. Por otra parte, de esta manera se da una subordinación perfecta y esencial entre la causa primera y la segunda, y no hay nada contradictorio, como fácilmente se patentizará por las soluciones a los argumentos; luego no debe negarse a Dios esta influencia general. Por eso, parece que no fue totalmente ignorada por los filósofos, como hemos señalado acerca del pensamiento de Aristóteles en la razón 3.ª; y en el lib. *De causis,* que se atribuye ya a Aristóteles ya a Proclo, hay varias proposiciones con las que se expresa esta verdad, y que trataremos en lo que sigue. También por esta razón Platón llamó a las causas segundas instrumentos de la primera, porque dependen del concurso de ésta en su obrar, como se toma del Damasceno, en su *Philos.,* c. 9; Simplicio, en II *Phys.,* texto 29, y otros. Se cita asimismo a Trismegisto, en el *Dialog. Crater.,* quien dice que *Dios, presente en todas partes, siempre opera todas las cosas;* y otras afirmaciones parecidas. Y Filón Alejandrino, en el lib. *Quod mundus sit incorrup.,* sostiene que *Dios asiste cooperando a todas las partes del mundo.*

Se resuelven los fundamentos de la primera opinión

14. Al primer argumento se niega el antecedente; porque las razones aducidas explican suficientemente la necesidad de este concurso. Y no por eso negamos que los agentes creados sean principales en su orden, como se ha consignado arriba en las divisiones de la causa eficiente. Pero no se sigue que, si las causas son principales, sean también independientes en su obrar, pues, como es evidente de suyo, para esto último se requiere una perfección mucho mayor que para lo primero. Consiguientemente, cuando se dice que para obrar es suficiente una virtud igual al efecto, en primer lugar podemos responder que es suficiente en la razón de causa próxima, pero no en absoluto. Además, afirmamos que es suficiente con la debida proporción; pues, así como la virtud misma es dependiente, así también basta para tal acción, pero no independientemente;

imbibita in ipso conceptu creaturae seu entis participati quatenus tale, ut rationes factae declarant. Et alioqui, hoc modo intercedit perfecta et essentialis subordinatio inter causam primam et secundam, nihilque est quod repugnet, ut patebit facile ex solutionibus argumentorum; ergo non est neganda Deo haec generalis influentia. Unde neque a philosophis videtur fuisse omnino ignorata, ut de Aristotelis mente in 3 rat. attigimus; et in lib. de Causis, qui vel Aristotelis vel Procli esse censetur, variae sunt propositiones quibus haec veritas significatur, quas in sequentibus tractabimus. Plato etiam ob hanc rationem causas secundas instrumenta primae appellavit, quod ab eius concursu in agendo pendeant, ut sumitur ex Damasc., in sua Philos., c. 9; et Simplic., II Phys., text. 29, et alii. Refertur etiam Trismegistus, in Dialog. Crater., dicens *Deum ubique praesentem semper agere omnia;* et alia similia. Et Philo Alexand., in libro Quod mundus sit incorrup., dicens *Deum omnibus partibus mundi assistere cooperando.*

Solvuntur fundamenta primae sententiae

14. Ad primum argumentum negatur antecedens; rationes enim factae sufficienter declarant necessitatem huius concursus. Neque propterea negamus agentia creata esse principalia in suo ordine, ut superius in divisionibus causae efficientis declaratum est. Non vero sequitur, si causae principales sint, esse etiam in agendo independentes, quia multo maior perfectio requiritur ad hoc posterius quam ad illud prius, ut per se constat. Cum ergo dicitur ad agendum sufficere virtutem aequalem effectui, primum respondere possumus sufficere in ratione causae proximae [1], non vero simpliciter. Deinde dicimus sufficere cum debita proportione; nam, sicut virtus ipsa est dependens, ita sufficit ad talem actionem, non

[1] No tiene sentido la sustitución de esta palabra por *primae,* como aparece en la ed. de M. Sonn, París, 1605. (N. de los EE.)

por eso, además de ella, es preciso que influya la causa primera, de la que dependen esencialmente todas las cosas. Pero alguno concluirá: luego siempre que una forma depende de su causa en la conservación, dependerá también en la operación. Se responde que de esto ha de tratarse en la última sección de esta disputación; por ahora se niega la consecuencia, pues, con respecto a una causa creada, la dependencia no es tan esencial y cuasi trascendental como con respecto a la increada.

15. Al segundo se responde que implica contradicción el que la criatura sea capaz de obrar independientemente del creador, tanto por parte de la misma causa creada, que necesariamente tiene un poder operativo adaptado y proporcionado a su ser, como por parte del efecto o de la acción que de ella procede; pues, como esas cosas son entes por participación, dependen esencialmente del primer ente. Por tanto, así como no pertenece a la potencia divina el producir un ente por sí mismo independiente en el ser, tampoco el producir un agente por sí mismo independiente en el obrar; más aún, una y otra cosa repugnan por igual a la perfección divina y a la imperfección de la criatura, como se ha explicado suficientemente.

De qué manera concurre Dios inmediatamente

16. El tercer argumento versa en su totalidad sobre el modo de hablar más que sobre la doctrina. Y, ante todo, en él se pregunta si debe decirse que Dios obra inmediatamente en orden a la acción de la causa segunda. En verdad, por lo dicho consta con claridad que necesariamente debe confesarse que Dios influye en cierto modo inmediatamente, y en cierto modo también mediatamente. Porque obra mediatamente en cuanto da y conserva el poder de obrar a la causa segunda que opera próximamente. Y en este sentido es verdad que obra mediante ella, y que la creó con el fin de comunicar con ella la función de obrar; en cambio, opera inmediatamente porque también la causa primera influye, por sí misma y con su virtud, en tal acción o efecto. Ahora bien, como el influjo mediato y el inmediato parecen implicar entre sí cierta contradicción,

tamen independenter; et ideo praeter eam necesse est ut influat prima causa, a qua omnia essentialiter pendent. Sed inferet aliquis: ergo quotiescumque aliqua forma pendet a sua causa in conservari, pendet etiam in operari. Respondetur de hoc dicendum esse in ultima sectione huius disputationis; nunc negatur consequentia, quia a causa creata non est dependentia tam essentialis et quasi transcendentalis sicut ab increata.

15. Ad secundum respondetur involvere repugnantiam quod creatura sit potens ad agendum independenter a creatore, tam ex parte ipsius causae creatae, quae necessario habet vim agendi commensuratam et proportionatam suo esse, quam ex parte effectus vel actionis ab illa manantis; nam, cum illa sint entia per participationem, essentialiter pendent a primo ente. Quapropter, sicut non spectat ad divinam potentiam producere ens a se independens in esse, ita nec producere agens a se independens in agendo; immo utrumque aeque repugnat divinae perfectioni et imperfectioni creaturae, ut satis declaratum est.

Quomodo Deus immediate concurrat

16. Tertium argumentum totum est de loquendi modo potius quam de re. Et imprimis, in eo inquiritur an dicendus sit Deus immediate agere ad actionem causae secundae. Et quidem ex dictis plane constat necessario fatendum esse Deum aliquo modo immediate influere, atque mediate etiam aliquo modo. Agit enim mediate quatenus causae secundae proxime agenti dat et conservat virtutem agendi. Et hoc modo est verum agere per illam, et ad hoc illam creasse ut munus agendi cum ea communicaret; immediate autem agit quia etiam ipsa prima causa per sese et virtute sua influit in talem actionem seu effectum. Quia vero mediatus et immediatus influxus videntur quamdam repugnantiam inter se involvere, ideo qui-

por eso algunos teólogos distinguen entre la acción inmediata con inmediación de virtud o con inmediación de supuesto, y afirman que Dios opera con inmediación de virtud en todas las acciones de las criaturas, mas no con inmediación de supuesto. Así opina el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 70, cuyo modo de hablar imitan algunos tomistas modernos. Y parece apoyarlo Santo Tomás, en el citado c. 70; pues, al responder a la primera razón en contra, dice: No hay inconveniente en que una acción proceda de un agente inferior y de Dios, y de ambos inmediatamente, porque ello ocurre *de diversos modos*. Y la razón estriba en que es contradictorio que dos agentes obren inmediatamente con inmediación de supuesto; pero la causa segunda opera inmediatamente con inmediación de supuesto; luego la primera no obra inmediatamente en esa acción. La mayor es evidente, pues el obrar inmediatamente con inmediación de supuesto consiste en que entre el supuesto agente y el efecto no medie otro supuesto.

17. Sin embargo, esta distinción no es necesaria en la presente materia, y ese modo de hablar no debe aprobarse, ya que no explica la cuestión y es de tal manera equívoco que puede inducir a un sentido erróneo. Efectivamente, en las cosas creadas, se dice que obran con inmediación de virtud, y no de supuesto, aquellas que establecen contacto con el paciente o el efecto por medio de alguna virtud que ellas mismas difunden, pero no mediante su supuesto, cosa que no es lícito atribuir a Dios. Por tanto, hay que afirmar en absoluto que Dios obra con todos los agentes creados con inmediación de virtud y de supuesto. Y, puesto que estamos de acuerdo en la primera parte, acerca de la última debe advertirse que cabe decir que el supuesto es inmediato, ya en su operación, ya en su existencia o en la distancia local. Por ejemplo, si fuese cierta la opinión de Escoto, de que el sol engendra inmediatamente oro en la tierra mediante su forma sustancial, obraría ciertamente con inmediación de supuesto o con inmediación de acción —por así decirlo—, ya que la acción procedería inmediatamente de dicho supuesto, mas no operaría con inmediación de supuesto en el ser o en el lugar, pues distaría mucho de su efecto.

dam theologi distinguunt de actione immediata immediatione virtutis vel immediatione suppositi, et affirmant Deum agere immediatione virtutis in omnibus actionibus creaturarum, non tamen immediatione suppositi. Ita sentit Ferrar., III cont. Gent., c. 70, quem modum loquendi aliqui moderni thomistae imitantur. Et videtur favere D. Thomas in illo c. 70; nam respondens ad primam rationem in contrarium, ait: Non est inconveniens unam actionem procedere ab inferiori agente et a Deo, et ab utroque immediate, quia illud est *alio et alio modo*. Ratio autem est quia repugnat duo operari immediate immediatione suppositi; sed causa secunda agit immediate immediatione suppositi; ergo prima in illa actione non agit immediate. Maior patet, quia agere immediate immediatione suppositi est quod inter suppositum agens et effectum non intercedat aliud suppositum.

17. Verumtamen, haec distinctio non est in praesenti materia necessaria, et modus ille loquendi probandus non est, quia rem non declarat, et ita est aequivocus ut erroneum sensum possit inducere. Nam in rebus creatis illa dicuntur agere immediatione virtutis, et non suppositi, quae per virtutem a se diffusam contingunt passum vel effectum, non tamen per suppositum suum, quod Deo attribuere nefas est. Simpliciter ergo dicendum est Deum agere cum omnibus agentibus creatis immediatione virtutis et suppositi. Et quoniam in priori parte convenimus, circa posteriorem est advertendum suppositum posse dici immediatum vel in agendo vel in existendo seu in distantia locali. Ut, verbi gratia, si vera esset opinio Scoti, solem generare immediate aurum in terra per suam formam substantialem, ageret quidem immediatione suppositi seu immediatione actionis, ut sic dicam, quia ab illo supposito immediate prodiret actio, non tamen ageret immediatione suppositi in essendo[1] seu in loco, quia longe distaret a suo effectu.

[1] En otras ediciones *agendo*. (N. de los EE.)

18. Por consiguiente, Dios opera necesariamente, dondequiera que obra, con inmediación de supuesto local o en el ser, ya porque, merced a su inmensidad, se encuentra necesariamente presente en todas partes, ya también porque la acción procede esencial e inmediatamente, no sólo de la virtud creada —que puede decirse como una virtud difundida por Dios—, sino también de la virtud increada, que se halla en el mismo Dios; pero el agente que obra de ese modo mediante su virtud está necesariamente presente allí donde opera. Así, pues, por esta razón se dice que Dios está en todas las cosas por esencia y por potencia; y por eso también de la acción de Dios se infiere muy bien la presencia suposital, como se ha dicho más arriba.

19. Además, si se trata de la inmediación de supuesto en la operación, también es Dios un supuesto que obra inmediatamente en la acción de la criatura. Y lo demuestro, en primer lugar, por la razón aducida ahora; porque esa acción no procede inmediatamente sólo de la virtud difundida por Dios, que es creada, pues esto equivaldría a caer en la opinión de Durando; luego procede inmediatamente de la virtud increada existente en el mismo Dios; luego también obra con inmediación de supuesto. La consecuencia es patente, ya porque se dice que el supuesto obra inmediatamente como principio *quod* cuando, mediante una virtud inherente a él, obra de tal manera que la acción procede de esa virtud inmediatamente como de un principio *quo;* ya también porque el supuesto divino es su propia virtud; por tanto, la acción no puede derivarse inmediatamente de la virtud sin proceder inmediatamente del supuesto, como infiere Santo Tomás, *In I,* dist. 37, q. 1, a. 1, ad 4. En segundo lugar, porque entre Dios y la acción, en cuanto procede de El, no media otro supuesto; luego esa acción procede de Dios con inmediación de supuesto. Se dirá: entre la causa primera y el efecto, está de por medio la segunda. Se responde que, hablando formal y propiamente, el antecedente es falso, porque una cosa es que la causa segunda coopere con la primera, y otra que medie entre la primera y el efecto. Lo primero es cierto, pero lo segundo es falso, considerando a la causa primera desde el punto de vista de la relación según la cual influye esencialmente en el

18. Deus ergo necessario agit, ubicumque agit, immediatione suppositi locali seu in esse, tum quia per immensitatem suam necessario est ubique praesens, tum etiam quia actio procedit per se et immediate, non tantum a virtute creata, quae dici potest quasi virtus diffusa a Deo, sed etiam a virtute increata, quae est in ipsomet Deo; agens autem quod sic operatur per virtutem suam necessario ibi est praesens ubi operatur. Unde hac ratione dicitur Deus esse in omnibus per essentiam et per potentiam; et ideo etiam ex actione Dei optime colligitur suppositalis praesentia, ut supra dictum est.

19. Rursus, si sit sermo de immediatione suppositi in agendo, etiam Deus est suppositum immediate agens in actione creaturae. Quod probo primo ex ratione nunc facta; nam illa actio non procedit immediate tantum a virtute diffusa a Deo, quae est creata, nam hoc esset incidere in opinionem Durandi; procedit ergo immediate a virtute increata inexistente ipsi Deo; ergo agit etiam immediatione suppositi. Patet consequentia, tum quia tunc suppositum dicitur immediate agere ut principium quod quando per virtutem sibi inhaerentem ita agit ut ab illa virtute immediate prodeat actio tamquam a principio quo; tum etiam quia divinum suppositum est suamet virtus; non ergo potest actio immediate prodire a virtute quin immediate prodeat a supposito, ut colligit D. Thom., In I, dist. 37, q. 1, a. 1, ad 4. Secundo, inter Deum et actionem, ut est ab ipso, non mediat aliud suppositum; ergo est illa actio a Deo immediatione suppositi. Dices, inter causam primam et effectum mediare secundam. Respondetur, formaliter ac proprie loquendo, falsum esse antecedens, quia aliud est causam secundam cooperari primae, aliud est mediare inter primam et effectum. Primum est verum, secundum autem falsum, considerando causam primam secundum hanc habitudinem secundum quam per se influit

efecto, pues, en cuanto tal, dicha acción dice relación o dependencia con respecto a la causa primera de manera tan inmediata y esencial como con respecto a la segunda.

20. Por eso, el obrar inmediatamente con inmediación de supuesto no excluye la asociación de otro supuesto operante; de lo contrario, si dos lámparas producen una misma luz, ninguna de ellas obrará con inmediación de supuesto; es más, ni siquiera la causa segunda obra de ese modo, ya que no obra sin la concurrencia del supuesto divino. Y si se objeta que Dios obra como causa superior y universal, y, en cambio, la criatura como inferior y particular, y que con esa inmediación de supuesto no queda excluida la concurrencia de cualquier supuesto, sino de aquel que sea inferior y subordinado en la operación, como parece pretender el Ferrariense, esto es, en rigor, falso (aunque quizá estemos sufriendo un equívoco), porque el ser supuesto inmediato en la operación no excluye la subordinación y sometimiento de otro, sino sólo la mediación en el obrar. Es más, esta inmediación de supuesto en la operación bajo una razón no impide el que, bajo otra, pueda obrar mediatamente, concurriendo a la acción de dos maneras, como explicó Santo Tomás, acerca de este mismo concurso, en I, q. 105, a. 1. Y no constituyen obstáculo contra esto las palabras citadas de III *cont. Gent.,* pues cuando Santo Tomás dice *de diversos modos* no entiende la inmediación de supuesto o de virtud, sino la acción en cuanto procedente de la causa segunda y producida dependientemente, o bien en cuanto derivada de la primera y realizada independientemente.

21. Con ello resulta claro asimismo que, si bien puede decirse que Dios, en cuanto confiere el poder de obrar a la causa segunda y conserva a ésta y la destina a obrar, opera mediante ella, no obstante, en cuanto coopera inmediatamente con la criatura, no obra en sentido propio mediante ella, sino por sí mismo y por su potencia y virtud. Y de ahí no se sigue ninguna de las imperfecciones que se infieren en aquel argumento por el hecho de que ambas causas, la primera y la segunda, concurran inmediatamente por sí mismas al efecto. Porque el primer inconveniente general era que tales agentes serían imperfectos. Pero se niega la consecuencia; antes bien, sólo será imperfecto aquel



in effectum, quia ut sic illa actio tam immediate ac per se dicit habitudinem seu dependentiam ad causam primam sicut ad secundam.

20. Quocirca, agere immediate immediatione suppositi non excludit consortium alterius suppositi agentis; alias, si duae lucernae idem lumen producant, neutra aget immediatione suppositi; immo nec causa secunda ita agit quia non agit sine consortio divini suppositi. Quod si dicas Deum agere ut superiorem et universalem causam, creaturam vero ut inferiorem et particularem, et per illam immediationem suppositi non excludi consortium cuiuslibet suppositi, sed illius quod sit inferius et subordinatum in agendo, quod videtur Ferrariensis intendere, hoc est in rigore falsum (quamvis forte in aequivoco laboremus), quia esse immediatum suppositum in agendo non excludit subordinationem et subiectionem alterius, sed mediationem tantum in agendo. Immo haec immediatio suppositi in agendo sub una ratione non excludit quin sub alia possit mediate agere, duobus modis ad actionem concurrendo, ut de hoc ipso concursu declaravit D. Thom., I, q. 105, a. 1. Neque contra hoc quidquam obstant verba citata ex III cont. Gent., nam cum ait D. Thom. *alio et alio modo* non intelligit immediationem suppositi vel virtutis, sed actionem ut a causa secunda et dependenter, vel ut a prima et independenter factam.

21. Unde etiam constat quod, licet Deus, quatenus dat virtutem agendi causae secundae et conservat illam, eamque ad agendum instituit, possit dici agere per illam, tamen, quatenus immediate cooperatur creaturae, non agit proprie per illam, sed per seipsum et per suam potentiam ac virtutem. Neque inde sequitur aliqua imperfectio earum quae in illo argumento inferuntur ex eo quod utraque causa, prima et secunda, per seipsam immediate concurrat ad effectum. Primum enim inconveniens generale erat quod talia agentia essent imperfecta.

que, por su intrínseca condición y naturaleza, necesite la ayuda de otro, y que, por tanto, dependa propiamente de otro en su operación; pero el otro no será imperfecto; pues, como dijo con acierto Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 70, no se debe a insuficiencia de virtud, sino a la inmensa bondad del mismo, el haber comunicado a la criatura el poder de obrar y, en consecuencia, el querer producir los efectos, no por sí solo, sino juntamente con ella.

22. Otro inconveniente era que tales agentes serían parciales. Pero, si se entiende por parte del efecto, no se sigue, ya que no es producida una parte del efecto por una causa y otra parte por otra, sino todo el efecto por cada una de ellas en sus géneros, como observa Santo Tomás arriba. En cambio, si se entiende por parte de la causa, puede haber cierta diversidad en el modo de hablar; porque algunos conceden la consecuencia, pues, considerando en absoluto toda la causalidad eficiente necesaria para dicho efecto, ninguna de esas causas emplea toda esa causalidad, sino que la causalidad íntegra resulta del concurso de ambas; por eso se dice que concurren parcialmente por parte de la causa; lo cual no constituye imperfección en Dios, pues, según dijimos, ello no se debe a insuficiencia, sino a la bondad del mismo. Otros, por el contrario, estiman que debe negarse la consecuencia, puesto que, perteneciendo esas dos causas a órdenes diversos, no se dice con propiedad que compongan una sola causa total, sino que cada una de ellas es causa íntegra en su orden. Y este modo de hablar, por ser más común y más idóneo para indicar la desigualdad y subordinación de estas causas, parece que debe aprobarse en mayor medida.

23. El tercer inconveniente era que tales causas concurrirían a obrar sin subordinación y como casualmente. Mas no se sigue esto; pues, como una depende de otra, no falta la subordinación. Es más, a veces suele darse subordinación con cierta dependencia mutua; efectivamente, el instrumento, sobre todo el que está unido, depende en su operación del agente principal, como la pluma depende del escribiente; no obstante, también el mismo escribiente depende en cierto modo de la pluma, en cuanto que no puede escribir sin ella. Aquella dependencia puede llamarse *a priori*, porque procede del principio motor, y

Negatur tamen sequela, sed illud solum imperfectum erit quod ex intrinseca conditione et natura alterius ope indiget, quod proinde ab alio proprie in agendo pendet; aliud vero non erit imperfectum; nam, ut recte dixit D. Thomas, III cont. Gent., c. 70, non ex insufficientia virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius provenit quod creaturae communicaverit vim agendi, et ideo non per se solum, sed cum illa velit tales effectus producere.

22. Aliud inconveniens erat quod talia agentia essent partialia. Sed si intelligatur ex parte effectus, non sequitur, quia non fit pars effectus ab una causa et pars ab alia, sed totus effectus a singulis suis generibus, ut D. Thomas supra notat. Si vero intelligatur ex parte causae, potest esse diversitas quaedam in modo loquendi; nam quidam concedunt sequelam, quia considerando absolute integram causalitatem effectivam necessariam ad illum effectum, neutra illarum causarum totam illam adhibet, sed ex utriusque concursu consurgit integra causalitas; et ideo dicuntur partialiter concurrere ex parte causae; quod non est imperfectio in Deo, quia, ut diximus, id non est ex insufficientia, sed ex ipsius bonitate. Alii vero putant negandam sequelam, quia cum illae duae causae sint diversorum ordinum, non proprie dicuntur componere unam causam totalem, sed unaquaeque est causa integra in suo ordine. Qui modus loquendi, quia et communior est et aptior ad indicandum inaequalitatem et subordinationem harum causarum, magis probandus videtur.

23. Tertium inconveniens erat quod tales causae sine subordinatione et quasi fortuito convenirent ad agendum. Non tamen id sequitur, nam, cum una sit pendens ab alia, non deest subordinatio. Immo interdum solet esse subordinatio cum aliquali mutua dependentia; pendet enim in agendo instrumentum praesertim coniunctum a principali agente, ut calamus ab scriptore; tamen etiam ipse scriptor aliquo modo pendet a calamo, quatenus sine illo scribere non potest. Et potest illa dependentia vocari a priori, quia est a principio movente, haec

ésta *a posteriori*, por la razón inversa; ahora bien, lo que depende *a priori* de otro está siempre subordinado a él. Consiguientemente, en el presente caso, la causa segunda depende de la primera *a priori* y de manera esencial, ya que por sí misma es insuficiente para obrar algo sin la ayuda de aquélla, mientras que la causa primera no depende propiamente de la segunda, ni *a priori* ni *a posteriori*, pues, aunque según el modo de obrar por el que se acomoda a concurrir con la causa segunda, no puede realizar por sí sola tal efecto, sin embargo, en absoluto es por completo independiente y capaz de realizar por sí sola toda la entidad que realiza mediante la causa segunda. Por tanto, entre estas causas hay no sólo subordinación, sino una subordinación máximamente esencial y perfectísima. Mas, como la primera causa siempre obra en virtud de una ciencia cierta y de su voluntad, y de acuerdo con el orden establecido por ella, no cabe decir que concurra casualmente con la causa segunda para obrar, sino por una altísima providencia.

De qué manera concurre Dios con las causas material, formal y final

24. *Opinión de Fonseca.*— A la cuarta razón, se niega que exista en la realidad algo que sea un ente real y verdadero y que no proceda inmediatamente de Dios. En cuanto a los tres primeros ejemplos, debe negarse que haya ninguna acción, bien sea natural, bien libre, buena o mala, en cuanto acción real, sin que concurra inmediatamente la primera; de estos ejemplos se tratará ampliamente en lo que sigue. Acerca del cuarto ejemplo elaboró una larguísima disputación Fonseca, V *Metaph.*, q. 12, defendiendo que Dios es la causa primera en todo género, que concurre inmediatamente con la segunda al efecto o a la causalidad de ésta. Pero en este punto hay una cosa que, a mi parecer, es clarísima y casi no necesita discusión alguna; mas no entiendo en absoluto la otra, que Fonseca parece pretender en toda esa cuestión.

vero a posteriori, contraria ratione; semper autem id quod pendet ab alio a priori est subordinatum illi. In praesenti ergo, causa secunda pendet a prima a priori et essentialiter, quia insufficiens per se est ad aliquid agendum sine illius ope, causa vero prima proprie non pendet a secunda, neque a priori neque a posteriori, quia, licet secundum eum modum agendi quo se accommodat ad concurrendum cum causa secunda, non possit sola efficere talem effectum, tamen simpliciter est omnino independens et potens ad efficiendum se sola omnem entitatem quam efficit per causam secundam. Est ergo inter has causas non solum subordinatio, sed etiam maxime essentialis et perfectissima. Cum autem prima causa semper agat ex certa scientia et voluntate sua, et iuxta ordinem a se institutum, non potest dici fortuito convenire cum causa secunda ad agendum, sed summa providentia.

Quomodo Deus concurrat cum materiali, formali ac finali causa

24. *Fonsecae opinio.*— Ad quartam rationem, negatur quidquam esse in rebus quod sit verum ac reale ens, quod non sit immediate a Deo. Ad tria autem prima exempla, negandum est ullam actionem, sive naturalem sive liberam, bonam aut malam, quatenus realis actio est, esse sine prima immediate concurrente; de quibus late dicendum est in sequentibus. At vero de quarto exemplo prolixam texit disputationem Fonseca, V Metaph., q. 12, contendens Deum esse primam causam in omni genere, immediate concurrentem cum secunda ad effectum vel causalitatem eius. Sed unum in hac re mihi videtur clarissimum et nulla fere indigens discussione; aliud autem omnino non capio, quod Fonseca in tota illa quaestione intendisse videtur.

25. La primera es que Dios, al obrar, concurre inmediatamente con todas las causas a las causalidades de éstas. Y en este sentido, no sólo las causas segundas eficientes, sino también la material y la formal se subordinan a Dios y dependen de El, no ya únicamente en su ser, sino además en su causación. Y esto no es otra cosa sino que, cuando la materia causa, Dios concurre no solamente conservando la materia, sino también produciendo la misma causalidad de la materia —sea ésta lo que fuere— y realizando también el efecto de la materia, dando eficientemente el ser que la materia confiere materialmente; y lo mismo ocurre, de manera proporcional, con la forma, e incluso con el fin, en cuanto su causalidad puede ser algo real, como después veremos. Y la razón es evidente por lo dicho, pues es necesario que todo lo que es real proceda inmediatamente de la eficiencia de Dios; luego también es necesario que las causalidades y los efectos de todas las causas procedan inmediatamente de la eficiencia de Dios. Y en este sentido puede entenderse rectamente de toda causa segunda lo que se afirma al principio del lib. *De causis: La causa primera ayuda a la segunda sobre su operación.*

26. La otra es que Dios, no sólo como causa primera eficiente, sino también como causa primera material y como causa primera formal, concurra con la materia y la forma a todas las causalidades de éstas, de suerte que dichas causalidades, incluso en cuanto proceden de Dios, sean formalmente diversas de la eficiente. Omito la causalidad formal y la ejemplar, ya que en ellas es esto probable, como expondré después en los lugares oportunos. Así, pues, dicho autor habla en el sentido indicado, y expone esto de la materia y de la forma, no en cuanto integran el compuesto —porque, de esta manera, es tan clara la imperfección que incluyen, que resulta evidente que ese modo de causación no puede atribuirse formalmente a Dios—, sino de las causalidades que la materia y la forma ejercen mutuamente entre sí, mientras la materia sustenta en el ser a la forma que depende de ella, o el sujeto a los accidentes e, inversamente, la forma conserva a la materia en el ser; porque estas causalidades, consideradas en sí mismas y absolutamente, no implican una imperfección por la que no puedan convenir formalmente a Dios.

27. Confirma esto con otras razones, pero todas ellas, excepto la última, prueban únicamente nuestra primera afirmación. Y la última es que Dios suple por sí solo estas causalidades de la materia y de la forma, como es manifiesto en la cantidad de la Eucaristía; también nosotros dijimos que Dios puede conservar la materia sin la forma; pero no puede, mediante la causalidad eficiente sola, suplir las causalidades de tales causas; por tanto, cuando suple la causalidad de la materia en la conservación de la cantidad, conserva el mismo género de causalidad; luego también puede, dentro de ese género, concurrir con la materia a tal causalidad. Prueba la menor, en la que radica la fuerza del argumento, porque la causalidad de un género no está contenida ni formal ni virtualmente en otro género. Y Dios mismo, aunque contiene eminentemente todas las causalidades, no puede, empero, en cuanto tiene razón de una causa, ejercer el género o razón de otra. Además, porque una causa no puede suplir la función de otra, a no ser ejerciendo el oficio que ésta ejercía. Asimismo, porque, si Dios sustentase a los accidentes sin la materia y no supliese el cometido de ésta, se daría en la naturaleza un efecto en acto sin una causa en acto. Además, porque, si Dios conservase, por ejemplo, la forma del cielo sin la materia, por su solo concurso eficiente, o éste sería el mismo que antes —y esto no puede ser, ya porque mediante el mismo concurso sólo puede producirse lo mismo, ya también porque entonces la causalidad de la materia sobre esa forma no sería suplida por ninguna causalidad—, o es por un nuevo concurso eficiente, y esto no puede ser, porque sobre un mismo efecto no puede añadirse una nueva eficiencia a la antigua, o un concurso creativo a otro concurso creativo.

28. *Se rechaza la opinión antes expuesta.*— Pero si alguno considera lo que hemos dicho anteriormente acerca de la causalidad de la materia y de la forma, en seguida comprenderá la dificultad de esta opinión y se apartará de ella, no sólo por ser nueva y ajena a los dogmas recibidos acerca de Dios, sino también por ser falsa y apoyarse en fundamentos débiles. Porque, en pri-

25. Primum illud est Deum, efficiendo, immediate concurrere cum omnibus causis ad causalitates earum. Quo sensu non solum efficientes causae secundae, sed etiam materialis et formalis, subordinantur Deo et ab eo pendent non tantum in essendo, sed etiam in causando. Quod nihil aliud est quam quod cum materia causat, Deus non tantum concurrit conservando materiam, sed etiam efficiendo ipsam causalitatem materiae, quidquid illa sit, et efficiendo etiam effectum materiae, dando effective illud esse quod materia dat materialiter; et idem est proportionaliter de forma, immo et de fine, quatenus eius causalitas aliquid reale esse potest, ut infra videbimus. Et ratio per se constat ex dictis, quia, quidquid reale est, necesse est esse immediate ex efficientia Dei; ergo et causalitates et effecta omnium causarum necessario sunt immediate ex efficientia Dei Quo sensu recte intelligi potest de omni causa secunda quod dicitur in lib. de Caus., in princ.: *Causa prima adiuvat secundam super operationem suam.*

26. Aliud vero est quod Deus non solum ut causa prima efficiens, sed etiam ut causa prima materialis et ut causa prima formalis, concurrat cum materia et forma ad omnes causalitates earum, ita ut illae causalitates, etiam ut sunt a Deo, sint formaliter diversae ab effectiva. Omitto causalitatem formalem[1] et exemplarem; nam in eis est hoc probabile, ut infra suis locis exponam. In dicto ergo sensu loquitur dictus auctor, qui hoc exponit de materia et forma, non quatenus componunt compositum, nam hoc modo tam clara est imperfectio quam includunt ut evidens sit illum causandi modum non posse Deo formaliter tribui, sed de causalitatibus quas materia et forma inter se mutuo exercent, dum materia sustinet in esse formam a se dependentem, vel subiectum accidentia, et e converso forma continet materiam in esse; nam hae causalitates, per se et absolute sumptae, non includunt imperfectionem propter quam non possint Deo formaliter convenire.

27. Quod aliis rationibus confirmat, sed omnes, praeter ultimam, probant solum nostrum primum assertum. Ultima vero est quia Deus supplet se solo has causalitates materiae et formae, ut patet in quantitate Eucharistiae; et nos diximus posse Deum conservare materiam sine forma; non potest autem per solam causalitatem effectivam supplere causalitates talium causarum; ergo, dum supplet causalitatem materiae in conservatione quantitatis, retinet idem genus causalitatis; ergo etiam potest intra illud genus concurrere cum materia ad talem causalitatem. Minorem, in qua est vis argumenti, probat quia causalitas unius generis nec formaliter nec virtualiter continetur in alio genere. Et Deus ipse, quamvis eminenter contineat omnes causalitates, non tamen potest, in quantum habet rationem unius causae, genus seu rationem alterius exercere. Item, quia una causa non potest supplere vicem alterius, nisi exercendo officium quod illa exercebat. Ulterius, quia, si Deus sustineret accidentia sine materia et non suppleret officium eius, daretur in rerum natura effectus in actu sine causa in actu. Deinde, quia, si Deus conservaret, verbi gratia, formam caeli sine materia, solo concursu efficienti, aut ille esset idem qui prior erat, et hoc esse non potest, tum quia per eumdem concursum non potest nisi idem fieri, tum etiam quia iam causalitas materiae circa illam formam per nullam causalitatem suppleretur; aut est per novum concursum effectivum, et hoc esse non potest, quia circa eumdem effectum non potest nova efficientia addi antiquae, aut concursus creativus creativo.

28. *Improbatur praemissa opinio.*— Si quis tamen consideret quae supra de causalitate materiae et formae diximus, statim intelliget huius sententiae difficultatem atque ab ea dissentiet, non solum quod nova sit et praeter recepta de Deo dogmata, sed etiam quod falsa sit et debilibus nixa fundamen-

[1] *Formalem* está sustituida por *efficientem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

mer lugar, ningún teólogo o filósofo atribuye a Dios en sentido propio otro género de causalidad que la eficiente, la final o la ejemplar, como es manifiesto por lo que Santo Tomás enseña en I, q. 44, y por lo que en dicho lugar se trata. Ahora bien, digo *en sentido propio*, ya que metafóricamente se atribuye en ocasiones a Dios el ser como la forma de todas las cosas, y el vivificarlo todo, o también el sostener y ser fundamento de todas las cosas, a la manera como parece hablar a veces Dionisio, el cual en vano es interpretado torcidamente en un sentido distinto. Y esto es tan cierto que los teólogos, por este motivo, niegan que el Verbo divino ejerza una auténtica causalidad al constituir el término de la humanidad, pues, no pudiendo ser eficiente, ya que no es común a todas las personas, consideraron que se sigue evidentemente que no es de ninguna clase; porque era evidente que no es final ni ejemplar. Un argumento semejante es que, además de la bondad por la que Dios tiene virtud para ejercer la causalidad final, y además de las ideas por las que tiene poder para ejercer la causalidad ejemplar, no conocemos en Dios otra virtud de causar *ad extra*, a no ser la omnipotencia, que únicamente es una potencia eficiente, ya sea la potencia ejecutiva, conceptualmente distinta de la voluntad y del entendimiento, ya sea otra de las potencias, ya sean todas en simultaneidad. Es, por tanto, algo inaudito el añadir a Dios otra virtud causativa *ad extra* —por ejemplo, sosteniendo la forma— fuera de la eficiencia. Y, sin embargo, en dicha opinión, hablando consecuentemente, se admite esto de manera necesaria.

29. Además, argumento por razón: toda causalidad de la materia (y lo mismo ocurre con la causalidad de la forma) incluye formalmente imperfección. La razón está en que la materia no causa nada en el compuesto ni en la forma, a no ser mediante la intrínseca y formal unión de una con otra, no como por una condición sólo requerida, sino como por la misma causalidad formal, según queda demostrado arriba; pero Dios no puede causar de ese modo por una unión formal, como es evidente de suyo; luego tampoco puede concurrir por una propia y formal causalidad de ese género; mas, por el solo hecho de que la causalidad no se lleva a cabo mediante unión, no es material ni formal, y,

tis. Primum enim, nullus theologorum vel philosophorum Deo tribuit secundum proprietatem aliud causalitatis genus nisi efficientis, finalis aut exemplaris, ut patet ex iis quae D. Thomas tradit, I, q. 44, et quae ibi tractantur. Dico autem *secundum proprietatem*, nam secundum metaphoram tribuitur interdum Deo quod sit quasi forma omnium, et quod omnia vivificet, vel etiam quod sustineat et sit fundamentum omnium, quomodo interdum videtur loqui Dionysius[1], qui frustra ad alium sensum detorquetur. Quod adeo verum est ut theologi propter hanc causam negent Verbum divinum exercere propriam aliquam causalitatem terminando humanitatem, quia, cum non possit esse effectiva, eo quod non sit communis omnibus personis, evidenter existimarunt sequi nullam esse; nam quod non sit finalis neque exemplaris, per se notum erat. Simile argumentum est quod, praeter bonitatem qua Deus habet vim causandi finaliter, et ideas per quas habet vim causandi exemplariter, non agnoscimus in Deo aliam vim causandi ad extra, nisi omnipotentiam, quae solum est potentia effectiva, sive illa sit potentia exsecutiva ratione distincta a voluntate et intellectu, sive altera illarum, sive omnes simul. Addere ergo Deo aliam vim causandi ad extra, sustinendo, verbi gratia, formam praeter efficientiam, inauditum est. Quod tamen in illa sententia consequenter loquendo necessario admittitur.

29. Praeterea argumentor ratione, quia omnis causalitas materiae (et idem est de formae causalitate) formaliter includit imperfectionem. Et ratio est quia neque in composito neque in forma causat materia aliquid, nisi media unione intrinseca ac formali unius ad aliam, non tamquam per conditionem solum requisitam, sed tamquam per ipsam formalem causalitatem, ut supra probatum est; non potest autem Deus per formalem unionem ita causare, ut per se est notum; ergo nec potest concurrere per propriam et formalem causalitatem illius generis; hoc autem ipso quod causalitas non fit per unionem, non est materialis nec for-

[1] In VIII, IX et X de Divinis nominibus.

consiguientemente, no es posible por ninguna razón —como hemos dicho también arriba— que la materia cause una forma no unida a ella. Finalmente, apenas puede concebirse ese modo de causar de Dios *ad extra* sin eficiencia, ya que ni es nada en el efecto con respecto a Dios, fuera de su entidad y acción, ni depende de Dios a no ser mediante la acción, ni la acción en cuanto acción dice relación sino a la causa eficiente, aunque, en cuanto ordenada a tal término o a tal forma, puede referirse a la causa final o a la ejemplar; entonces, ¿qué es esa otra causalidad que se denomina sustentación? Es enteramente algo ficticio y de ninguna manera necesario. Porque la causalidad divina queda contenida con toda amplitud en los tres modos dichos. Ni por el hecho de que toda causa da el ser es preciso atribuir formalmente a Dios el modo de cualquier causa; de lo contrario, porque también la materia y la forma dan el ser al compuesto, sería necesario que Dios le diese el ser dentro del mismo género de causa material y formal, lo cual es completamente absurdo. Consiguientemente, del hecho de que toda causa da el ser sólo puede concluirse que Dios da inmediatamente dicho ser, de ese modo o de otro más elevado. Además, de que toda causa segunda dependa de Dios no sólo en el ser, sino también en la causación, no se sigue que dependa en el mismo género de causa, sino que depende, bien en ese, bien en otro más noble, es decir, en la eficiencia.

30. *Se destruye el fundamento de la opinión antedicha.*— A la última razón en contrario, se niega la menor; porque Dios puede suplir con su eficiencia, sobre la forma, la sustentación de la materia o del sujeto. A la primera demostración se responde que Dios, por su virtud activa, contiene eminentemente los efectos de las demás causas y puede causar sin ellas, según su modo perfecto, lo que las otras causan según su manera imperfecta, cuando no se da una dependencia totalmente esencial, como sucede entre el compuesto y la materia o la forma. Y no por ello decimos que Dios, en virtud de la continencia eminencial de la materia, ejerza la causalidad de la materia, sino que, al obrar, suple algo que la materia causaría poniéndose como sujeto. Con ello, se responde a la segunda demostración que, aun cuando una causa creada no pueda suplir el oficio de otra, a no ser dentro del mismo género, no obstante, Dios

malis, et ideo nulla ratione fieri potest, ut supra etiam diximus, quod materia causet formam sibi non unitam. Tandem, vix potest concipi ille modus causandi Dei ad extra absque efficientia, quia neque in effectu est aliquid respectu Dei praeter entitatem eius et actionem, neque pendet a Deo nisi media actione, neque actio ut actio dicit habitudinem nisi ad efficiens, quamvis, ut ordinata ad talem terminum vel talem formam, possit respicere causam finalem vel exemplarem; quid ergo est illa alia causalitas quae dicitur sustentatio? Plane est quid fictum et minime necessarium. Nam divina causalitas in illis tribus modis amplissime continetur. Neque propterea quod omnis causa det esse oportet Deo formaliter tribuere modum cuiuslibet causae; alias, quia etiam materia et forma dant esse composito, oporteret Deum dare illi esse intra idem genus causae materialis et formalis, quod absurdissimum est. Ex hoc ergo quod omnis causa det esse solum potest inferri Deum immediate dare illud esse, vel illo vel altiori modo. Item, ex eo quod omnis causa secunda pendet a Deo non solum in esse, sed etiam in causare, non sequitur quod pendeat in eodem genere causae, sed vel in illo vel in nobiliori, seu effectivo.

30. *Fundamentum praedictae opinionis evertitur.*— Ad ultimam ergo rationem in contrarium, negatur minor; potest enim Deus efficiendo supplere, circa formam, sustentationem materiae seu subiecti. Ad primam probationem respondetur Deum per vim agendi continere eminenter effectus aliarum causarum, et posse suo modo perfecto causare id quod aliae causant suis imperfectis modis, absque illis, ubi non intervenit dependentia omnino essentialis, ut est inter compositum et materiam vel formam. Nec propterea dicimus Deum per eminentialem continentiam materiae exercere causalitatem materiae, sed supplere aliquid efficiendo, quod materia causaret se subiiciendo. Unde ad secundam probationem respondetur quod, licet una causa creata non possit supplere munus alterius, nisi intra idem genus, Deus

puede suplirla en otro género, cuando no existe especial contradicción. Mas por esto no se da un efecto en acto sin una causa en acto, sino cuando cambia el género de causa. A la última demostración se responde que, cuando el accidente es conservado sin sujeto, ello se realiza por una nueva eficiencia, no añadiendo ésta a la anterior, sino cambiando una por otra. Por tanto, si la forma del cielo se conservase sin la materia, ello se llevaría a cabo mediante un influjo creativo en su género; pero el anterior no permanecería, ya que no era propiamente creativo, sino concreativo de la forma y dotado de cierta conveniencia con el eductivo. Si debe filosofarse de igual modo acerca de la materia conservada sin la forma, ya se ha tratado ampliamente en lo que precede.

SECCION II

SI EL CONCURSO DE LA CAUSA PRIMERA CON LA SEGUNDA ES ALGO A MANERA DE PRINCIPIO O ACCIÓN

1. Habiéndose demostrado que este concurso de que tratamos procede de la primera causa, o le conviene en cuanto eficiente, queda claro que no puede ser otra cosa que una acción o principio de acción, comprendiendo bajo el principio de acción tanto el principio en sentido estricto como cualquier condición preexigida para obrar; porque, aparte de esto, no se encuentra en la causa eficiente, en cuanto eficiente, nada que pueda tener razón de concurso. Pues damos por sabido que ni el mismo supuesto agente en cuanto tal es concurso, ni tampoco el efecto en cuanto tal. Efectivamente, el supuesto es como el primer principio agente, y el efecto es el término último de la efectuación; pero el concurso expresa algo por modo de influjo o tendencia que procede del supuesto agente hacia el término.

Se expone la primera opinión

2. Pues bien, caben tres maneras de expresarse en torno a esta cuestión. La primera es que este concurso es algo por modo de principio esencial. Y esto puede entenderse de dos modos: uno, que tal principio se encuentre en Dios mismo. Esto, rectamente explicado, puede encerrar un sentido verdadero; mas nosotros no hablamos ahora en dicho sentido. Porque Dios, mediante su voluntad, concurre con la criatura a la acción de ésta. Por tanto, la misma volición de Dios puede decirse, en su orden, concurso de Dios con la criatura, el cual es llamado por algunos concurso *ad intra;* pero el acto de la voluntad de Dios es, a su modo, principio esencial de toda acción *ad extra;* principio esencial (repito), bien por razón de sí mismo, bien por razón de la potencia ejecutiva, que aplica a obrar, ya sea en la realidad, ya también según la razón, de acuerdo con las diferentes opiniones acerca de la potencia ejecutiva de Dios. Así, pues, el concurso de Dios *ad intra* será algo por modo de principio de acción, no en la criatura, sino en Dios mismo. Pero ahora no hablamos del concurso en este sentido, sino en cuanto es algo que emana de Dios y se recibe en la criatura, y el concurso no significa, en rigor, algo *ad intra,* sino *ad extra.* Por consiguiente, esta opinión se entiende de otra manera: que el concurso es una cierta realidad procedente de la causa primera y recibida en la segunda, que da a ésta su último complemento y la determina a realizar un efecto concreto. Y de esta manera se dice que este concurso es por modo de principio, ya que es la virtud activa de la causa segunda, o por lo menos la complementa formalmente. Y por razón de esta virtud se dice que todas las causas segundas obran en virtud de la primera, como se afirma frecuentemente en el lib. *De causis;* e, inversamente, por razón de la misma virtud, se dice que la primera causa obra con inmediación de virtud, ya que esta virtud infundida a la causa segunda es virtud de la causa primera, y de ella procede inmediatamente la acción. Aquí parece estribar todo el fundamento de esta opinión. Pero no encuentro ningún defensor de esta sentencia que la haya enseñado de manera expresa, aunque los que vamos a citar en seguida en favor de la segunda dan a veces la impresión de que favorecen a esta primera y hablan bastante confusamente.

Se rechaza la opinión expuesta

3. Ahora bien, esta opinión es falsa y, en uno de sus sentidos, igualmente errónea que la sentencia de Durando negadora del actual concurso de Dios a las acciones de las causas segundas, aunque en otro sentido es sólo improbable.

tamen potest in alio, ubi non intervenit specialis repugnantia. Nec propterea datur effectus in actu sine causa in actu, sed mutato genere causae. Ad ultimam probationem respondetur, cum accidens conservatur sine subiecto, id fieri per novam efficientiam, non addendo illam antiquae, sed commutando unam in alteram. Unde si forma caeli conservaretur sine materia, id quidem fieret per influxum ex suo genere creativum; prior autem non maneret, quia non erat proprie creativus, sed concreativus formae et aliquam convenientiam habens cum eductivo. An vero eodem modo philosophandum sit de materia conservata sine forma, in superioribus late tractatum est.

SECTIO II

UTRUM CONCURSUS CAUSAE PRIMAE CUM SECUNDA SIT ALIQUID PER MODUM PRINCIPII VEL ACTIONIS

1. Cum ostensum sit concursum hunc, de quo agimus, esse a prima causa, vel convenire illi quatenus efficiens est, constat non posse aliud esse quam actionem vel principium actionis, sub principio actionis comprehendendo tam principium per se quam conditionem omnem ad agendum praerequisitam; nam praeter haec nihil reperitur in causa efficienti, ut efficiens est, quod rationem concursus habere possit. Supponimus enim neque ipsum suppositum agens ut sic esse concursum, neque etiam effectum ut sic. Nam suppositum est quasi primum principium agens, effectus vero est ultimus terminus effectionis; concursus autem dicit aliquid per modum influxus vel tendentiae a supposito agente ad terminum.

Prima sententia proponitur

2. Tres igitur dicendi modi circa quaestionem hanc esse possunt. Primus est, huiusmodi concursum esse aliquid per modum principii per se. Quod dupliciter potest intelligi: uno modo, quod tale principium sit in ipso Deo. Et hoc recte explicatum potest habere sensum verum; nos tamen nunc in eo non loquimur. Deus enim per voluntatem suam concurrit cum creatura ad actionem eius. Unde ipsamet Dei volitio potest in suo ordine dici concursus Dei cum creatura, qui ab aliquibus vocatur concursus ad intra; actus autem voluntatis Dei est suo modo principium per se omnis actionis ad extra, principium (inquam) per se, vel ratione sui vel ratione potentiae exsecutivae, quam applicat ad agendum, vel secundum rem vel etiam secundum rationem, iuxta varios modos sentiendi de potentia exsecutiva Dei. Sic igitur concursus Dei ad intra erit aliquid per modum principii actionis, non in creatura, sed in ipso Deo. Nunc autem non loquimur in hoc sensu de concursu, sed prout est aliquid manans a Deo et receptum in creatura, et concursus in rigore non significat aliquid ad intra, sed ad extra. Alio ergo modo intelligitur haec opinio, quod concursus sit res quaedam manans a prima causa et recepta in secunda, complens illam ultimate ac determinans ad talem effectum efficiendum. Et hac ratione dicitur hic concursus esse per modum principii, quia est virtus agendi causae secundae, vel saltem formaliter complet illam. Et propter hanc virtutem dicuntur omnes causae secundae agere in virtute primae, ut saepe dicitur in lib. de Causis; et e converso ratione eiusdem virtutis prima causa dicitur agere immediatione virtutis, quia haec virtus influxa causae secundae est virtus causae primae, et ab illa immediate procedit actio. Et hoc videtur esse totum huius sententiae fundamentum. Nullum tamen invenio assertorem huius sententiae qui expresse eam docuerit, quamvis illi quos statim pro secunda citabimus huic videantur interdum favere et satis indistincte loqui.

Refellitur dicta sententia

3. Haec vero opinio falsa est, et in uno sensu est aeque erronea ac sententia Durandi negantis actualem concursum Dei ad actiones causarum secundarum, in alio vero

Puede, por tanto, entenderse de dos maneras que el concurso de la causa primera es una virtud infundida a la segunda como principio esencial de obrar. De una manera, que el concurso de la causa primera a la acción de la criatura se detenga en la infusión de esa virtud y no concurra más inmediatamente a la acción de la misma causa segunda. Afirmo que, en este sentido, la presente opinión viene a coincidir realmente con la opinión de Durando y es igualmente falsa, en cuanto niega el concurso inmediato de la causa primera a la acción de la criatura; mas, en cuanto establece algo superfluo e infundado, será más improbable, como demostraré en el otro miembro. Se demuestra, pues, la calificación dada, porque de aquella opinión se sigue que sólo la virtud creada es principio esencial de la acción y efecto de la causa segunda, mientras que Dios es únicamente principio remoto y accidental. Pero ésta es la opinión que se rechaza en Durando. La consecuencia es manifiesta, pues la causa que solamente confiere a otra virtud para obrar, si no concurre de otra manera a la acción de la misma, en realidad sólo concurre remota y accidentalmente, como el fuego que calienta el agua no concurre de otro modo a un segundo calentamiento que proceda del agua caliente; y el entendimiento agente que produjo una especie inteligible no se dirá que concurre esencialmente al acto de entender. Por último, de ese modo dice también Durando que Dios concurre a todas las acciones de las criaturas, dándoles y conservando toda la virtud activa hasta su último complemento, sea éste lo que fuere. Porque nada importa que ese principio de obrar se haya dado con prioridad temporal, antes de que la criatura obre, o en el mismo instante o tiempo en que obra. De lo contrario, puesto que el sol ilumina en el mismo instante en que es creado y recibe la virtud de iluminar, no necesitaría de otro concurso fuera de la infusión de la luz. De manera semejante, el que esa virtud sea connatural y permanente, o el que sea dada extrínsecamente por Dios y como transeúnte (como se expresan algunos, y no es otra cosa que ser dependiente de Dios en la producción y en la conservación), importa poco para que Dios, si obra únicamente mediante esa virtud, influya esencial e inmediatamente como causa primera. Por ello, si algunos autores dijeron

est solum improbabilis. Duobus itaque modis intelligi potest concursum primae causae esse virtutem inditam secundae tamquam principium per se agendi. Uno modo, quod concursus primae causae ad actionem creaturae sistat in influxu illius virtutis et non concurrat immediatius ad actionem ipsius causae secundae. Et in hoc sensu dico hanc opinionem reipsa incidere in opinionem Durandi et esse aeque falsam, quatenus negat immediatum concursum primae causae ad actionem creaturae; quatenus vero ponit aliquid superfluum et sine fundamento, erit magis improbabilis, ut in alio membro ostendam. Probatur ergo dicta censura, quia ex illa opinione sequitur solam virtutem creatam esse principium per se actionis et effectus causae secundae, Deum autem solum esse principium remotum et per accidens. Haec autem est opinio quae in Durando reprobatur. Sequela patet, quia causa quae solum dat alteri virtutem ad agendum, si non aliter concurrat ad actionem eius, revera solum concurrit remote et per accidens, sicut ignis qui calefacit aquam non aliter concurrit ad secundam calefactionem ab aqua calida profectam; et intellectus agens qui produxit speciem intelligibilem non dicetur per se concurrere ad actum intelligendi. Denique illo modo etiam Durandus dicit Deum concurrere ad omnes actiones creaturarum, dando illis et conservando totam virtutem agendi usque ad ultimum eius complementum, quidquid illud sit. Nam quod illud principium agendi sit prius tempore datum, antequam creatura agat, vel in eodem instanti aut tempore quo agit, nil refert. Alias, quia sol illuminat in eodem instanti in quo creatur et accipit virtutem illuminandi, non indigeret alio concursu praeter infusionem lucis. Similiter, quod illa virtus sit connaturalis ac permanens, vel quod sit extrinsecus a Deo data, et quasi transiens (ut quidam loquuntur, et nihil aliud est quam esse pendens a Deo in fieri et conservari), parum refert ut Deus, si per illam tantum virtutem agit, per se ac immediate influat ut prima causa. Quapropter, si qui fortasse auctores in hoc sensu dixerunt Deum agere

quizá en este sentido que Dios obra con inmediación de virtud y no de supuesto, cometieron un grave error, como es evidente por lo dicho y se explicará más aún en seguida.

4. De otra manera puede entenderse que el concurso de la primera causa es por modo de principio y virtud infundida, porque se incoa en la donación de esa virtud, pero no se detiene en ella, sino que avanza más hasta la acción de la criatura misma, de suerte que influya en ella inmediatamente no sólo la virtud comunicada a la causa segunda, sino también la misma virtud divina e increada. De acuerdo con este sentido, no debería decirse que el concurso es solamente algo por modo de principio, sino también algo por modo de influjo o acción actual. Además, es improbable esa multiplicación de realidades en semejante concurso, ya que hablamos esencial y precisamente del concurso necesario en virtud de la dependencia que todo efecto y acción tiene con respecto a la causa primera. Por ello suponemos que la causa segunda tiene completa la virtud activa en su orden; pues si la misma causa segunda es incompleta e imperfecta, necesitará ciertamente el complemento de la virtud; esa indigencia, empero, no proviene de la dependencia que la causa segunda tiene con respecto a la primera, sino de la imperfección en el ámbito de la causa segunda. Y de este modo es cierto que Dios suple a veces, al menos sobrenaturalmente, la imperfección de la causa segunda añadiendo a ésta una virtud activa, cosa que hace en máximo grado con nosotros cuando infunde hábitos sobrenaturales; sin embargo, esto es ajeno a nuestro propósito, ya que tal infusión de virtud no pertenece al concurso de la causa primera, sino a la elevación o perfección de la causa segunda por la acción de la primera. Por consiguiente, hablando de causa segunda perfectamente constituida en acto primero en su orden, es improcedente añadirle otro principio activo recibido en ella, pues, por el mero hecho de ser algo creado, ella misma pertenece al orden de las causas segundas, y así se multiplican sin necesidad los principios activos en el mismo orden. En contra de este concurso, así explicado, tienen plena validez los argumentos de Durando aducidos en la sección anterior.

immediatione virtutis et non suppositi, valde errarunt, ut ex dictis patet et magis statim declarabitur.

4. Alio modo intelligi potest concursum primae causae esse per modum principii et virtutis inditae, quia in collatione huius virtutis quasi inchoatur, non tamen in ea sistit, sed ulterius progreditur usque ad actionem ipsiusmet creaturae, ita ut in illam influat immediate non tantum virtus communicata causae secundae, sed etiam ipsamet virtus divina et increata. Et iuxta hunc sensum dicendum non esset concursum esse tantum aliquid per modum principii, sed etiam aliquid per modum actualis influxus seu actionis. Deinde est improbabilis illa multiplicatio rerum in huiusmodi concursu, loquimur enim per se ac praecise de concursu necessario ex vi dependentiae omnis effectus et actionis a causa prima. Unde supponimus causam secundam habentem completam virtutem agendi in suo ordine; nam si ipsa causa secunda incompleta sit et imperfecta, indigebit quidem complemento virtutis; tamen ea indigentia non oritur ex dependentia quam causa secunda habet a prima, sed ex imperfectione in latitudine causae secundae. Atque hoc modo verum est interdum Deum, saltem supernaturaliter, supplere imperfectionem causae secundae addendo illi virtutem agendi, quod maxime nobiscum facit cum supernaturales habitus infundit; tamen hoc extra propositum nostrum est, quia illa virtutis infusio non pertinet ad concursum primae causae, sed ad elevationem vel perfectionem causae secundae per actionem primae. Loquendo igitur de causa secunda perfecte constituta in actu primo in suo ordine, impertinens est aliud principium agendi illi adiungere in ea receptum, quia, hoc ipso quod est aliquid creatum, ipsa pertinet ad ordinem causarum secundarum, et ita multiplicantur principia agendi in eodem ordine sine causa vel necessitate. Et contra hunc concursum hoc modo explicatum recte procedunt argumenta Durandi superiori sectione facta.

5. *Se refuta una evasiva.*— Quizá se diga que esta virtud que la causa primera confiere a la segunda para concurrir con ella no pertenece a la causalidad de la causa segunda en cuanto tal, sino a la causalidad de la causa primera, por ser como un instrumento propio de ésta para concurrir con la segunda, y por eso, aunque esa virtud sea recibida en la causa segunda, mediante ella no obra la causa segunda, sino Dios, de igual manera que, aunque el impulso sea recibido en la piedra lanzada, mediante él no se mueve la piedra, sino quien la lanzó. Por consiguiente, así como se dice que quien la lanza mueve inmediatamente por el impulso, así también se dirá que Dios concurre inmediatamente por esta virtud, y esta inmediación, hablando en absoluto, es de virtud, no de supuesto. De manera semejante, aun cuando se afirme que la virtud de la causa segunda es completada por esta virtud que imprime la primera, no es, empero, con un complemento perteneciente al orden de la causa segunda, sino que le añade la virtud necesaria por parte de la causa primera.

6. Sin embargo, esta respuesta, o viene a caer en el primer sentido enteramente rechazado, o expresa algo esencialmente improbable e improcedente; en efecto, si se dice que esa virtud es de tal modo instrumento de Dios que la acción de Dios se detiene en la producción de la misma, y después ella sola concurre con la causa segunda a la acción de ésta —a la manera como, en el ejemplo aducido, la acción del que lanza la piedra se detiene en la impresión del impulso, y después la moción se da en orden al impulso—, si se afirma esto (repito), caemos en el primer sentido, y así resulta que la acción de la criatura no expresa ninguna relación inmediata a la misma virtud increada de Dios como a principio esencial de ella, cosa que ha sido rechazada en la sección anterior contra Durando. En cambio, si además del influjo de esa virtud instrumental se dice que también influye Dios inmediatamente, por su virtud propia e increada, en la acción de la causa segunda, al punto se descubre con evidencia cuán improcedente es esa virtud instrumental que se daría por parte de Dios, ya que entonces se encuentra íntimamente presente la virtud divina por sí misma y es, en razón de su eminencia, suficiente y proporcionada para influir por sí misma en la acción; es más, debe influir así necesariamente para

5. *Evasio confutatur.*— Dicent fortasse hanc virtutem quam prima causa dat secundae ut cum illa concurrat non pertinere ad causalitatem causae secundae ut sic, sed ad causalitatem causae primae, quia est quasi proprium instrumentum eius ad concurrendum cum secunda, et ideo, licet illa virtus recipiatur in causa secunda, non agere causam secundam per illam, sed Deum, sicut quamvis impetus recipiatur in lapide iacto, non lapis se movet per illum, sed qui proiecit. Unde, sicut proiiciens dicitur movere immediate per impulsum, ita et Deus dicetur immediate concurrere per hanc virtutem, quae immediatio, per se loquendo, est virtutis, non suppositi. Et similiter, licet causae secundae virtus dicatur compleri per hanc virtutem impressam a prima, non tamen complemento pertinente ad ordinem causae secundae, sed addente illi virtutem necessariam ex parte causae primae.

6. Verumtamen haec responsio vel redit ad priorem sensum omnino reprobatum, vel dicit aliquid per se improbabile et impertinens; nam si illa virtus ita dicitur esse instrumentum Dei ut actio Dei sistat in effectione eius, postea vero illa sola concurrat cum causa secunda ad actionem illius, sicut in exemplo quod adducitur actio proiicientis sistit in impressione impetus, deinde vero motio est ad impetum, si hoc (inquam) dicatur, redimus ad priorem sensum, atque ita fit ut actio creaturae nullam dicat immediatam habitudinem ad ipsammet virtutem Dei increatam ut ad principium per se illius, quod reprobatum est sectione praecedenti, contra Durandum. Si vero praeter influxum illius virtutis instrumentariae dicitur etiam Deus virtute sua propria et increata immediate influere in actionem causae secundae, statim per se apparet quam sit impertinens illa virtus instrumentaria quae se teneat ex parte Dei, nam ibi adest intime praesens divina virtus per seipsam, estque propter eminentiam suam sufficiens et proportionata ut per sese influat in actionem; immo ita debet necessario influere ut actio quaelibet fieri a creatura possit; ergo ex

que cualquier acción pueda ser realizada por la criatura; en consecuencia, por parte de Dios no es necesaria esa virtud instrumental; luego no tiene ningún valor en orden al concurso de la causa primera, que es necesario por sí mismo y pertenece a la subordinación esencial de la causa segunda con respecto a la primera.

Se expone la segunda opinión

7. *Primer fundamento de la citada opinión.*— La segunda opinión sostiene que el concurso de la causa primera es algo por modo de principio en la misma causa segunda, ordenado a la acción de ésta, pero no como principio esencial de ella, sino sólo como condición necesaria para obrar. Así parecen pensar todos los que afirman que el concurso de Dios versa sobre la causa segunda de manera antecedente a la acción de ésta, aplicándola o determinándola a la acción. Suele atribuirse esta opinión a Santo Tomás, en los lugares que abajo se tratarán; pero sin razón, como demostraré; suele citarse asimismo a Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, pero también sin razón. Por su parte, el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 70, al principio, distingue en los agentes creados una doble virtud activa: una, firme y permanente, que es propia y natural; a la otra le da el nombre de intención de la virtud divina que tiene un ser incompleto, y dice que ésta no conviene a las cosas sino cuando obran actualmente como instrumentos de la virtud divina. Y al final del § *Ad secundum dubium*, afirma que Dios realiza inmediatamente en todas las causas inferiores una cierta participación de sí mismo, con la cual alcanza simultáneamente, de manera inmediata, a los efectos de ellas; porque la misma virtud existente en Dios y su intención producida en las causas inferiores es recibida como una sola virtud; de igual manera —dice— que el arte que se encuentra en la mente del artífice y su intención recibida en el instrumento se consideran una sola virtud. Y afirma que mediante esta virtud Dios aplica las causas segundas a la operación, como el artífice aplica los instrumentos. Con estas palabras parece que, en parte, alude a la sentencia anterior, y en parte a esta posterior. Mas, para establecer esta virtud intencional, no se apoya en ninguna razón, sino sólo en cierto testimonio de Santo To-

parte Dei non est necessaria illa instrumentaria virtus; nihil ergo refert ad concursum causae primae, qui per se necessarius est ac pertinet ad essentialem subordinationem causae secundae respectu primae.

Secunda sententia proponitur

7. *Primum fundamentum relatae sententiae.*— Secunda sententia est concursum primae causae esse aliquid per modum principii in ipsa causa secunda, ordinatum ad actionem eius, non tamen ut principium per se illius, sed solum ut conditionem necessariam ad agendum. Ita videntur sentire omnes qui ponunt concursum Dei versari circa causam secundam antecedenter ad actionem eius, applicando illam vel determinando ad actionem. Soletque haec opinio tribui D. Thomae, locis infra tractandis; sed immerito, ut ostendam; citari etiam solet Capreol., In II, dist. 1, q. 2, sed aeque irrationabiliter. Ferrar. autem, II cont. Gent., c. 70, in principio, distinguit in agentibus creatis duplicem vim agendi: unam firmam et permanentem, quae est propria et naturalis; aliam vocat intentionem divinae virtutis habentem esse incompletum, et hanc ait non convenire rebus, nisi quando actualiter operantur tamquam divinae virtutis instrumenta. Et in fine § *Ad secundum dubium*, dicit Deum immediate agere in omnibus causis inferioribus quamdam sui participationem, cum qua simul immediate ipsarum effectus attingit; quia ipsa virtus in Deo existens et eius intentio in causis inferioribus producta accipitur tamquam una virtus; sicut ars (inquit) quae est in mente artificis et eius intentio in instrumento recepta pro una virtute accipiuntur. Et per hanc virtutem ait applicare Deum causas secundas ad operandum, sicut artifex instrumenta. In quibus verbis partim videtur ad priorem sententiam alludere, partim ad hanc posteriorem. Ad ponendam autem hanc virtutem intentionalem nulla ratione movetur, sed solum quodam testimonio D. Tho-

más, q. 3 *De Potentia,* a. 7, y algunos tomistas posteriores han seguido esta opinión. La fundamentan en algunas expresiones admitidas de los filósofos antiguos. La primera es que los agentes segundos no obran si no son movidos por el primero, y en esto hacen consistir la subordinación esencial entre estas causas, y de ahí concluyen que debe llegarse a un primer agente que no necesite de la moción de otro. Parece que procedió así Aristóteles, VII de la *Física,* c. 1, y lib. VIII, c. 5, y en II de la *Metafísica,* c. 2, a quien Santo Tomás imita siempre, tanto al exponer a Aristóteles como en otros lugares que se van a citar en seguida; y, por parte de San Agustín, lib. VIII *Genes. ad litter.,* c. 20, y V *De Civitate Dei,* c. 9. Es más, parece que también la Sagrada Escritura atribuye a Dios la premoción de las causas inferiores, como en Job, 13: *El que cambia el corazón de los príncipes;* Prov., 12: *El corazón del Rey está en manos de Dios, y lo dirigirá adonde quiera;* Jer., 10: *No depende del hombre su camino, y los pasos del hombre serán dirigidos por el Señor.* Por consiguiente, las causas segundas obran movidas por la primera; mas esta moción no puede consistir en la acción misma de la causa segunda, no sólo porque la moción se encuentra en la cosa que es movida, mientras que la acción transeúnte no se encuentra en el agente por el que es realizada, sino también porque esta moción antecede a la acción, al menos en causalidad, ya que los agentes segundos son movidos precisamente para obrar, porque no pueden obrar si no son movidos.

8. *Segundo.*— El segundo principio es que la causa segunda es aplicada por la primera a obrar. Se cree que este principio ha sido tomado del lib. *De causis,* proposición 16, donde se dice que *la virtud divina es virtud de todas las causas;* a saber, porque la virtud divina aplica las demás virtudes a sus operaciones, como expuso Egidio, *Quodl. V,* q. 1, y da a entender Santo Tomás, I, q. 105, a. 5, c. y ad 3. Porque en el cuerpo del artículo dice que el primer agente mueve al segundo a obrar, y *atendiendo a esto* —afirma— *todas las cosas obran en virtud del mismo Dios.* En la solución ad 3, explica que esto ocurre porque Dios no sólo da y conserva las virtudes de obrar, sino que también las aplica a la operación. En cuanto a la necesidad de esta aplicación,

mae, q. 3 de Pot., a. 7, et nonnulli posteriores thomistae hanc sententiam secuti sunt. Et illam fundant in quibusdam receptis locutionibus antiquorum philosophorum. Prima est quod agentia secunda non agunt nisi mota a primo, et in hoc constituunt subordinationem per se inter has causas; indeque concludunt perveniendum esse ad unum primum agens, non indigens motione alterius. Ita videtur processisse Aristoteles, VII Phys., c. 1, et lib. VIII, c. 5; et II Metaph., c. 2, quem semper imitatur D. Thomas, tum exponens Aristotelem, tum in aliis locis statim citandis, et ex parte August., lib. VIII Genes. ad litter., c. 20, et V de Civ., c. 9. Immo et Scriptura sacra videtur Deo tribuere praemotionem causarum inferiorum, ut Iob, 13: *Qui immutat cor principum;* et Prov., 12: *Cor Regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud;* Hier., 10: *Non est in homine via eius, et a Domino gressus hominis dirigentur.* Agunt ergo causae secundae motae a prima; haec autem motio non potest consistere in ipsa actione causae secundae, tum quia motio est in re quae movetur, actio vero transiens non est in agente a quo fit, tum etiam quia haec motio antecedit actionem saltem causalitate, quia ad hoc moventur agentia secunda ut agant, eo quod non possunt agere nisi mota.

8. *Secundum.*— Secundum principium est quod causa secunda applicatur a prima ad agendum. Quod sumptum existimatur ex lib. de Caus., proposit. 16, ubi dicitur *virtutem divinam esse virtutem omnium causarum;* quia, videlicet, virtus divina applicat reliquas virtutes ad suas operationes, ut exposuit Aegid., Quodl. V, q. 1, et significat D. Thomas, I, q. 105, a. 5, in corpore, et ad 3. Nam in corpore ait primum agens movere secundum ad agendum, *et secundum hoc* (inquit) *omnia agunt in virtute ipsius Dei.* In solutione vero ad 3 declarat hoc ideo esse quia Deus non solum dat et conservat virtutes agendi, sed etiam applicat eas ad agendum. Necessitas autem huius applicationis inter alias una est, quia ad vir-

entre otras, una es que pertenece a la virtud que se refiere al fin universal el aplicar las inferiores en orden a su fin; pero Dios es el agente supremo que mira al fin universal; luego aplica los agentes inferiores para que obren acomodándose a aquel fin. Consiguientemente, esta aplicación no es acción de la criatura, ya que procede de Dios solo y precede a la acción de la causa segunda; por tanto, se compara a la acción de la causa segunda como principio de la misma.

9. *Tercero.*— El tercer principio es que la causa primera excita a la segunda para la operación; este modo de expresarse no es tan frecuente en los autores antiguos como el nombre de moción o aplicación; parece, no obstante, que tiene el mismo alcance. Y puede explicarse de esta manera: aquella virtud creada, cuando obra, se perfecciona en sí misma de algún modo, ya que es mejor obrar que carecer por completo de acción; mas esta perfección no consiste en la acción misma, sobre todo en la acción transeúnte, ya que no se encuentra en el mismo agente; por tanto, consistirá en esta excitación por la que tal virtud viene como a recibir la última actualización para obrar. Mas esta excitación no puede proceder de la misma virtud creada, no sólo porque en muchas ocasiones no tiene actividad sobre sí misma, sino también porque para tal eficiencia necesitaría asimismo de una excitación; consiguientemente, procede de la causa primera.

10. *Cuarto.*— El cuarto y principal principio es que la causa segunda es determinada por la primera y exige esencial y necesariamente tal determinación. Así opina Santo Tomás, I, q. 105, a. 1, ad 3, cuando dice: *El hecho mismo de que las causas segundas son determinadas a determinados efectos, lo reciben ellas de Dios.* Y cabe aducir una doble razón de esta necesidad; una es universal para todas las causas segundas, a saber, porque sus virtudes son indiferentes para producir diversos individuos, y no pueden determinarse a sí mismas para este individuo más bien que para otro; ni es posible pensar otro determinante suficiente, fuera de la primera causa. Pero esta determinación sólo se lleva a cabo añadiendo algo a la misma virtud activa. La otra razón es exclusiva de la voluntad libre, que de suyo está indeterminada, no sólo a los indi-

tutem quae respicit finem universalem pertinet applicare inferiores in ordine ad suum finem; Deus autem est supremum agens respiciens universalem finem; ergo applicat inferiora ut agant accommodata ad illum finem. Haec ergo applicatio non est actio creaturae; nam est a solo Deo et antecedit actionem causae secundae; comparatur ergo ad actionem causae secundae ut principium eius.

9. *Tertium.*— Tertium principium est causam primam excitare secundam ad opus; qui modus loquendi non est tam frequens apud auctores antiquos sicut nomen motionis vel applicationis. Videtur tamen habere eamdem vim. Et potest in hunc modum declarari: ea virtus creata dum agit, aliquo modo in se perficitur, quia melius est agere quam omnino carere actione; haec autem perfectio non consistit in ipsa actione, praesertim in transeunte, cum in ipso agente non sit; consistet ergo in hac excitatione qua talis virtus veluti ultimate actuatur ad agendum. Haec autem excitatio non potest esse ab ipsamet virtute creata, tum quia saepe non est activa in seipsam, tum etiam quia ad illam efficientiam indigeret etiam excitatione; est ergo a prima causa.

10. *Quartum.*— Quartum ac praecipuum principium est quod causa secunda determinatur a prima et per se ac necessario indiget tali determinatione. Ita sentit D. Thomas, I, q. 105, a. 1, ad 3, dicens: *Hoc ipsum quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo.* Duplex autem ratio huius necessitatis afferri potest; una est universalis ad omnes causas secundas, quia, nimirum, virtutes earum sunt indifferentes ad producenda varia individua, nec possunt sese determinare ad hoc individuum potius quam ad illud; nec cogitari potest aliud sufficiens determinans praeter primam causam. Haec autem determinatio non fit nisi addendo aliquid ipsi virtuti activae. Alia ratio est propria liberae voluntatis, quae de se est indeterminata, non solum ad individua, sed etiam ad species et

viduos, sino también a las especies y a actos contrarios, y por ello necesita una determinación previa, porque de un agente indeterminado no puede proceder un efecto determinado. Esta razón puede extenderse a los agentes naturales universales, que también son indiferentes para múltiples efectos específicamente diversos, por lo que no pueden determinarse a uno de ellos.

11. *Quinto.*— El quinto principio es que las causas segundas están esencialmente subordinadas a la causa primera, como los instrumentos al artífice, según se expresan frecuentemente ponderados autores y, en especial, Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 1, ad 3, y II *cont. Gent.*, c. 21, a. 4, y lo indica en el lib. III, c. 70. Pero esta subordinación no puede entenderse a no ser que la causa primera mueva previamente a la segunda y la acción de la segunda dependa de la moción de la primera. En otro caso no sería subordinación, sino cierta concomitancia de dos agentes. Y la acción de la causa primera no sería anterior a la acción de la causa segunda, lo cual repugna por completo a la dignidad de la causa primera y a la dependencia de la causa segunda.

12. *Sexto.*— En sexto lugar, podemos argumentar porque este modo de concurrir de la primera causa, utilizando mediante su moción a la causa segunda y sometiéndola perfectamente de esa manera a sí misma, implica una mayor perfección en el modo de obrar de la causa primera con las segundas y no incluye ninguna contradicción; luego debe atribuirse a la causa primera. La mayor se explica de varias maneras: en primer lugar, porque de este modo es mayor la dependencia de la causa segunda con respecto a la primera, pues no depende sólo en el efecto y en su acción, sino que incluso ella misma depende de la primera en su causación; o, como dicen otros, no sólo el efecto o la acción considerada en sentido incomplejo, sino también este complejo: *la causa segunda opera,* procederá de la primera. O, en términos diferentes, la causa primera no sólo realizará el efecto o la acción de la causa segunda, sino que también hará que la causa segunda obre; cosa que se atribuye asimismo a Dios frecuentemente en la Sagrada Escritura, y no puede entenderse sin la premoción dicha. Además, pertenece, por el contrario, a la perfección de la primera causa el utilizar las segundas para sus fines y según su voluntad, como

ad actus contrarios, et ideo indiget praedeterminante, quia ab agente indeterminato non potest determinatus effectus exire. Potestque haec ratio extendi ad naturalia agentia universalia, quae etiam sunt indifferentia ad plures effectus specie diversos, unde non possunt ad alterum eorum se determinare.

11. *Quintum.*— Quintum principium est quod causae secundae essentialiter subordinantur causae primae, ut instrumenta artifici, ut frequenter loquuntur graves auctores et signatim D. Thomas, I-II, q. 6, a. 1, ad 3, et II cont. Gent., c. 21, a. 4, et indicat in lib. III, c. 70. Haec autem subordinatio intelligi non potest nisi causa prima praemoveat secundam, et actio secundae pendeat ex motione primae. Alias non esset subordinatio, sed concomitantia quaedam duorum agentium. Neque esset actio primae causae prior actione causae secundae; quod plane repugnat dignitati primae causae et dependentiae causae secundae.

12. *Sextum.*— Sexto argumentari possumus quia hic modus concurrendi primae causae, utendo causa secunda per motionem suam, et ita perfecte illam sibi subiiciendo, prae se fert maiorem quamdam perfectionem in modo agendi primae causae cum secundis, et nullam includit repugnantiam; ergo est primae causae tribuendus. Maior declaratur variis modis: primo, quia hac ratione maior est dependentia causae secundae a prima, quia non solum in effectu et actione sua, sed etiam ipsamet pendet in causando a prima; vel, ut alii aiunt, non solum effectus vel actio incomplexe sumpta, sed etiam hoc complexum, *causam secundam agere,* erit a prima. Vel aliter causa prima non solum faciet effectum vel actionem causae secundae, sed etiam faciet ut causa secunda faciat; quod etiam in Scriptura sacra saepe Deo tribuitur, et sine illa praemotione intelligi non potest. Rursus e converso pertinet ad perfectionem primae causae ut utatur secundis ad suos fines et

poseedora del supremo dominio sobre ellas; porque el acto perfecto de dominio es el pleno uso de la cosa que cae bajo el dominio. Estas son las razones principales que pueden aducirse en favor de la presente opinión. De ellas, las dos primeras parecen apoyar en grado máximo esta segunda sentencia, mientras que la tercera y la cuarta dan la impresión de tener más validez de acuerdo con la opinión anterior; la quinta y la sexta son indiferentes.

Refutación de la opinión precedente

13. Ahora bien, esta opinión no debe aprobarse en mayor medida que la anterior; ni creo que fuese opinión de Santo Tomás, Escoto o los teólogos antiguos. Para demostrar esto, advierto que también esta segunda opinión puede tener lugar según los dos sentidos arriba explicados. El primero es considerar que el concurso de la causa primera consiste total y precisamente en realizar, sobre la misma causa, aquella previa condición necesaria, ya se designe con el nombre de moción, ya con el de aplicación, ya con cualquier otro, de suerte que, fuera de ella, la causa primera no tenga ninguna otra eficiencia sobre el efecto o la acción de la causa segunda. Y parece que ni Ferrara ni los autores modernos pretendían este sentido, como puede inferirse de las últimas palabras de Ferrara arriba citadas. Y, en verdad, en este sentido tal opinión no sería menos falsa que la de Durando, puesto que, de acuerdo con esta explicación, Dios no concurriría esencialmente a la acción de la causa segunda, sino sólo remota y accidentalmente, a saber, conservando la causa segunda y produciendo en ella cierta condición necesaria para obrar; pero este concurso es accidental con respecto al efecto de la causa segunda, como es patente en el caso de quien aplica fuego para quemar. Pues si el que da y conserva el principio esencial de obrar sin concurrir más, sólo causa remota y accidentalmente el efecto procedente de dicho principio, mucho más el que da la condición requerida para obrar; por eso, el que hace ambas cosas, concurrirá accidentalmente de dos maneras, pero de ningún modo esencialmente. Así,

iuxta voluntatem suam, tamquam habens supremum dominium earum; nam perfectus actus dominii est plenus usus rei quae sub dominium cadit. Hae sunt potissimae rationes quae pro hac sententia afferri possunt. Ex quibus duae primae videntur maxime favere huic secundae sententiae, tertia vero et quarta magis videntur iuxta priorem opinionem procedere; quinta autem et sexta indifferentes sunt.

Refutatur praecedens opinio

13. Haec vero sententia non magis probanda est quam praecedens; neque existimo fuisse opinionem D. Thomae aut Scoti vel antiquorum theologorum. Quod ut probem, adverto etiam hanc posteriorem sententiam habere locum ad duos sensus supra declaratos[1]. Primus est quod concursus causae primae censeatur omnino ac praecise consistere in agendo, circa ipsam causam, illam praeviam conditionem necessariam, sive nomine motionis, sive applicationis, aut quocumque alio appelletur, ita ut praeter illam nullam aliam efficientiam habeat causa prima circa effectum vel actionem causae secundae. Et neque Ferrara neque moderni auctores videntur hunc sensum intendisse, ut ex ultimis verbis Ferrarae supra citatis colligi potest. Et revera esset in hoc sensu talis opinio non minus falsa quam opinio Durandi, quia iuxta hanc explicationem Deus non concurreret per se ad actionem causae secundae, sed solum remote et per accidens, nimirum conservando causam secundam et efficiendo in illa quamdam conditionem necessariam ad agendum; hic autem concursus est per accidens respectu effectus causae secundae, ut patet in applicante ignem ad comburendum. Nam si dans et conservans principium per se agendi, et non ultra concurrens, solum remote et per accidens causat effectum ab illo principio manantem, multo magis qui dat conditionem requisitam ad agendum; unde qui utrumque facit, duplici modo concurret per

[1] La ed. de J. B. Colosino ofrece una lectura ligeramente distinta, a saber: «... iuxta hanc posteriorem sententiam habere locum duos sensus supra declaratos». (N. de los EE.)

pues, no es necesario tratar más de este sentido; antes bien, de él desprendo que, aun cuando concedamos que Dios realiza dicha aplicación y condición previa, el concurso de la causa primera no consiste esencial y formalmente en ella; porque la causa primera, en virtud de su concurso, es causa esencial inmediata y total, en su género, del efecto y de la acción de la causa segunda, como se ha demostrado en la sección primera; pero mediante la eficiencia de esta condición necesaria no es Dios causa esencial e inmediata, y mucho menos total, de la acción o del efecto de la criatura; luego el concurso de Dios no consiste formalmente en esta eficiencia.

14. Falta, pues, que examinemos el otro sentido, a saber, que el concurso de la causa primera es incoado (valga la expresión) por esta moción o aplicación de la causa segunda, pero se consuma en la realización inmediata y esencial del mismo efecto o acción de la misma causa segunda. Decimos que en este sentido dicha opinión discrepa extremadamente de la de Durando, pero añade a la verdad algo que ni es necesario ni resulta bastante inteligible, y puede ofrecer ocasión de caer en algún error, principalmente sobre el uso de la libertad humana. Mas, para demostrar con claridad todas estas cosas, debemos proceder detalladamente, explicando y probando la tercera opinión, que es la verdadera.

Solución de la cuestión

15. *Primera afirmación.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: el concurso divino, en cuanto es algo *ad extra,* por sí mismo es esencialmente algo por modo de acción, o al menos por modo de cierta producción que emana inmediatamente de Dios. Explico las partes una por una: digo *en cuanto es algo «ad extra»,* para omitir la discusión acerca del acto mismo de la voluntad de Dios, si debe llamarse concurso o no, y si debe decirse que influye por modo de acción o por modo de principio; pues, en lo concerniente a este sentido, basta lo dicho arriba sobre la creación. Y casi por el mismo motivo he dicho *o al menos por modo de cierta producción,* a saber, para evitar la cuestión de si la acción

accidens, nullo tamen modo per se. De hoc igitur sensu non oportet plura disputare; quin potius ex eo elicio, etiamsi demus efficere Deum illam applicationem vel conditionem praeviam, non consistere in illa per se ac formaliter concursum causae primae; nam causa prima per concursum suum est causa per se immediata, et totalis in suo genere, effectus et actionis causae secundae, ut sectione prima demonstratum est; sed per efficientiam huius necessariae conditionis non est Deus causa per se et immediata, nedum totalis, actionis vel effectus creaturae; ergo formaliter non consistit in hac efficientia concursus Dei.

14. Superest ergo ut alium sensum examinemus, nimirum concursum primae causae inchoari (ut ita dicam) ab hac motione vel applicatione causae secundae, consummari vero in effectione immediata et per se ipsiusmet effectus seu actionis ipsius causae secundae. In quo sensu dicimus illam sententiam extreme quidem discrepare a Durandi opinione, aliquid vero addere veritati quod nec necessarium est nec satis intelligi potest, et occasionem potest praebere incidendi in aliquem errorem, praesertim circa usum humanae libertatis. Ut autem haec omnia distincte probemus, paulatim procedendum est, tertiam ac veram declarando ac probando sententiam.

Quaestionis resolutio

15. *Prima conclusio.*— Dico ergo primo: divinus concursus, quatenus est aliquid ad extra, per se essentialiter est aliquid per modum actionis, vel saltem per modum cuiusdam fieri immediate manantis a Deo. Declaro singulas particulas: dico enim *quatenus est aliquid ad extra,* ut omittam disputationem de ipsomet actu voluntatis Dei, an dicendus sit concursus necne, et an dicendus sit influere per modum actionis vel per modum principii; nam quoad hunc sensum sufficiunt supra dicta de creatione. Et fere ob eamdem causam dixi *vel saltem per modum cuiusdam fieri,* ut, scilicet, abstineam ab illa quaestione, an actio recepta in crea-

recibida en la criatura se compara a Dios por modo de acción o únicamente por modo de efecto; pues, aunque sea más cierto que se compara por modo de acción —como también trataré en la sección siguiente—, sin embargo no hace al caso presente. Explicada de esta manera, la afirmación es muy admitida, y a mi juicio certísima, y queda suficientemente probada por lo dicho en la sección anterior contra Durando, y en ésta contra las opiniones referidas, explicadas en el primer sentido.

16. Se toma de Santo Tomás, I, q. 105, a. 5, y III *cont. Gent.*, c. 70, en cuanto dice que la causa primera, mediante su concurso general, influye esencial e inmediatamente no sólo en el efecto, sino también en la acción de la causa segunda; porque no sólo el efecto, sino también la acción de la causa segunda tiene alguna entidad participada, y por esa razón es preciso que proceda inmediata y esencialmente del primer ente por esencia. En virtud de este principio se concluye así la razón: el concurso de Dios está incluido íntima y esencialmente en la misma acción de la criatura, y también tiende esencial e inmediatamente al mismo término al que tiende la acción de la criatura; luego por sí mismo y esencialmente es algo por modo de acción, o de producción de la misma acción, o de efecto de la criatura. Se confirma porque este concurso no puede consistir en todo aquello o en solo aquello que se da a la causa segunda por modo de principio para que pueda obrar; luego consiste esencialmente en algo que sea por modo de producción actual.

17. El antecedente ha sido probado contra las opiniones anteriores, y se explica de nuevo como sigue: puesta una entidad cualquiera que sólo concurre por modo de principio, no es contradictorio que no se siga la acción o el efecto, porque Dios puede suspender de la acción actual a todo principio activo creado, aunque esté aplicado a obrar con todas las condiciones preexigidas, e impedir que se produzca el efecto. En cambio, puesto el concurso actual *ad extra,* es contradictorio que no se siga la acción o que no se realice el efecto; luego es señal evidente de que el concurso actual no consiste por sí mismo y esencialmente en las cosas que son por modo de principio, sino en algo que sea por modo de acción. La mayor parece evidente por sus términos, porque en ellos

tura comparetur ad Deum per modum actionis vel solum per modum effectus; quamquam enim verius sit comparari per modum actionis, ut etiam sectione sequenti attingam, tamen ad praesens non refert. Atque ita explicata conclusio est receptissima et mihi certissima, satisque probata ex dictis superiori sectione contra Durandum et in hac contra relatas sententias in primo sensu explicatas.

16. Sumiturque ex D. Thoma, I, q. 105, a. 5, et III cont. Gent., c. 70, quatenus dicit primam causam per suum generalem concursum per se et immediate influere non tantum in effectum, sed etiam in actionem causae secundae; quia non solum effectus, sed etiam actio causae secundae habet aliquid entitatis participatae, et ea ratione necesse est ut immediate et per se manet a primo ente per essentiam. Ex quo principio ita concluditur ratio: concursus Dei intime ac per se includitur in ipsa actione creaturae, et per se etiam ac immediate tendit ad eumdem terminum ad quem tendit actio creaturae; ergo per se et essentialiter est aliquid per modum actionis, vel fieri ipsiusmet actionis, vel effectus creaturae. Et confirmatur; nam hic concursus non potest consistere in omni eo vel in solo eo quod datur causae secundae per modum principii ut operari possit; ergo consistit essentialiter in aliquo quod sit per modum actualis fieri.

17. Antecedens probatum est contra superiores sententias, et iterum sic declaratur: posita quacumque entitate quae solum concurrit per modum principii, non implicat contradictionem ut non sequatur actio vel effectus; nam Deus potest omne principium agendi creatum, quantumvis applicatum ad agendum cum omnibus conditionibus praerequisitis, suspendere ab actuali actione, et impedire ne effectus fiat. At vero posito actuali concursu ad extra implicat contradictionem actionem non sequi seu effectum non fieri; ergo signum evidens est actualem concursum non consistere per se et essentialiter in iis quae sunt per modum principii, sed in aliquo quod sit per modum actionis. Maior videtur per se nota ex termi-

no se encierra ninguna repugnancia ni contradicción. Y es cierto por la fe que Dios hizo esto en muchas virtudes que operan por necesidad natural, y no existe mayor razón de repugnancia para algunas que para otras. A no ser que, por ventura, diga alguno que esto repugna especialmente a aquella virtud intencional que dicen que es impresa por Dios y que es como transeúnte o fluyente, lo cual obedece a que tiene el ser inseparable de la operación actual, como la virtud del arte impresa al instrumento es inseparable de la obra de arte; porque a ésta asimila el Ferrariense, arriba, aquella virtud. Pero ciertamente, si tal virtud es inseparable de la acción actual de la causa segunda, incluso por potencia absoluta de Dios, esto explica suficientemente que no es una realidad distinta de ella y, en consecuencia, que no es principio de la misma, sino su actual emanación a partir de la causa primera. O, por el contrario, si se supone que esa virtud es una realidad distinta de la acción de la causa segunda y su verdadero principio, se niega sin probabilidad que Dios pueda hacer que ella exista y que la acción no emane de ella, porque la virtud no depende esencialmente de la acción que de ella procede, sino al contrario, y es realmente distinta de la acción y anterior a ella; ¿qué repugnancia hay, por tanto, en que se conserve sin ella? Además, puesta esa virtud, todavía es necesario el influjo inmediato de Dios para que se siga la acción, cosa que se ha probado varias veces; luego Dios puede suspender aquel influjo, y así impedir la acción.

18. Y de nada sirve el ejemplo de la virtud del arte impresa al instrumento, ya que esa virtud sólo puede ser o el impulso impreso al instrumento para moverlo localmente, o el mismo movimiento. Ahora bien, el impulso puede quedar impedido de producir movimiento, como demuestran las razones aducidas; y no encuentro nada que pueda oponerse en contrario. En cuanto al movimiento mismo, no puede ser impedido de la moción actual del instrumento, ya que no se compara con éste como virtud, sino como la misma acción o producción. Y si de un instrumento así movido puede surgir por naturaleza alguna otra acción distinta del movimiento y de su término, a la que se compare el movimiento del instrumento por modo de principio o de virtud, toda esa acción es

nis, quia in eis nulla involvitur repugnantia aut implicatio contradictionis. Certumque de fide est id fecisse Deum in multis virtutibus necessitate naturali operantibus, neque est maior ratio repugnantiae in quibusdam quam in aliis. Nisi fortasse aliquis dicat hoc specialiter repugnare illi intentionali virtuti quam aiunt imprimi a Deo et esse quasi transeuntem seu influentem, quod inde provenit quia habet esse inseparabile ab actuali operatione, sicut virtus artis impressa instrumento inseparabilis est ab operatione artis; huic enim assimilat Ferrariens., supra, illam virtutem. Sed certe, si talis virtus inseparabilis est ab actuali actione causae secundae, etiam per potentiam Dei absolutam, hoc satis declarat non esse rem ab illa distinctam, et consequenter non esse principium eius, sed actualem emanationem ipsius a prima causa. Vel e converso, si illa virtus supponitur res distincta ab actione causae secundae et verum principium eius, sine probabilitate negatur posse Deum efficere ut illa sit et ab ea non manet actio, quia virtus non pendet essentialiter ab actione quae ab illa manat, sed e converso, et est in re distincta ab actione et prior illa; quid ergo repugnat quod conservetur sine illa? Item posita illa virtute adhuc est necessarius immediatus influxus Dei ut sequatur actio, quod saepe probatum est; ergo potest Deus suspendere illum influxum, et ita impedire actionem.

18. Neque exemplum de virtute artis impressa instrumento quidquam iuvat, nam illa virtus esse non potest nisi vel impetus impressus instrumento ad localiter illud movendum, vel ipsemet motus. At vero impetus impediri potest ne efficiat motum, ut rationes factae probant; nec video quid in contrarium obstet. Motus autem ipse impediri non potest ab actuali motione instrumenti, quia respectu illius non comparatur ut virtus, sed ut ipsa actio vel fieri. Quod si ex instrumento sic moto nata est sequi aliqua alia actio distincta a motu et termino eius, ad quam motus instrumenti comparetur per modum principii aut virtutis, omnis illa actio separabilis est a tali motu virtute divina, propter eamdem cau-

separable de tal movimiento por virtud divina, por la misma causa. En cambio, que puesto el concurso actual *ad extra* no sea separable la acción de la causa segunda, es sentir común y evidente, porque dicho concurso no es separable de ningún término y efecto de la causa primera; pues si es un concurso *ad extra*, produce algo fuera de Dios; pero es preciso que esto sea hecho por la causa segunda, pues de lo contrario aquél no sería concurso con la causa segunda, sino acción de Dios solo. Por eso, el mismo nombre de *concurso* declara suficientemente la inseparabilidad con respecto a la acción de la causa segunda. Luego el concurso es esencialmente algo por modo de acción o de producción, en cuanto procede de la causa primera.

19. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar: el concurso de la causa primera, además de aquello que es por modo de acción, no incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la misma causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella. Digo *infundido de nuevo*, porque es cierto que el concurso de la causa segunda supone en ella la virtud activa dada y conservada por la causa primera, cosa que aquí damos por supuesta, y preguntamos qué es preciso que sea añadido, por parte de la causa primera, además de aquella virtud.

20. Pues bien, esta afirmación puede tomarse de Santo Tomás, I-II, q. 109, a. 1, 2 y 3, donde dice que para las acciones de las causas segundas se requieren solamente dos cosas: la intrínseca virtud connatural (porque habla de las acciones naturales, las únicas de que tratamos en toda esta disputación) y el concurso de Dios, al que allí llama moción o auxilio de Dios que mueve; por qué lo llama de esa manera, lo veremos después. Pero que con esa expresión no entendía otra cosa distinta, es evidente, no sólo porque de lo contrario hubiera omitido lo que es esencial y máximamente necesario, sino también porque entonces ya no se necesitarían sólo dos cosas para la acción de la criatura, sino tres, a saber: su virtud, la moción y el concurso. Y parece que lo entendió de esta manera Cayetano, en el lugar citado, al decir que aquel auxilio de Dios que mueve es su cooperación. El cual profesa la misma opinión en I, q. 14, a. 13, y q. 19, a. 8, donde, al exponer el principio: *La causa segunda no obra sino*

sam. Quod autem posito actuali concursu ad extra non sit separabilis actio causae secundae, communis consensio et evidens est, quia ille concursus non est separabilis ab aliquo termino et effectu primae causae; nam si est concursus ad extra, aliquid extra Deum fit; id autem necesse est fieri a causa secunda; alias ille non esset concursus cum causa secunda, sed actio solius Dei. Unde ipsummet nomen *concursus* satis declarat inseparabilitatem ab actione causae secundae. Ergo concursus essentialiter est aliquid per modum actionis vel fieri, ut est a prima causa.

19. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: concursus primae causae, praeter id quod est per modum actionis, non includit ex intrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causae secundae quod sit principium actionis eius vel conditio ad illam necessaria. Dico *de novo inditum*, quia certum est concursum causae secundae supponere in illa virtutem agendi datam et conservatam a prima causa, quod hic supponimus, et inquirimus quid ultra illam necessarium sit adiungi ex parte primae causae.

20. Haec ergo conclusio sumi potest ex D. Thoma., I-II, q. 109, a. 1, 2 et 3, ubi ad actiones causarum secundarum duo tantum dicit requiri, nimirum, intrinsecam virtutem connaturalem (loquitur enim de naturalibus actionibus, de quibus solis nobis sermo est in tota hac disputatione) et concursum Dei, quem ibi vocat motionem seu auxilium Dei moventis; cur autem ita illum appellet, infra videbimus. Quod autem ea voce nil aliud intellexerit, patet, tum quia alias praetermisisset id quod per se ac maxime necessarium est, tum etiam quia iam non tantum duo, sed tria essent necessaria ad actionem creaturae, scilicet, virtus eius, motio et concursus. Atque ita intellexisse videtur Caietanus ibi, dicens illud auxilium Dei moventis esse cooperationem eius. Qui eamdem sententiam docet, I, q. 14, a. 13, et q. 19, a. 8, ubi exponens illud axioma: *Causa secunda non agit nisi mota a prima,*

movida por la primera, dice que debe entenderse, no de una moción previa, sino de una moción que coopere intrínsecamente con la misma acción. Y añade: *Tal es la cooperación de la causa primera, de la que se ha escrito que llega de un confín al otro confín enérgicamente y lo dispone todo con suavidad, cooperando con todas las cosas según él modo de cada una.* Igual opinión mantiene Escoto en varios lugares, y principalmente *In IV,* dist. 1, q. 1, ad ult., donde afirma que no se dice que la causa segunda obre en virtud de la primera porque entonces reciba algo de ella, sino porque, con respecto a ella, ocupa un lugar inferior; y agrega: *Con esto queda claro que no hay una nueva influencia de la causa primera en la causa segunda propiamente dicha, que sea creación de algo inherente a la causa segunda, sino que en tal caso la influencia es un determinado orden de estas causas en la realización de un efecto común.* Lo mismo piensa Almain., trat. I *Moral.,* c. 1; y Gregorio, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12, donde declara que el concurso de Dios consiste únicamente en la parcial coeficiencia de Dios, en cuanto es requerido por la esencial subordinación de la causa segunda a la primera; hago notar esto porque, por otra razón, requiere una especial premoción de Dios para los actos buenos, de lo cual tratamos en otro lugar; el mismo, *In II,* dist. 34, ad 8. También Capréolo, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 cont. 2 concl., donde, citando la opinión de Gregorio, la aprueba, y dice: *Está de acuerdo Santo Tomás, I-II, q. 109, en casi todos los artículos.* Igualmente Gabriel, *In II,* dist. 37, a. 3, dub. 2, imita a Gregorio. Citaré a otros en la sección siguiente.

21. Se demuestra por la razón, en primer lugar, porque mediante este concurso actual de Dios por modo de acción, tal como se ha explicado, queda a salvo toda dependencia esencial, tanto de la causa segunda con respecto a la primera en la causación, como de su acción en la producción, y también del efecto en todo su ser. Además, por razón de este concurso es cierto que la primera causa produce inmediata y esencialmente todas las cosas, y también es cierto todo lo demás que acerca de ella, en cuanto causa de todas las cosas, se cree por autoridad o puede probarse por la razón; luego es superfluo excogitar cualquier otra cosa. El antecedente se pone suficientemente de manifiesto por

dicit intelligendum esse non de motione praevia, sed de motione intrinsece cooperante ipsi actioni. Et subdit: *Talis est autem cooperatio primae causae, de qua scriptum est quod attingit a fine usque ad finem fortiter, disponitque omnia suaviter, iuxta modum cuiusque cooperans unicuique.* Eadem est sententia Scoti variis locis, sed praesertim In IV, dist. 1, q. 1, ad ult., ubi ait causam secundam non dici agere in virtute primae quia tunc aliquid recipiat ab illa, sed quia habet ordinem inferioris ad illam, et subdit: *Ex his patet quod causae primae in causam secundam proprie dictam non est influentia nova, quae sit creatio alicuius inhaerentis causae secundae, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem.* Idem sentit Almain., tract. I Moral., c. 1; et Gregorius, In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12, ubi declarat concursum Dei consistere solum in partiali coefficientia Dei, quantum est ex essentiali subordinatione causae secundae ad primam; quod adverto quia ex alio capite ad actus bonos requirit specialem Dei praemotionem, de quo alias; idem, In II, dist. 34, ad 8. Capreolus etiam, In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 cont. 2 concl., ubi referens sententiam Gregorii, illam approbat, et dicit: *Concordat S. Thomas,* I-II, q. 109, *fere singulis articulis.* Gab. etiam, In II, dist. 37, a. 3, dub. 2, Greg. imitatur. Alios referam sectione sequenti.

21. Ratione probatur primo, quia per hunc concursum actualem Dei per modum actionis, prout explicatum est, salvatur omnis dependentia essentialis, tum causae secundae a prima in causando, tum actionis eius in fieri, tum etiam effectus in omni esse suo. Item ratione huius concursus verum est primam causam immediate ac per se efficere omnia, et quidquid aliud de illa ut causante omnia vel auctoritate creditur vel ratione probari potest; ergo supervacaneum est quippiam aliud fingere. Antecedens ex dictis in priori assertione satis patet,

lo dicho en la aserción anterior, y con más claridad por las soluciones a los argumentos. La consecuencia se prueba, ya porque la naturaleza aborrece todo lo superfluo, como atestigua asimismo Aristóteles, I *De caelo,* c. 4, y en otros lugares, ya también porque las razones aducidas en la sección que precede en favor de la opinión de Durando demuestran que sólo debe asociarse a la causa segunda, para la acción, aquella eficiencia de la causa primera que sea por sí misma necesaria para la esencial dependencia de toda entidad o modo real con respecto al primer ente; ya, finalmente, porque de lo contrario no habría ninguna fijeza, sino que, así como además del concurso actual unos requieren la moción y otros el complemento de virtud, uno podría exigir esas tres cosas y otro podría, a su capricho, agregar una cuarta, como es bastante evidente de suyo.

22. La segunda razón es que nada puede requerirse como principio esencial ni tampoco como condición necesaria del principio esencial; luego de ningún modo; luego el concurso de la causa primera, en cuanto tal, no requiere nada por modo de principio, sino únicamente por modo de acción. Las consecuencias son claras por enumeración suficiente. La mayor queda bastante probada con la refutación de la opinión anterior. La menor debe demostrarse con el mismo razonamiento, o con uno proporcional. Efectivamente, así como la causa segunda en su orden puede estar completa en su virtud activa, así también exige ciertas y determinadas condiciones necesarias, en el mismo orden, para obrar; y suponemos que las posee todas, cuando tratamos precisamente de la necesidad del concurso de la causa primera. Porque si falta alguna de ellas, será preciso que, si la causa ha de obrar, antes se le añada dicha condición mediante la eficiencia de la causa primera, ya sola, ya con otra causa segunda; ahora bien, esa necesidad no se sigue en virtud del concurso o de la dependencia con respecto a la causa primera, sino de un defecto especial. Consiguientemente, así como la causa completa en virtud no necesita de otro complemento de virtud, igualmente la causa completa en las condiciones preexigidas para obrar en su orden no preexige ninguna nueva condición. Pero afirmar que, aparte de esas condiciones conocidas por nosotros, que las causas segundas pueden adqui-

et clarius in solutionibus argumentorum. Consequentia vero probatur, tum quia natura abhorret quidquid superfluum est, teste etiam Aristotele, I de Caelo, c. 4, et aliis locis; tum etiam quia rationes praecedenti sectione factae pro sententia Durandi probant solam illam efficientiam primae causae esse coniungendam causae secundae ad actionem eius, quae per se fuerit necessaria ad essentialem dependentiam omnis entitatis vel modi realis a primo ente; tum denique quia alias nullus esset status, sed quacumque re posita posset quis aliam adiungere, et sicut praeter actualem concursum requirunt alii motionem, alii complementum virtutis, posset aliquis illa tria postulare, et alius pro suo arbitratu posset quartum quippiam adiungere, ut per se satis constat.

22. Secunda ratio est quia nihil potest requiri ut principium per se, nec etiam ut conditio necessaria principii per se; ergo nullo modo; ergo concursus primae causae ut sic nihil requirit per modum principii, sed solum per modum actionis. Consequentiae sunt clarae ex sufficienti enumeratione. Maior satis probata est refutando priorem sententiam. Minor vero eodem seu proportionali discursu demonstranda est. Nam, sicut causa secunda in suo ordine potest esse completa in virtute agendi, ita requirit certas et determinatas conditiones necessarias in eodem ordine ad agendum, quas omnes habere supponimus quando de necessitate concursus primae causae praecise disputamus. Nam si quae illarum desit, necessarium quidem erit, si causa illa operatura est, ut conditio illa prius adiungatur per efficientiam primae causae, vel solam vel cum alia causa secunda; illa tamen necessitas non est ex vi concursus aut dependentiae a prima causa, sed ex peculiari defectu. Sicut ergo causa completa in virtute non indiget alio complemento virtutis, ita causa completa in conditionibus praerequisitis ad agendum in suo ordine nullam novam conditionem praerequirit. Dicere autem praeter eas conditiones nobis notas, quas causae secundae possunt per se vel per alias secun-

rir por sí mismas o por otras causas segundas, requieren alguna otra condición oculta, que sólo pueden tener por influjo de la causa primera, así como se dice gratuitamente, así también se desprecia con facilidad, puesto que no se apoya en ninguna autoridad o razón de cierto valor o importancia.

23. *Si las causas segundas son aplicadas a obrar por la primera, y de qué modo.— Se resuelve una objeción.*— Pero, además, podemos demostrar positivamente que no puede excogitarse ninguna condición semejante, discurriendo a través de las cuatro que se han indicado en los argumentos antes aducidos. Efectivamente, en primer lugar, esta condición se denominaba *aplicación de la causa segunda a obrar.* Pero nosotros suponemos ya realizada toda aplicación que nos sea conocida; y esta aplicación consiste, bien en alguna moción local, bien en una acción vital o animal, como cuando la causa final es aplicada mediante el conocimiento o la potencia motriz mediante el apetito. De donde resulta que, así como esta aplicación consiste en alguna acción real, igualmente no puede darse sin la eficiencia de la causa primera, de ordinario mediante las causas segundas, y en casos extraordinarios por sí misma. Ahora bien, fuera de éstas, ¿qué otra aplicación puede darse? Porque si es eficiencia real, será movimiento o mutación real de la causa segunda. Entonces, ¿qué término tiene? No local, ni de otro género fuera de la cualidad, como parece evidente. Tampoco puede ser una cualidad; pues, si esa cualidad se da como virtud activa, ya no es sólo una condición, sino un principio esencial de acción, y se repiten las razones aducidas anteriormente. Y si se da para que no obre nada, es improcedente para obrar y no es posible dar razón de por qué se le llama condición necesaria. Se dirá que es necesaria para asociar el agente segundo al primero, como el instrumento a la causa principal. Pero estas cosas y otras semejantes, que pueden decirse verbalmente, no pueden explicarse en la realidad, puesto que esa asociación no es ni una unión real ni una presencia más íntima, sino sólo un cierto efecto nuevo, cuyo oficio y cuya necesidad para la acción de la causa segunda investigamos.

24. Tampoco cabe decir que el término de aquella mutación, que se llama aplicación, es la misma acción de la causa segunda; no sólo porque una acción

das causas comparare, requirere quamdam aliam occultam conditionem, quam ex solo influxu causae primae habere possunt, sicut gratis dictum est, ita facile contemnitur, quod nulla auctoritate vel ratione alicuius ponderis vel momenti nitatur.

23. *An et qualiter causae secundae a prima applicentur ad agendum.— Obiectio dissolvitur.*— Sed ulterius positive ostendere possumus nullam talem conditionem excogitari posse discurrendo per illa quatuor quae in argumentis supra factis tacta sunt. Primo enim appellabatur haec conditio *applicatio causae secundae ad agendum.* At nos supponimus applicationem omnem nobis notam iam factam; consistit autem haec applicatio, vel in aliqua motione locali, vel in actione vitali seu animali, ut quando causa finalis applicatur per cognitionem vel potentia motiva per appetitum. Quo fit ut, sicut haec applicatio consistit in aliqua reali actione, ita esse non possit sine efficientia causae primae, ordinarie quidem per causas secundas, extraordinarie autem per seipsam. At vero praeter has, quaenam alia esse posset applicatio? Nam si est realis efficientia, erit realis motus vel mutatio causae secundae. Quem ergo terminum habet? Non localem, nec alterius generis extra qualitatem, ut per se notum videtur. Neque etiam esse potest qualitas aliqua; nam, si illa qualitas datur ut virtus agendi, iam non est conditio tantum, sed principium per se actionis, et redeunt rationes superius factae. Si vero datur ut nihil agat, impertinens est ad agendum, nec reddi potest ratio cur dicatur conditio necessaria. Dices esse necessariam ut coniungat secundum agens primo, ut instrumentum principali causae. Sed haec et similia, quae verbis dici possunt, in re explicari non possunt, quia illa coniunctio neque est aliqua realis unio neque intimior praesentia, sed solum novus quidam effectus, cuius officium et necessitatem ad actionem causae secundae inquirimus.

24. Nec vero dici potest terminum illius mutationis, quae applicatio dicitur, esse ipsammet actionem causae secundae, tum quia

no es término de otra, como diré más extensamente en la sección siguiente, sino también porque esa aplicación es una mutación en la misma causa segunda, pero su acción se encuentra muchas veces en el paciente; y también, finalmente, porque se dice que tal aplicación es una condición previa a la acción; luego también es previo su término; por consiguiente, así como en la causa segunda no hay nada real que pueda ser término de dicha mutación, tampoco existe tal aplicación que sea en ella algo real previo a la acción.

25. *De qué manera mueve la causa primera a la segunda.*— Con fórmula distinta, se llamaba aquella condición *movimiento por el que la causa primera mueve a la segunda a obrar.* Y acerca de este movimiento cabe preguntar, con el mismo razonamiento, qué término tiene y, consiguientemente, a qué especie de movimiento o mutación pertenece, pues es preciso que todo movimiento real tienda a algo y se encuentre en alguna especie; pero tal movimiento no es local, pues no es preciso que las causas segundas sean sometidas a mutación local siempre que obran; en cuanto al movimiento en orden a la cantidad, la cuestión es más cierta; por lo que respecta a la mutación en orden a la cualidad, tiene igual validez la razón expuesta acerca de la aplicación; pero, fuera de estas cosas, no hay nada que pueda ser producido mediante aquel movimiento, como fácilmente se patentizará discurriendo a través de todos los géneros de entes. Tampoco puede ese movimiento terminar por sí mismo en la propia acción de la causa segunda, no sólo por las razones aducidas acerca de la aplicación, sino también porque, de lo contrario, ese movimiento ya no sería una condición preexigida para dicha acción, sino que sería el paso intrínseco a la acción, puesto que se dice que tal acción es el término propio e inmediato de aquel movimiento. De donde resulta, además, que, así como se dice que el movimiento procede de la sola causa primera, así también su término, ya que el término procede de la misma causa que el proceso; luego, si la acción de la causa segunda es término intrínseco de aquel movimiento, provendrá de la sola causa primera, lo cual implica una manifiesta contradicción; pues, ¿cómo es acción de la causa segunda, si procede de la causa primera sola? Y si se dice que la acción de la causa segunda no es término intrínseco de tal movimiento, sino más bien extrínseco o remoto, necesariamente habrá que asignar otro término

una actio non est terminus alterius, ut sequenti sectione latius dicam; tum etiam quia illa applicatio est mutatio in ipsa causa secunda, actio vero eius saepe est in passo; tum denique quia illa applicatio dicitur esse conditio praevia ad actionem; ergo et terminus eius est etiam praevius; sicut ergo in causa secunda nihil est reale quod talem mutationem terminare possit, ita neque est talis applicatio quae sit aliquid reale in ipsa praevium ad actionem.

25. *Qualiter prima causa moveat secundam.*— Alio modo appellabatur illa conditio *motus quo causa prima movet secundam ad agendum.* Et de hoc motu eodem discursu inquiri potest quem terminum habeat, et consequenter ad quam speciem motus vel mutationis pertineat, quia necesse est omnem motum realem ad aliquid tendere et in aliqua specie esse; talis autem motus non est localis, quia non est necesse causas secundas localiter mutari quandocumque agunt; de motu vero ad quantitatem certior res est; de mutatione autem ad qualitatem procedit eodem modo ratio facta de applicatione; praeter haec tamen nihil est quod per illum motum fieri possit, ut facile patebit discurrendo per omnia genera entium. Nec vero potest ille motus per se terminari ad ipsammet actionem causae secundae, tum propter rationes factas de applicatione, tum etiam quia alias iam ille motus non esset conditio ad illam actionem praerequisita, sed esset intrinseca via ad illam actionem, quandoquidem illa actio dicitur esse proprius et immediatus terminus illius motus. Ex quo ulterius fiet ut, sicut ille motus dicitur esse a sola prima causa, ita et terminus eius, nam ab eadem causa est terminus a qua est via; ergo si actio causae secundae est intrinsecus terminus illius motus, erit a sola causa prima, quod involvit apertam repugnantiam; quomodo enim est actio causae secundae, si est a sola prima? Quod si dicatur actionem causae secundae non esse intrinsecum terminum illius motus, sed potius extrinsecum seu remotum, necessario assignandus erit alius ter-

intrínseco y propio; pero el razonamiento que hemos hecho demuestra suficientemente que no puede señalarse ninguno.

26. *Cómo es excitada la virtud de la causa segunda por la primera.*— En tercer lugar, se daba a aquella condición el nombre de *excitación de la virtud.* Y si se afirma que ésta tiene lugar por verdadera y real acción de la causa primera sobre la segunda o sobre su virtud, mediante dicha acción se introducirá alguna mutación en la causa, y a ella podrá aplicarse toda la argumentación que acabamos de hacer. Pero si tal excitación no se realiza por verdadera y real acción sobre la causa segunda, entonces ya no se opera sobre la causa segunda nada que se comporte por modo de principio, que es lo que pretendemos. Y, además, falta que los autores que hemos citado arriba, y que exigen tal excitación, expliquen cómo se produce la excitación de la virtud sin acción o por denominación extrínseca, como dicen, y cuál es la necesidad, proveniente de la causa primera, de tal excitación, aparte de aquella otra que puede proceder de la causa segunda. Para que se comprenda mejor esto, adviértase que la excitación de la potencia para obrar se encuentra propísimamente en las potencias del alma, pero en cierto modo se extiende a algunas virtudes naturales, que no obran si previamente no se han alterado sus sujetos, como la pimienta no calienta si no es triturada, y una cosa olorosa, en muchas ocasiones, no exhala olor si antes no se ha calentado.

27. Así, pues, esta alteración previa suele llamarse excitación de la virtud en sentido metafórico; pero, en realidad, es, o bien un complemento de la virtud mediante una cualidad añadida, o bien una aplicación o disposición del agente para que pueda emitir por sí mismo algún vapor o exhalación mediante la cual obra, como cuando la cosa olorosa se enrarece por calentamiento, puede exhalar más fácilmente el olor, y así en otros casos. Mas la excitación de la causa primera no puede ser semejante a esta excitación natural por alteración previa, ya que ni siempre es necesario el complemento de la virtud en la causa segunda, como se ha demostrado, ni tampoco una disposición material; porque en muchas causas segundas no es necesaria, como resulta evidente en el fuego que calienta, en el sol que ilumina y en el ángel que mueve el cielo; y, cuando es

minus intrinsecus et proprius; nullum autem assignari posse, discursus a nobis factus sufficienter ostendit.

26. *Virtus secundae causae a prima quomodo excitetur.*— Tertio, vocabatur illa conditio *excitatio virtutis.* Quae si ponatur fieri per veram et realem actionem causae primae in secundam vel in virtutem eius, fiet per illam actionem aliqua mutatio in causa, de qua procedet tota argumentatio proxime facta. Quod si non sit illa excitatio per veram et realem actionem in causam secundam, iam nihil agitur in causa secunda quod se habeat per modum principii, quod intendimus. Et praeterea explicandum superest illis auctoribus supra a nobis citatis, qui talem excitationem requirunt, quomodo excitatio virtutis fiat sine actione aut per denominationem, ut vocant, extrinsecam, et quae sit necessitas talis excitationis proveniens a sola causa prima, praeter omnem illam quae esse potest proveniens a causa secunda. Et ut hoc amplius intelligatur, adverte excitationem potentiae ad operandum propriissime inveniri in potentiis animae, extendi tamen aliquo modo ad nonnullas virtutes naturales, quae non agunt nisi prius alterentur earum subiecta, ut piper non calefacit nisi conteratur, et res odorifera saepe non mittit odorem nisi prius calefiat.

27. Haec ergo alteratio praevia solet dici excitatio virtutis per metaphoram; re tamen vera est aut complementum virtutis per qualitatem additam aut applicatio vel dispositio agentis ut ex se emittere possit vaporem vel exhalationem aliquam qua mediante agit, ut dum res odorifera per calefactionem rarefit, facilius potest exhalare odorem, et sic de aliis. Excitatio autem causae primae non potest esse similis huic naturali per alterationem praeviam, quia nec complementum virtutis est semper necessarium in causa secunda, ut ostensum est, neque etiam dispositio aliqua materialis; nam in multis causis secundis necessaria non est, ut est evidens in igne calefaciente, sole illuminante, et angelo movente caelum, et ubi est necessaria, per alias causas secun-

necesaria, suele ser producida por otras causas segundas, y no pertenece a la subordinación de la causa segunda con respecto a la primera.

28. Ahora bien, la excitación de las potencias del alma se hace de dos maneras. Una, por el objeto, ya sea en el género de la eficiencia, como en las potencias cognoscitivas, ya sea en el género de la finalidad, como en las apetitivas. Y también es evidente que la causa primera no excita con esta clase de excitación a la segunda en virtud del concurso general, puesto que muchas causas segundas no son capaces de excitación objetiva; y las que son capaces, no siempre son movidas por la causa primera en calidad de objeto. Tampoco la causa primera, en virtud de su cometido general, tiene que aplicar los objetos excitantes si no es concurriendo con las causas segundas. En cuanto a las obras de la gracia, Dios, ciertamente, excita a los hombres de una manera peculiar; sin embargo, dicha excitación no pertenece al concurso de la causa primera, sino que es para suplir o ayudar la imperfección de alguna causa segunda; de esta clase de excitación divina tratan especialmente los teólogos al estudiar la gracia. De otro modo se realiza la excitación sobre las potencias del alma mediante cierta eficiencia cuasi moral, por la natural simpatía que tienen, ya que están radicadas en la misma esencia del alma, con subordinación entre sí, y ésta suele llamarse también moción o aplicación de una potencia por otra, al modo como la potencia motora existente en los músculos es excitada o aplicada por el apetito, y se dice que la voluntad mueve de esta manera todas las potencias del alma. Mas tampoco este género de excitación tiene lugar en la causa segunda con respecto a la primera, no sólo porque incluye intrínsecamente un modo vital de obrar, sino también porque requiere la unión de la facultad motora y de la movida en un mismo principio radical. Con esto parecen quedar excluidos todos los modos de excitación que nosotros podemos explicar o alcanzar; fingir algún otro modo inefable y reclamar el asentimiento al mismo, es ajeno a toda razón, puesto que ni la fe cristiana lo enseña, ni se explica su razón o necesidad.

29. *Se objeta un cierto modo según el cual se dice que Dios aplica las causas segundas.*— Pero alguien puede decir que entre la causa primera y la

das fieri solet, nec pertinet ad subordinationem causae secundae respectu primae.

28. Excitatio autem potentiarum animae duobus modis fit. Uno, ab obiecto, vel in genere efficientis, ut in potentiis cognoscitivis, vel in genere finis, ut in appetitivis. Et hoc genere excitationis etiam est per se notum primam causam non excitare secundam ex vi generalis concursus, quia multae causae secundae non sunt capaces obiectivae excitationis; quae vero capaces sunt, non semper moventur a causa prima ut ab obiecto. Neque etiam causa prima ex suo generali munere habet applicare obiecta excitantia nisi concurrendo cum causis secundis. Ad opera vero gratiae excitat quidem Deus homines peculiari modo; verumtamen illa excitatio non pertinet ad concursum causae primae, sed ad supplendam vel iuvandam imperfectionem alicuius causae secundae; de quo genere divinae excitationis peculiariter disputant theologi in materia de gratia. Alio modo fit excitatio circa potentias animae per quamdam efficientiam quasi moralem, per naturalem sympathiam quam habent, ex eo quod in eadem essentia animae radicantur, cum subordinatione inter se, quae etiam dici solet motio vel applicatio unius potentiae per aliam, quo modo potentia motiva existens in musculis excitatur vel applicatur per appetitum, et voluntas dicitur hoc modo movere omnes animae potentias. Sed neque hoc genus excitationis habet locum in causa secunda respectu primae, tum quia intrinsece includit vitalem modum operandi, tum etiam quia requirit coniunctionem facultatis moventis et motae in eodem radicali principio. Atque ita videntur exclusi omnes modi excitationis quos possumus nos explicare aut assequi; fingere autem aliquem alium ineffabilem, eiusque fidem petere, cum nec christiana fides illum doceat, nec ratio aut necessitas illius reddatur, ab omni ratione alienum est.

29. *Obiicitur quidam modus quo Deus applicare dicitur causas secundas.*— Dicere vero quis potest reperiri inter causam primam et secundam quamdam sympathiam

segunda se da cierta simpatía proveniente, no de la radicación de las potencias en una misma esencia, sino de la esencial subordinación de la causa segunda a la primera y del supremo dominio de la primera sobre la segunda. Semejante simpatía puede consistir en que, al querer Dios que la causa segunda obre, inmediatamente se sigue, por una consecución necesaria, que la causa segunda opera, no porque reciba en sí algo en virtud de aquella voluntad, sino porque la obedece en seguida obrando, igual que la potencia motora obedece al apetito. Consiguientemente, cabe decir que mediante esta voluntad Dios aplica, mueve o excita a la causa segunda a obrar. Y como ese querer de Dios interviene siempre en el concurso con la causa segunda, por eso se dice que la causa primera concurre excitando a la causa segunda. Sin embargo, este modo de expresarse, sea verdadero o falso, no pertenece a la presente cuestión; porque aquí sólo tratamos del concurso externo y transeúnte, y esa excitación, explicada del modo dicho, únicamente se realiza por un querer interno. Además, en virtud de aquella voluntad la causa segunda no recibe en sí nada por modo de principio o condición necesaria para obrar, que es de lo que ahora tratamos. Por consiguiente, en el sentido en que discutimos al presente, en la causa segunda no se produce ninguna excitación en virtud del solo concurso de la causa primera. Si dicho modo de excitación es verdadero, por ser un punto difícil y necesario para completar esta materia, se explicará en la sección 4.

30. En cuarto lugar, se decía que aquella condición necesaria es la *determinación de la causa segunda por la eficiencia de la primera.* Pero ésta no es más probable que las demás y, argumentando en sentido general, si se dice que esta determinación tiene lugar por verdadera acción de la causa primera en la segunda, recobran vigencia los argumentos antes aducidos de que tal acción infiere a la causa segunda una mutación, sin que pueda asignarse término alguno de dicha mutación. De manera especial, la necesidad de semejante predeterminación es nula en las causas segundas que obran naturalmente, porque éstas se encuentran, por su naturaleza, determinadas a una sola cosa; y tal determinación la recibieron de Dios, no por concurso, sino por infusión y conservación de semejante naturaleza. En este sentido habla Santo Tomás, I, q. 105, a. 1,

ortam non ex radicatione potentiarum in eadem essentia, sed ex essentiali subiectione causae secundae ad primam et supremo dominio primae in secundam. Consistere autem potest huiusmodi sympathia in hoc quod, volente Deo ut causa secunda operetur, statim necessaria consecutione causa secunda agit, non quia in se aliquid recipiat ex vi illius voluntatis, sed quia statim illi obedit agendo, sicut potentia motiva obedit appetitui. Per hanc ergo voluntatem dici potest Deum applicare, movere, vel excitare causam secundum ad agendum. Et quia illud velle Dei intervenit semper in concursu cum causa secunda, ideo prima causa dicitur concurrere excitando causam secundam. Verumtamen hic dicendi modus, sive sit verus sive falsus, non pertinet ad praesentem quaestionem; hic enim solum agimus de concursu externo et transeunte; illa autem excitatio tali modo explicata solum fit per velle internum. Item ex vi illius voluntatis nihil in se recipit causa secunda per modum principii vel conditionis necessariae ad agendum, de quo nunc agimus. Ergo, eo modo quo nunc disputamus, nulla excitatio fit in causa secunda ex vi solius concursus causae primae. An vero ille modus excitationis verus sit, quia punctus est difficilis et necessarius ad complementum huius materiae, in sectione 4 explicabitur.

30. Quarto, dicebatur illa conditio necessaria *determinatio causae secundae per effectionem primae*. Haec autem non est probabilior quam reliquae, et generatim argumentando, si haec determinatio dicitur fieri per veram actionem primae causae in secundam, redeunt argumenta supra facta, quod illa actio inferat mutationem in causam secundam, cuius mutationis nullus terminus assignari potest. Specialiter vero, haec necessitas talis praedeterminationis nulla est in causis secundis naturaliter agentibus, quia illae natura sua sunt determinatae ad unum; quam quidem determinationem acceperunt a Deo non per concursum, sed per influxum et conservationem talis naturae. Quo sensu loquitur D. Thomas, I, q. 105, a. 1,

ad 3. Pero formalmente tales causas tienen esta determinación por su naturaleza intrínseca. Por eso, desde este punto de vista suele decirse que la causa segunda determina el concurso de la primera a la acción específica, más bien que ser determinada por ella, como parece expresarse Santo Tomás, *In II,* dist. 1, q. 1, a. 4, c., y ad 3, y en *I cont. Gent.*, c. 66, razón 5, donde dice: *Los agentes segundos vienen a ser como particularizantes y determinantes de la acción del primer agente.* Y se toma de Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus,* donde afirma que la acción de Dios es, de suyo, indiferente, pero que varía según la diversidad de los sujetos y de las causas. Y se dice que las causas particulares determinan el concurso, no porque para ello realicen algo previo, pues ¿qué podrían hacer?; tampoco porque Dios no lo determine por su voluntad, cosa que explicaremos en la sección 4; sino porque esta causa exige, por su naturaleza, este concurso más bien que otro, y Dios se acomoda a la naturaleza de cada una, y por ello suele decirse asimismo que esta determinación, en cuanto proviene de la causa segunda, se encuentra en el género de la causa material. Consiguientemente, en estas causas que obran de manera natural, no es necesaria aquella condición previa que se denominaba predeterminación. Y si hay ocasiones en que estos agentes naturales, por razón de su virtud universal de obrar, tienen alguna indiferencia en la facultad de realizar cosas específicamente diversas, hablando en sentido natural y físico, siempre son determinadas a un solo efecto específico, bien por sí mismas, bien por el concurso de otras causas, ya sea de la material, ya sea de las coeficientes, según se ha explicado antes, disp. XVIII, sec. 1.

31. *De qué modo es determinada la causa segunda por la primera a un efecto individual.*— Finalmente, aunque concedamos (lo cual es probable) que la causa segunda es determinada por la primera en cuanto a la singularidad de la acción o del efecto, como afirman los nominalistas y nosotros hemos considerado probable en lo que precede, no es necesario imaginar que dicha determinación se lleve a cabo mediante alguna acción de la causa primera sobre la segunda, concretamente añadiendo algo a su virtud; es más, apenas puede en-

ad 3. Formaliter vero hanc determinationem habent tales causae ab intrinseca natura. Unde sub hac consideratione dici solet causam secundam determinare concursum primae ad speciem actionis, potius quam determinari ab illa, ut videtur loqui D. Thomas, In II, dist. 1, q. 1, a. 4, in corpore, et ad 3, et I cont. Gent., c. 66, ratione 5, ubi dicit: *Secunda agentia sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis.* Et sumitur ex Dionysio, c. 4 de Divinis nominibus, dicente Dei actionem ex se esse indifferentem, variari autem ex diversitate subiectorum et causarum. Dicuntur autem causae particulares determinare concursum, non quia ad hoc efficiant aliquid praevium; quid enim possunt?; neque quia Deus voluntate sua illum non determinet [1], quod declarabimus sectione 4; sed quia haec causa natura sua postulat hunc concursum potius quam alium, Deus autem sese accommodat naturae uniuscuiusque, et ideo etiam dici solet haec determinatio, ut est a causa secunda, esse in genere causae materialis. In his ergo causis naturaliter agentibus non est necessaria illa conditio praevia quae praedeterminatio dicebatur. Quod si interdum haec naturalia agentia propter vim agendi universalem habent indifferentiam aliquam in facultate agendi res specie diversas, naturaliter ac physice loquendo, semper determinantur ad unum effectum in specie, vel ex se vel ex concursu aliarum causarum, aut materialis, aut coefficientium, ut supra, disp. XVIII, sect. 1, declaratum est.

31. *Quomodo secunda causa ad individuum effectum a prima determinetur.*— Denique, etiamsi demus (quod probabile est) quoad singularitatem actionis vel effectus determinari causam secundam a prima, ut nominales affirmant, et in superioribus nobis probabile visum est, non oportet fingere illam determinationem fieri per aliquam actionem causae primae in secundam, addendo nimirum aliquid virtuti eius; immo vix pot-

[1] Las demás ediciones leean aquí *illum determinet,* pero nos parece bien fundada la corrección introducida por la de Colosino (N. de los EE.).

tenderse de este modo, porque también lo que se añadiera sería, de suyo, indiferente para producir muchos individuos semejantes; porque ninguna cosa dotada de virtud activa en alguna especie es determinada por sí misma a producir únicamente un individuo, como se patentiza discurriendo por todas las virtudes naturales. Si alguno exceptuase, de manera muy peculiar, esta entidad o virtud que la causa primera añade a la segunda, lo haría sin fundamento y se enredaría sin motivo en muchas dificultades. Será, pues, preciso confesar que, siempre que varía la acción del agente natural en diversos tiempos, o sobre diversos sujetos, varían también aquellas entidades predeterminantes que la causa segunda recibe de la primera. Y, de modo semejante, si el fuego calienta sucesivamente, también debe recibir y padecer de manera continuada algo por lo que sea determinado a tal acción sucesiva. Por último, o ese modo de determinación es superfluo, o habrá que admitir que la facultad natural es de suyo suficiente para la razón específica del efecto, mas no para su singularidad. Y que aquello que se añade confiere virtud para la singularidad, resulta ininteligible, puesto que en el efecto, tal como se produce en la realidad, no se distingue la razón específica y la singular.

32. Sin embargo, debe decirse que esa determinación se realiza suficientemente por la predefinición voluntaria del concurso divino. Y así el fuego, por ejemplo, es indiferente para producir este o aquel calor, no negativa o privativamente, es decir, porque no tenga virtud completa en su género para ambos, sino positivamente, porque, en cuanto causa próxima, posee suficiente poder para ambos y no está determinado a ninguno; pero Dios, por su voluntad, determina concurrir con él a éste más bien que a otro, y esto basta para que del fuego proceda este efecto numérico más bien que otro. Consiguientemente, no es necesaria tal condición predeterminante, que sea una realidad recibida en la misma causa segunda.

33. De lo dicho sobre los agentes naturales se infiere que semejante condición es mucho menos necesaria en las causas segundas libres, en virtud de

est hoc modo intelligi, quia etiam illud additum de se erit indifferens ad plura individua similia facienda; nulla enim res quae in aliqua specie vim habet activam determinatur ex se ad unum tantum individuum efficiendum, ut patet discurrendo per omnes virtutes naturales. Si quis autem vel peculiariter exciperet hanc entitatem vel virtutem quam causa prima addit secundae, gratis id assereret, et sine causa multis implicabitur difficultatibus. Oportebit enim fateri, quoties variatur actio agentis naturalis diversis temporibus, vel circa diversa subiecta, variari etiam illas entitates praedeterminativas quas in se recipit causa secunda a prima. Et similiter, si ignis successive calefacit, continue etiam aliquid debet in se recipere et pati quo determinetur ad illam successivam actionem. Denique, vel superfluus est ille modus determinationis, vel fatendum erit facultatem naturalem esse sufficientem de se ad specificam rationem effectus, non vero ad singularitatem eius. Illud vero additum dare vim ad singularitatem non est intelligibile [1], cum in effectu, prout in re fit, specifica et singularis ratio non distinguatur.

32. Dicendum est ergo illam determinationem sufficienter fieri per voluntariam praefinitionem divini concursus. Itaque ignis, verbi gratia, indifferens est ad hunc vel illum calorem faciendum, non quidem negative seu privative, id est, quia ad neutrum habeat completam virtutem in suo genere, sed positive, quia ad utrumque est satis potens in ratione causae proximae et ad neutrum determinatus; Deus autem sua voluntate statuit cum illo concurrere ad hunc potius quam ad alium, et hoc satis est ut ab igne procedat hic effectus numero potius quam alius. Non est ergo necessaria talis conditio praedeterminans, quae sit res aliqua recepta in ipsa causa secunda.

33. Ex his autem quae de naturalibus agentibus diximus, colligitur huiusmodi conditionem multo minus esse necessariam in causis secundis liberis ex vi subordinationis

[1] No tiene sentido, en el presente contexto, la expresión "quod est inintelligibile", que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

la esencial subordinación y dependencia de la causa segunda con respecto a la primera. Porque, desde este punto de vista, existe la misma razón para la dependencia de la causa libre que de la necesaria con respecto a la causa primera. Por tanto, si en la causa que obra de manera natural queda suficientemente salvada aquella dependencia por el concurso, que consiste en la acción, también se salvará en la causa libre. Ni es necesaria tal condición en la causa libre por su peculiar modo de obrar, pues, aun cuando la voluntad, por ejemplo, que es una potencia libre, sea de suyo indiferente, puestos todos los requisitos, para obrar o no obrar, sin embargo, en realidad es tan potente para obrar como si no tuviese otra facultad; e inversamente, es tan potente para no obrar como si no pudiese hacer otra cosa. Así, pues, tiene plena potestad para ambas cosas y para cada una de ellas; luego, así como otros agentes, por la potestad que tienen para una sola cosa, pueden realizarla con el concurso común y sin aquella previa condición predeterminante, igualmente el agente libre, por la potestad que tiene para varias cosas, puede hacer, con el concurso común, una de ellas (porque nos referimos a los actos contenidos dentro del orden natural) sin dicha condición. Y está tan lejos de oponerse a esto la peculiar condición e indiferencia de la libertad, que más bien radica en ello su excelencia y dominio sobre su acción.

34. Por eso, cuando se dice que una facultad indeterminada no puede realizar un acto o efecto determinado, ello se cumple, a lo sumo, en una potencia de tal manera indiferente a varias cosas, que sea por sí misma incompleta e insuficiente para cada una de ellas, y esa indiferencia, en cuanto tal, es pasiva e imperfecta más bien que activa y perfecta; por ello, tal indiferencia suele llamarse negativa. En cambio, cuando la potencia es indiferente por su completo poder para una y otra de dos cosas opuestas, y por el dominio sobre su propio acto, muy bien puede realizar, aunque en acto primero se encuentre indeterminada e indiferente, un efecto o acto segundo determinado, determinándose a sí misma en orden a él. Porque ésta es su propia virtud y potestad, de la cual le viene el ser libre; de esa manera, también la divina voluntad es indiferente para muchos objetos o efectos creados, y se determina a sí misma en

et dependentiae essentialis causae secundae a prima. Nam eiusdem rationis est quoad hoc dependentia causae liberae ac necessariae a prima causa. Unde si in causa naturaliter agente sufficienter salvatur illa dependentia per concursum, qui in actione consistit, etiam salvabitur in causa libera. Nec vero ob peculiarem modum agendi causae liberae est in ea talis conditio necessaria, quia, licet voluntas, verbi gratia, quae est potentia libera, sit ex se indifferens, positis omnibus requisitis, ad agendum et non agendum, tamen revera est tam potens ad agendum ac si non haberet alteram facultatem; et e converso tam potens est ad non agendum ac si nihil aliud posset. Itaque ad utrumque et ad singula habet plenam potestatem; ergo, sicut alia agentia, per potestatem quam habent ad unum, possunt illud exsequi cum communi concursu absque illa praevia conditione praedeterminante, ita agens liberum, per potestatem quam habet ad plura, potest cum communi concursu aliquod eorum exercere (loquimur de actibus intra ordinem naturae contentis) absque illa conditione. Tantumque abest ut peculiaris conditio et indifferentia libertatis ad hoc obsit, ut potius in hoc sit posita eius excellentia et dominium in suam actionem.

34. Unde, cum dicitur facultatem indeterminatam non posse determinatum actum vel effectum efficere, ad summum habet locum in potentia ita indifferenti ad plura, ut sit per se incompleta et insufficiens ad singula, quae ut sic magis est indifferentia passiva et imperfecta quam activa et perfecta; propter quod talis indifferentia dici solet negativa. At vero, quando potentia est indifferens per completam vim ad utrumque oppositorum et per dominium in suum actum, optime potest, quamvis in actu primo sit indeterminata et indifferens, determinatum effectum seu actum secundum efficere, sese ad illum determinando. Haec est enim propria vis et potestas eius, a qua habet quod libera sit; sicut etiam divina voluntas est indifferens ad plura obiecta vel effectus creatos, et ipsa se determinat ad aliquod eorum;

orden a alguno de ellos; y de esta eficacia y dominio ha recibido una participación la voluntad creada, aunque diste mucho de ella en su perfección y en su modo. Efectivamente, la voluntad increada es indiferente para muchos objetos fuera de sí, pero no para muchos actos de querer o de no querer, mientras que la voluntad creada es asimismo indiferente para muchos actos. Además, la voluntad increada se determina sin que se le añada un nuevo acto, y la creada por un nuevo acto. Finalmente, la voluntad increada no depende de otro en su determinación, y la creada depende al menos del concurso de la causa primera; sin embargo, con dicho concurso, puede de igual manera querer las cosas que son proporcionadas a ella y determinarse a tales cosas.

35. *La predeterminación física inferiría necesidad a la causa libre, tanto en cuanto al ejercicio como en cuanto a la especificación.*— Por eso añado que aquella condición llamada predeterminación no sólo no es necesaria a la causa libre por su peculiar modo de obrar, sino que incluso le repugna por ese motivo, si ha de obrar libremente en cuanto al ejercicio y la especificación; porque el uso de la libertad quedaría impedido, en lo concerniente a ambas partes, por tal predeterminación. Se explica esto, primeramente, por lo que hace a la especificación del acto, pues como se dice que sólo la primera causa realiza esta predeterminación, la voluntad se encuentra únicamente en potencia pasiva para ella; por tanto, no es libre con respecto a la misma, sino que es indiferente pasiva o negativamente, igual que la materia lo es para otras formas; porque en la potencia pasiva en cuanto tal no hay libertad, según demostramos antes. Por consiguiente, no depende de la potestad activa y libre de la voluntad el recibir esta o aquella determinación; luego, cuando es determinada a un solo acto, puede realizar ése y no otro, ya que tampoco puede llevarlo a cabo si no es determinada a él, ni puede hacer que sea determinada a otro, sino que esto depende de la sola voluntad del agente extrínseco. Por tanto, nunca es próxima y activamente indiferente para varios actos, es decir, en cuanto a la especificación del acto. Esta última consecuencia es clara, porque la voluntad, antes de recibir dicha predeterminación, es perfecta y activamente indiferente para cualquier acto, pues si tal predeterminación es necesaria, sin ella no está com-

huius enim efficaciae et dominii participationem accepit voluntas creata, quamvis longe imparem in perfectione et modo. Nam increata voluntas est indifferens ad plura obiecta extra se, non vero ad plures actus volendi vel nolendi, voluntas autem creata etiam ad plures actus est indifferens. Deinde increata voluntas determinatur sine novo actu illi addito, creata vero per novum actum. Ac denique voluntas increata non pendet ab alio in sua determinatione, creata vero pendet saltem a concursu primae causae; cum eo tamen, sicut potest velle ea quae sibi proportionata sunt, ita et ad ea se determinare.

35. *Praedeterminatio physica causam liberam necessitaret, et quoad exercitium et quoad specificationem.*— Unde ulterius addo, illam conditionem quae praedeterminatio dicitur non solum non esse necessariam causae liberae ob peculiarem modum agendi eius, verum etiam illi ob eam causam repugnare, si libere quoad exercitium et specificationem operatura est; nam usus libertatis quoad utramque partem per talem praedeterminationem impediretur. Quod primo declaratur in indifferentia quoad specificationem actus, nam cum sola prima causa dicatur efficere hanc praedeterminationem, voluntas tantum est in potentia passiva ad illam; unde respectu illius non est libera, sed est passive seu negative indifferens, sicut materia ad alias formas; nam in potentia passiva ut sic non est libertas, ut supra ostendimus. Non est ergo in potestate activa et libera voluntatis ut hanc vel illam determinationem recipiat; cum ergo ad unum tantum actum determinetur, illum potest efficere et non alium, quia nec potest illum efficere nisi ad illum determinetur, neque etiam potest efficere ut ad alium determinetur, sed hoc est in sola voluntate extrinseci agentis. Ergo nunquam est proxime et active indifferens ad plures actus, seu quoad specificationem actus. Patet haec ultima consequentia, quia voluntas, ante receptam hanc praedeterminationem, ad neutrum actum est perfecte et active indifferens, quia si illa praedeterminatio est necessaria, sine illa non est completa vis agendi cum

pleta la virtud activa con todos los requisitos previos para obrar, como resulta necesario para la libertad.

36. Tampoco depende de la voluntad el tener esta determinación, o una más bien que otra; efectivamente, ¿qué hará para ello, si nada puede hacer no estando predeterminada? O también, si recibe determinación para querer un objeto malo, ¿por qué se le va a imputar el no recibir determinación para no quererlo? Pues tampoco puede imputársele por razón de algún acto anterior, no sólo porque puede suceder que no haya precedido ninguno, sino también porque aquél no pudo realizarse sin otra predeterminación, a propósito de la cual vuelve a plantearse la misma dificultad. Ni puede asimismo imputarse por causa de la privación de algún acto, ya porque tampoco depende de ella la predeterminación para tal acto ni, consiguientemente, se le puede imputar la carencia de acto, ya que, en general, la primera raíz de no obrar en la voluntad, incluso puestos otros requisitos previos, consiste en que no recibe esta predeterminación, porque si la recibiese, operaría; ya también porque no siempre antecede a un acto malo positivo la carencia de un acto anterior debido, sino que, simultáneamente, al elegir uno se omite el otro. Y, por último, en tal proceso no se puede llegar al infinito, sino que hay que detenerse en algunos actos primeros, de los cuales la voluntad hace uno voluntariamente y omite el otro. Y acerca de ellos no puede explicarse de qué manera depende de la voluntad la predeterminación pasiva para uno más bien que para otro. Consiguientemente, si tal predeterminación fuese necesaria, desaparecería la indiferencia en cuanto a la especificación del acto.

37. De ahí se concluye, además, que también queda eliminada en cuanto al ejercicio del acto. Porque, como se ha explicado, si aquella predeterminación es necesaria, antes de recibirla no depende del poder activo y libre de la voluntad el realizar tal acto, ya que todavía no es potencia próxima, es decir, completa y con todos los requisitos previos para obrar; tampoco es un poder activo remoto (por así decirlo), porque la voluntad no tiene potestad para hacer algo con lo que se aplique esa condición o predeterminación, sino que únicamente se encuentra en potencia pasiva para ella, potencia que no basta para la libertad;

omnibus praerequisitis ad agendum, sicut ad libertatem necessarium est.

36. Neque etiam est in manu voluntatis habere hanc determinationem, vel unam potius quam aliam; quid enim ad hoc faciet, cum facere nihil possit nisi praedeterminata? Vel, si recipit determinationem ad volendum malum obiectum, cur ei imputabitur quod non recipiat determinationem ad nolendum illud? Neque enim illi potest imputari propter aliquem priorem actum, tum quia fieri potest ut nullus praecesserit, tum etiam quia ille fieri non potuit sine alia praedeterminatione, de qua eadem redit difficultas. Neque etiam potest imputari propter privationem alicuius actus, tum quia nec praedeterminatio ad illum actum est in potestate eius, et consequenter nec carentia actus potest illi imputari, quia in universum prima radix non operandi in voluntate, etiam positis aliis praerequisitis, est quia non accipit hanc praedeterminationem, nam si illam reciperet, operaretur; tum etiam quia non semper ad actum malum positivum antecedit carentia prioris actus debiti, sed simul dum unus eligitur, alius omittitur. Ac denique in eo progressu non est procedendum in infinitum, sed sistendum in aliquibus actibus primis, quorum unum voluntas voluntarie efficit, alium omittit. Et in illis explicari non potest quo modo praedeterminatio passiva ad unum potius quam ad alium sit in potestate voluntatis. Si ergo talis praedeterminatio necessaria esset, tolleretur indifferentia quoad specificationem actus.

37. Atque inde ulterius concluditur tolli etiam quoad exercitium actus. Nam, ut declaratum est, si praedeterminatio illa est necessaria, ante illam receptam non est in potestate activa et libera voluntatis talem actum exercere, quia nondum est potentia proxima, id est, completa et cum omnibus praerequisitis ad agendum; etiam non est potestas activa remota (ut ita dicam), quia non est in potestate voluntatis aliquid facere quo illa conditio seu praedeterminatio adhibeatur, sed solum est in potentia passiva ad illam, quae non sufficit ad libertatem; quae

todas estas cosas ya se han explicado y demostrado suficientemente. Por otra parte, puesta en la voluntad esa condición que se llama predeterminación, no es posible que ella no ejerza su acto; ni puede resistir a su determinación o moción; luego nunca tiene potestad de realizar o no realizar el acto; luego desaparece la indiferencia en cuanto al ejercicio, que consiste en dicha potestad. El antecedente es cierto según la opinión que impugnamos, ya que se dice que esta predeterminación pertenece al concurso actual de Dios. Por ello, así como es imposible que Dios concurra con la voluntad y que ésta no obre, es igualmente imposible que la voluntad reciba semejante predeterminación y no pase a la operación. Esto es claro por el mismo nombre de predeterminación; porque, si después de recibir la predeterminación puede la voluntad no obrar, supongamos que no opera; luego entonces aún permanece indiferente para obrar o no obrar; luego necesita una predeterminación para obrar, y era falso que hubiese recibido una predeterminación.

38. *Se refuta la respuesta de algunos a nuestras razones.*— Quizá diga alguno que, después de recibir la predeterminación, la voluntad puede, ciertamente, no obrar, pero no quiera admitir que no haya de obrar de hecho, porque, aun cuando pueda, nunca se comporta así. Pero esto es arbitrario y se afirma ilógicamente. En primer lugar, porque, si puede con una verdadera potestad que sea suficiente para la libertad, ¿qué razón hay para afirmar que esa potestad no se ejerce nunca? En segundo término, porque la conexión entre esa predeterminación y la operación es tan necesaria que resulta naturalmente imposible separar ésta de aquélla; es más, incluso ellos dicen que implica contradicción, como el estar simultáneamente determinado e indeterminado con respecto a una misma cosa, o que el agente mueva y el paciente no sea movido; luego la voluntad no tiene potestad para resistir a la actividad de esta predeterminación, porque no tiene potestad para lo imposible; luego es falso que, puesta la predeterminación, pueda no obrar. Finalmente, porque si la voluntad puede no querer aquello para lo cual está predeterminada, o eso ocurre porque puede realizar el acto opuesto, y esto no, como resulta evidente por la demostración de la primera parte, puesto que eso pertenece ya de alguna manera a la indiferencia en cuanto a la especificación, o se debe a que puede suspender el acto, y esto tampoco, porque la voluntad no puede resistir a la eficacia de dicha predeterminación. Ni queda ésta subordinada al uso de la libertad, sino que más bien la subordina a sí misma; luego de ningún modo se encuentra en la voluntad tal potestad ni, consiguientemente, la libertad en cuanto al ejercicio.

omnia satis declarata et probata sunt. Rursus, posita in voluntate illa conditione quae praedeterminatio dicitur, fieri non potest quin ipsa exerceat actum; nec potest resistere determinationi seu motioni eius; ergo nunquam habet potestatem exercendi et non exercendi actum; ergo tollitur indifferentia quoad exercitium, quae in hac potestate consistit. Antecedens certum est in ea opinione quam impugnamus, nam haec praedeterminatio dicitur pertinere ad actualem concursum Dei. Unde, sicut impossibile est Deum concurrere cum voluntate, et ipsam non operari, ita impossibile est voluntatem recipere illam praedeterminationem et non prodire in opus. Et ex ipso nomine praedeterminationis id constat; nam si post receptam praedeterminationem potest voluntas non operari, ponamus non operari; ergo tunc adhuc manet indifferens ad operandum et non operandum; ergo indiget praedeterminatione ut operetur, et falsum erat accepisse praedeterminationem.

38. *Responsio aliquorum ad nostras rationes refutatur.*— Fortasse quis dicet, post acceptam praedeterminationem posse quidem voluntatem non operari, nolet tamen admittere, de facto non operaturam, quia licet possit, nunquam ita se gerit. Sed hoc frivolum est, et non consequenter dictum. Primo quidem, quia si potest vera potestate quae ad libertatem sufficiat, unde affirmari potest illam potestatem nunquam exerceri? Secundo, quia tam est necessaria connexio inter illam praedeterminationem et operationem, ut naturaliter impossibile sit hanc separari ab illa; immo et ipsi aiunt implicare contradictionem, sicut esse simul determinatum et indeterminatum respectu eiusdem, vel agens movere et passum non moveri; ergo non est in voluntate potestas ad resistendum activitati huius praedeterminationis, quia non est in ea potestas ad impossibile; ergo falsum est, posita praedeterminatione, posse non operari. Tandem, quia si voluntas potest non velle id ad quod praedeterminatur, vel id est quia potest habere actum oppositum, et hoc non, ut patet ex probatione prioris partis, quia iam id spectat aliquo modo ad indifferentiam quoad specificationem; vel id est quia potest suspendere actum, et hoc etiam non, quia non potest voluntas resistere efficacitati illius praedeterminationis. Neque illa subditur usui libertatis, sed illam potius sibi subdit, ergo neutro modo est in voluntate illa potestas, et consequenter nec libertas quoad exercitium.

39. Esto queda confirmado asimismo por la definición que antes hemos dado de potencia libre, a saber, que pertenece a la razón de ella el poder obrar o no obrar, puestos todos los requisitos previos para obrar; porque ahora se dice que una condición necesaria es la predeterminación hecha por la causa primera, puesta la cual la voluntad no puede obrar o no obrar, sino sólo obrar; luego opera sin libertad en cuanto al ejercicio y de manera necesaria. Y no importa que esa necesidad se desprenda de una suposición, puesto que tal suposición es antecedente a todo uso de la libertad y procede extrínsecamente, como se ha explicado de manera suficiente; porque tal suposición, si imprime necesidad, infiere una necesidad absoluta y elimina la libertad, de acuerdo con la doctrina de Anselmo y otros expuesta más arriba. Por eso, tenía razón Escoto al decir, *In IV*, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*, que la libertad de la voluntad desaparece si es predeterminada a una sola cosa por algún hábito inherente; con el nombre de hábito debe entenderse todo lo que antecede al acto segundo por modo de principio o acto primero; porque para cada uno de ellos vale la misma razón.

40. Con esto, finalmente, pueden confirmarse ambas partes como sigue: el que la voluntad de suyo indiferente para varias cosas sea física e intrínsecamente determinada a una de ellas no es sino querer esa cosa; luego tal predeterminación tampoco puede ser preexigida para querer, ni puede provenir, de manera totalmente extrínseca, de la sola causa primera; porque el querer no se da en nosotros sin nosotros; y, aun cuando concediéramos que ello sería posible de potencia absoluta, al menos no podría suceder que fuese libre un querer tal que, con respecto a él, la voluntad se comportara de modo meramente pasivo. Se prueba el antecedente: porque en la voluntad no existe nada sino como acto segundo o primero, sin que pueda pensarse algo intermedio entre éstos, ni Aristóteles o algún otro filósofo lo descubrió; consiguientemente, o esa pre-

39. Quod etiam confirmatur ex definitione potentiae liberae supra tradita, scilicet, de ratione illius esse ut, positis omnibus praerequisitis ad agendum, possit agere et non agere; nam in praesenti una conditio necessaria esse dicitur praedeterminatio facta a prima causa, qua posita non potest voluntas agere et non agere, sed agere tantum; ergo sine libertate quoad exercitium et ex necessitate agit. Nec refert quod illa necessitas sit ex suppositione, nam illa suppositio est antecedens omnem usum libertatis et ab extrinseco proveniens, ut satis declaratum est; talis autem suppositio, si necessitatem inferat, inducit necessitatem simpliciter et tollit libertatem, iuxta doctrinam Anselmi et aliorum in superioribus declaratam. Ideoque merito dixit Scotus, In IV, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*, libertatem voluntatis tolli, si ab aliquo habitu inhaerenti praedeterminetur ad unum; nomine autem habitus intelligendum est quidquid per modum principii seu actus primi antecedit actum secundum; nam de quolibet huiusmodi eadem est ratio.

40. Unde tandem potest utraque pars ita confirmari, quia voluntatem de se indifferentem ad plura physice et intrinsece determinari ad unum eorum nihil aliud est quam velle illud; ergo nec potest talis praedeterminatio esse praerequisita ad volendum, nec potest omnino ab extrinseco provenire a sola causa prima; quia velle non est in nobis sine nobis, et licet daremus de potentia absoluta id fieri posse, saltem non posset fieri ut illud velle esset liberum, ad quod voluntas mere passive se haberet. Antecedens probatur, quia in voluntate nihil est nisi aut actus secundus aut primus, neque inter haec potest excogitari medium; neque ab Aristo-

determinación es acto segundo, y lo llamamos querer, comprendiendo bajo él el no querer y otros actos semejantes, o es acto primero, y entonces, o se subordina al uso de la voluntad, y ya no la predetermina, como es cierto que ocurre con todos los hábitos existentes en la voluntad, o hace que la voluntad se someta a ella y a su eficacia necesitante, con lo que impide el uso de su libertad. Añádase que es inaudito que en la voluntad se dé un acto primero que no sea hábito de la misma; y no puede explicarse con razón alguna para qué es necesario tal acto primero, sobre todo en el orden de los actos naturales, como ahora hablamos.

41. No se me oculta que en este lugar se ofrece ocasión de tratar muchísimas dificultades concernientes al libre albedrío, en particular las que discuten los teólogos acerca de la presciencia divina, la predefinición, la predestinación y la gracia, y, especialísimamente, aquella que consiste en el auxilio eficaz. Pero ya advertimos antes que en este lugar no tratamos nada de las acciones sobrenaturales ni de la eficacia de la gracia, sino únicamente del concurso general de la causa primera con las segundas; y negamos que esa predeterminación sea necesaria para él, o que sea posible armonizarlo, en las causas libres, con el ejercicio de la libertad de éstas. A pesar de todo, es cierto que Dios tiene presciencia eterna de todas las cosas que se realizan en el tiempo; porque no se producen sin que El obre, y El no obra sino lo que conoce, ya que opera mediante el entendimiento; pero no conoce nada en el tiempo, sino desde la eternidad; ahora bien, ese conocimiento no exige una predeterminación física de las causas, sino la presciencia eterna de todo lo que sucede en el tiempo. De manera semejante, es cierto que Dios, con su voluntad eterna, puede predefinir los efectos congruentes con su providencia, y también que puede mover las voluntades de los hombres adonde quiere, cuando quiere y como quiere; y que de esta manera puede asimismo otorgar a los hombres, y muchas veces lo hace, auxilios eficaces de la gracia según la medida de su voluntad; pero estas cosas no pertenecen al concurso general; cómo se lleven a cabo, corresponde a los misterios sobrenaturales de la teología. Lo único que creemos es que para todas

tele aut alio philosopho inventum est; ergo vel illa praedeterminatio est actus secundus, et illum appellamus velle, sub quo et nolle et similes actus comprehendimus; vel est actus primus, et sic aut subditur usui voluntatis, et ita non praedeterminat illam, ut verum est de omnibus habitibus in voluntate existentibus, aut subdit illam sibi suaeque necessariae efficacitati, et ita impedit usum libertatis eius. Adde inauditum esse in voluntate actum primum qui non sit habitus eius; nullaque ratione declarari posse ad quid talis actus primus necessarius sit, praesertim in ordine naturalium actuum, ut nunc loquimur.

41. Video offerri hoc loco occasionem tractandi quamplures difficultates ad libertatem arbitrii pertinentes, praesertim illas quae apud theologos de divina praescientia, praedefinitione, praedestinatione et gratia, et de illa maxime quae in efficaci auxilio consistit, disputantur. Sed iam praemisimus hoc loco nihil nos agere de actionibus supernaturalibus nec de efficacia gratiae, sed solum de generali concursu primae causae cum secundis; ad quem negamus illam praedeterminationem esse necessariam, aut in causis liberis posse in concordiam redigi cum usu libertatis earum. Nihilominus tamen, verum est Deum habere aeternam praescientiam omnium quae in tempore fiunt; quia non fiunt sine ipso agente, et ipse non agit nisi quae cognoscit, quia per intellectum operatur; non cognoscit autem quidquam ex tempore, sed ex aeternitate; ea autem cognitio non requirit physicam praedeterminationem causarum, sed aeternam praescientiam omnium quae in tempore sunt. Similiter verum est Deum posse sua voluntate aeterna praedefinire effectus suae providentiae consentaneos; posse item voluntates hominum movere quo vult, et quando, et quomodo vult; atque ita posse etiam et saepe conferre hominibus auxilia efficacia gratiae iuxta mensuram voluntatis suae; sed haec non pertinent ad concursum generalem. Quomodo autem fiant, ad supernaturalia theologiae mysteria pertinet. Id unum credimus, ad ea om-

ellas no es necesaria la predeterminación física del libre albedrío, ni algo semejante que lesione la libertad de albedrío; pero de esto tratamos en otro lugar.

42. *Si la subordinación de la causa segunda a la primera subsiste sin la determinación física.*— En quinto lugar, se decía que aquella condición era necesaria por razón de la subordinación de la causa segunda a la primera, como si no pudiera entenderse la verdadera subordinación sin alguna impresión (por así decirlo) de la causa primera sobre la segunda, que venga a ser como el uso de la misma. Sin embargo, los argumentos aducidos bajo el nombre de moción, aplicación, etc., son válidos acerca de cualquier impresión real o que se designe con cualquier otro término. Además, demuestro como sigue que esto no sirve de nada para la subordinación: cabe entender una doble subordinación entre la causa primera y la segunda; una es radical o aptitudinal, y consiste únicamente en que la causa segunda no es apta para obrar sino en dependencia de la causa primera. La raíz de esta subordinación, por parte de la misma causa segunda, es la esencial dependencia que tiene en su ser con respecto a Dios. Por parte de cualquier efecto o acción que puede emanar de la causa segunda, la raíz está en ser un ente por participación, el cual sólo puede proceder del ente por esencia. Así, pues, para esta subordinación es necesaria aquella acción de la causa primera sobre la segunda por la que le da y le conserva el ser y la virtud de obrar; pero basta ella, y ninguna otra es esencialmente necesaria, porque en virtud de ésta queda establecida toda la raíz y causa de dicha subordinación en acto primero.

43. La otra es la subordinación en acto segundo. Y que ésta tampoco exige una nueva acción por la que la causa primera confiera a la segunda algo por modo de principio actual, como suele decirse, lo demuestro de dos modos. Primero, porque esta subordinación actual no es una denominación intrínseca en la causa segunda, hablando en absoluto. Lo cual se patentiza por el hecho de que consiste únicamente en que la causa segunda dependa de la primera en el obrar; por consiguiente, si el mismo obrar en cuanto tal no es una denominación intrínseca en la causa agente, la dependencia en el obrar en cuanto tal no será una denominación intrínseca, sino extrínseca, consistente en que la misma

nia non esse necessariam praedeterminationem physicam liberi arbitrii, neque aliquid simile quod arbitrii laedat libertatem; sed de his alias.

42. *Num sine determinatione physica stet subordinatio causae secundae ad primam.*— Quinto, dicebatur illa conditio necessaria propter subordinationem causae secundae ad primam, quasi non possit vera subordinatio intelligi sine aliqua impressione (ut sic dicam) causae primae in secundam, quae sit quasi usus eius. Verumtamen argumenta facta sub nomine motionis, applicationis, etc., procedunt de quacumque reali impressione, aut quavis alia voce significetur. Deinde, quod ad subordinationem nihil hoc deserviat, ita ostendo: nam subordinatio inter causam secundam et primam duplex intelligi potest. Una est radicalis seu aptitudinalis; quae in hoc tantum consistit quod causa secunda non est apta ad agendum nisi dependenter a causa prima. Radix autem huius subordinationis ex parte ipsius causae secundae est dependentia essentialis quam habet a Deo in suo esse. Ex parte vero cuiuscumque effectus vel actionis quae potest manare a causa secunda, radix est esse ens per participationem, quod non potest esse nisi ab ente per essentiam. Ad hanc igitur subordinationem est quidem necessaria illa actio causae primae in secundam qua dat et conservat illi esse et virtutem agendi; illa vero sufficit, neque est alia per se necessaria, quia ex vi huius posita est tota radix et causa illius subordinationis in actu primo.

43. Alia vero est subordinatio in actu secundo. Quod autem haec etiam non requirat novam actionem qua causa prima conferat secundae aliquid per modum principii actualis, ut vocant, duobus modis ostendo. Prior est, quia haec actualis subordinatio non est denominatio intrinseca in causa secunda, per se loquendo. Quod patet quia solum in hoc consistit quod causa secunda pendeat a prima in agendo; si ergo ipsum agere ut sic non est denominatio intrinseca in causa agente, dependentia in ipso agere ut sic non erit denominatio intrinseca, sed

acción de la causa segunda depende esencialmente de la causa primera como de fuente primera y principal de su ser; luego para que la causa segunda, en cuanto agente en acto, se subordine esencialmente a la primera, no es preciso que reciba en sí algo nuevo por modo de principio, ya que, atendiendo a esta razón, no se subordina como recipiente, sino como agente; luego esta subordinación se encuentra establecida en la misma acción, en cuanto depende esencialmente de la causa primera.

44. En segundo lugar, se explica lo mismo porque, aun cuando admitamos que la causa primera produce algo de la segunda por modo de principio, todavía la causa segunda, en cuanto modificada por todo ese principio entendido precisivamente, queda subordinada a la causa primera sólo en acto primero; luego es preciso que en la acción se subordine actualmente por una nueva dependencia en el obrar, como se ha demostrado en lo que precede; luego la subordinación actual del agente, en cuanto agente, no consiste en esa acción previa, la cual se ordena solamente a constituir o completar el acto primero; luego, aunque se suponga constituido sin dicha acción, por la sola efectuación y conservación de la causa y de su virtud, todavía se mantendrá íntegra la subordinación actual en el obrar.

45. En tercer lugar, se aclara esto mismo con ejemplos; efectivamente, el calor, verbigracia, se subordina a la forma del fuego en la producción del fuego, no porque mientras obra reciba en sí de la forma algo fuera de su entidad, sino por la dependencia de la acción con respecto a aquellos dos principios, constituidos entre sí de tal suerte que uno está bajo el otro, es decir, es inferior a él, posterior a él y dependiente de él. De manera semejante, en el orden sobrenatural, el sacramento del bautismo, por ejemplo, está subordinado a Cristo en el obrar, no porque en la acción actual reciba algo en sí, según la opinión más probable. Y fácilmente pueden encontrarse otros muchos ejemplos parecidos. Así, pues, tampoco en virtud de la subordinación es necesario o posible que el concurso de la causa primera consista en algo que se confiera por modo de acto primero a la causa segunda en la misma acción actual.

extrinseca, in hoc consistens quod ipsamet actio causae secundae pendet essentialiter a prima causa tamquam a primo ac praecipuo fonte sui esse; ergo ut secunda causa, quatenus actu agens est, essentialiter subordinetur primae, non est necesse ut aliquid novum per modum principii in se recipiat, quia secundum hanc rationem non subordinatur ut recipiens, sed ut agens; ergo subordinatio haec posita est in ipsa actione, quatenus essentialiter pendet a prima causa.

44. Secundo idem declaratur, nam, licet admittamus causam primam aliquid efficere in secundam per modum principii, adhuc causa secunda, ut affecta toto illo principio praecise concepto, est subordinata causae primae solum in actu primo; ergo in actione oportet ut actualiter subordinetur per novam dependentiam in agendo, ut in superioribus probatum est; ergo subordinatio actualis agentis, ut agens est, non consistit in illa praevia actione, quae tantum ad constituendum vel complendum actum primum pertinet; ergo, quamvis supponatur constitutum sine illa actione, per solam effectionem et conservationem causae ac virtutis eius, adhuc manebit integra subordinatio actualis in agendo.

45. Tertio declaratur hoc ipsum exemplis; nam calor, verbi gratia, subordinatur formae ignis in agendo ignem, non quia aliquid in se recipit a forma dum agit, praeter suam entitatem, sed propter dependentiam actionis ab illis duobus principiis ita inter se constitutis ut unum sit sub altero, id est, ut sit inferius illo, et posterius illo, et pendens ab illo. Similiter in supernaturalibus, sacramentum, verbi gratia, baptismi est subordinatum Christo in agendo, non quia in actuali actione aliquid in se recipiat, iuxta probabiliorem opinionem. Et similia exempla multa facile possent inveniri. Igitur neque ex vi subordinationis necesse est, aut fieri potest, ut concursus primae causae consistat in aliquo quod per modum actus primi detur causae secundae in ipsa actuali actione.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

46. Por lo dicho al demostrar nuestra opinión, se ha respondido virtualmente a los fundamentos de la sentencia contraria; no obstante, para explicar en qué sentido deben entenderse las locuciones de autores muy ponderados, y de qué manera, con el solo concurso consistente en la acción, se salvan dichas locuciones y denominaciones, será preciso responder en particular a cada uno de ellos.

Exposición del principio siguiente: «La causa segunda no obra sino movida por la primera»

47. Así, pues, al primero se dice, en primer lugar, que el principio *la causa segunda no obra sino movida por la primera,* entendido con tal propiedad que la causa, además de su ser y de toda la virtud activa connatural que posee, necesite un nuevo movimiento verdadero y real recibido en sí misma para obrar, es falso, según se demostró. Y no aparece profesado en tal sentido por Aristóteles en ningún lugar. Por ello, también es falso que se funde en tal principio, así entendido, ya la reducción de todos los movimientos al primer motor, ya la de todos los entes al primer ente. Porque aquella argumentación se apoya, bien en la experiencia física y en el orden de los movimientos sensibles, bien en la proporcional dependencia de todos los efectos con respecto a sus causas, pero no en aquella misteriosa premoción, que no se fundamenta en ninguna razón. Consiguientemente, el razonamiento físico de Aristóteles fue que todo lo que se mueve es movido por otro, y que todos los movimientos de los cuerpos inferiores se reducen de algún modo al motor del cielo, pero que el cielo mismo es movido por otro; y de esta manera, como no se puede proceder al infinito, hay que detenerse en algún primer motor. El razonamiento metafísico proporcional será que todo ente que no existe por sí procede de otro, y este otro, si no existe por sí mismo, también existe por otro, y, no siendo posible proceder al infinito, habrá que detenerse en un ente por sí mismo. Y de manera proporcional podrá desarrollarse el razonamiento entre los agentes en cuanto tales, en virtud de la esencial dependencia que hemos explicado; efectivamente, el que no es agente

Satisfit aliarum opinionum fundamentis

46. Ex iis quae diximus probando nostram sententiam, virtute responsum est ad fundamenta contrariae sententiae; ut tamen declaremus quo sensu intelligendae sint gravium auctorum locutiones, et quomodo cum solo concursu consistenti in actione salventur locutiones illae ac denominationes, necessarium erit ad singula sigillatim respondere.

Exponitur axioma illud: «Causa secunda non agit nisi mota a prima»

47. Ad primum ergo dicitur, primo, axioma illud *causa secunda non agit nisi mota a prima,* intellectum in ea proprietate quod causa, praeter suum esse et omnem virtutem agendi connaturalem quam habet, indigeat novo motu vero ac reali in ipsa recepto ut agat, falsum esse, ut probatum est. Neque invenitur in eo sensu ab Aristotele alicubi traditum. Unde etiam est falsum in illo principio sic intellecto fundari, vel reductionem omnium motuum ad primum motorem, vel omnium entium ad primum ens. Nam illa argumentatio fundatur, vel in physica experientia et ordine sensibilium motuum vel in proportionali dependentia omnium effectuum a suis causis, non vero in illa occultissima praemotione, nulla ratione fundata. Itaque discursus physicus Aristotelis fuit omne quod movetur ab alio moveri, omnesque motus inferiorum corporum aliquo modo reduci ad motum caeli, caelum autem ipsum moveri ab alio; atque ita, cum non procedatur in infinitum, sistendum esse in aliquo primo motore. Discursus autem metaphysicus proportionalis erit omne ens quod non est a se manare ab alio, et illud aliud, si non sit a se, rursus esse ab alio, cumque non possit procedi in infinitum, sistendum esse in ente a se. Et proportionali modo poterit discursus fieri inter agentia ut sic, ex vi essentialis dependentiae a nobis explica-

por sí mismo, debe reducirse a otro en el cual se apoye al obrar, hasta detenerse en alguno que sea agente por sí mismo y no se apoye en ningún otro. Finalmente, puede hacerse un discurso natural por los movimientos sensibles de los cuerpos del universo, mediante los cuales estas cosas corpóreas se aplican a obrar o a padecer tal como es preciso para la conservación del universo; porque esto es señal de que todas estas cosas están gobernadas por un solo príncipe supremo; consiguientemente, aquella proposición, en el sentido indicado, ni es verdadera ni necesaria para las citadas reducciones.

48. *Dónde tiene su origen la expresión sobre la moción de las causas segundas por la primera.*— Así, pues, aquella proposición contiene cierta metáfora y analogía tomada de los instrumentos artificiales, como demuestra muy bien Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 9, sec. 2. Efectivamente, porque vemos que estos instrumentos sensibles, que dependen de nosotros y nos están subordinados en el obrar, no operan si no son movidos por nosotros, por eso, para explicar la subordinación y esencial dependencia de las causas segundas con respecto a la primera en el obrar, se dice que las causas segundas no obran sino movidas por la primera. Pero el sentido propio es que no obran sino ayudadas por la primera, o (lo que viene a ser igual) en calidad de cooperadoras de la primera. Añádase, además, que es necesario que la causa segunda tenga el ser dado y conservado por la primera. Y este continuo influjo del mismo ser, o de la virtud activa, puede denominarse como cierta moción continua de la misma causa segunda por la primera. Por otra parte, si la causa segunda necesita una nueva aplicación local o una excitación vital para obrar, también la recibe de la causa primera, ya sea operando mediante causas segundas, ya sea, a veces, de ella sola; porque en muchas ocasiones obra así, no en virtud del concurso general, sino por alguna providencia especial. En este sentido se expresa la Escritura en los testimonios allí citados, los cuales, por tanto, no hacen al caso. Y también en este sentido puede verificarse de alguna manera que la causa segunda no obra si no es movida; porque, si es espiritual, obra por una acción inmanente previa que recibe en sí, con lo cual sufre mutación; y si es corporal, necesita la proximidad local, que recibe mediante algún movimiento,

tae; nam quod non est agens a se, reducendum est in aliud in quo nitatur in agendo, donec sistatur in aliquo quod a se sit agens et in nullo alio nitatur. Denique fieri potest discursus naturalis ex sensibilibus motibus corporum universi, per quos res istae corporeae ita applicantur ad agendum vel patiendum sicut necesse est ad conservationem universi; nam hoc est signum haec omnia ab uno supremo principe gubernari; illa ergo propositio in dicto sensu nec vera est neque ad praedictas reductiones necessaria.

48. *Unde ducat originem locutio de motione secundarum causarum a prima.*— Continet igitur illa propositio metaphoram et analogiam quamdam sumptam ex artificialibus instrumentis, ut probe notavit Fonseca, lib. V Metaph., c. 2, q. 9, sect. 2. Nam, quia videmus haec sensibilia instrumenta, quae a nobis in agendo pendent et nobis subordinantur, non agere nisi mota a nobis, ideo ad explicandam subordinationem et essentialem dependentiam in agendo causarum secundarum a prima, dicuntur causae secundae non agere nisi motae a prima. Proprius autem sensus est illas non agere nisi adiutas a prima, vel (quod idem est) ut cooperantes primae. Adde praeterea necessarium esse ut causa secunda habeat esse datum et conservatum a prima. Et hic continuus influxus ipsius esse, vel virtutis activae, potest dici quasi continua quaedam motio ipsius causae secundae a prima. Rursus, si causa secunda indigeat aliqua nova applicatione locali aut excitatione vitali ad agendum, illam etiam habet a causa prima, vel per causas secundas operante, vel interdum ab ea sola; saepe enim ita operatur, non ex vi generalis concursus, sed ex aliqua peculiari providentia. Quo sensu loquitur Scriptura in testimoniis ibi citatis, quae proinde non sunt ad rem. Atque hoc etiam sensu verificari aliquo modo potest causam secundam non agere nisi motam; nam si est spiritualis, agit praevia actione immanenti quam in se recipit, et ita mutatur; si vero sit corporalis, indiget propinquitate locali, quam recipit

ya sea que éste se produzca entonces, ya sea que precediera anteriormente. Por eso, algunos de los autores citados, sobre todo San Agustín, no dicen que las causas segundas sean movidas mientras obran, o que sean movidas para obrar, sino que toda causa segunda es activa de tal manera que también es pasiva y móvil con algún movimiento; pero con esto no expresan una condición que tales causas requieran para obrar, sino la imperfección y potencialidad que tienen por su naturaleza. Esto, empero, es suficiente para que entendamos que debe llegarse a alguna causa que obre de tal suerte que no pueda padecer nada.

Se expone la siguiente expresión: «La causa segunda es aplicada por la primera a obrar»

49. Al segundo, la proposición *la causa segunda es aplicada por la primera,* debe explicarse de igual modo que aquella otra: *es movida a obrar.* Y, en verdad, Santo Tomás, que es el que más parece haber empleado aquella expresión, I, q. 105, a. 5, ante todo corrige el mismo término, ya que no llama en absoluto a la causa primera *aplicativa,* sino *cuasi aplicativa* de la segunda. Además, en dicho lugar no hace mención de otro concurso o moción, sino únicamente de esa aplicación. Por eso, lo que en I-II llamó auxilio de Dios que mueve, en I lo denominó aplicación de la causa primera. Y ambas no son otra cosa que el mismo concurso actual, por no decir que Santo Tomás ignoró o silenció tal concurso, cosa que es absurda por sí misma y, además, está en contradicción con el propio Santo Tomás, en el citado a. 5, ad 2, donde de tal aplicación concluye que es una sola e idéntica la acción de la causa primera y la de la segunda; lo cual sólo es cierto por razón del concurso por modo de acción, como se explicará en la sección siguiente.

50. Por tanto, el mismo concurso actual e inmediato de la acción, así como se llama moción en sentido traslaticio, así también se denomina aplicación, para expresar que es concedido por la causa primera en cuanto superior, y que es por ella dirigido y ordenado a los fines que pretende, lo cual constituye un cierto género de aplicación. Esto, y no otra cosa, es lo que demuestra la razón apuntada en aquel segundo argumento. Se entenderá mejor la razón de aquel

per aliquem motum, vel qui tunc fit, vel qui antea praecesserit. Unde aliqui ex auctoribus citatis, praesertim Augustinus, non dicunt causas secundas moveri dum agunt, vel moveri ad agendum, sed omnem causam secundam ita esse activam ut etiam passiva sit et mobilis aliquo motu; in quo non explicant aliquam conditionem quam tales causae requirant ad agendum, sed imperfectionem et potentialitatem quam natura sua habent. Quod etiam est satis ut intelligamus deveniendum esse ad aliquam causam quae ita agat ut nihil pati possit.

Exponitur haec locutio: «Causa secunda applicatur a prima ad agendum»

49. Ad secundum, ita est explicanda illa propositio: *Causa secunda applicatur a prima,* sicut illa: *Movetur ad agendum.* Et quidem D. Thomas, qui maxime videtur illa locutione usus, I, q. 105, a. 5, imprimis ipsam vocem corrigit, quia non simpliciter appellat causam primam *applicantem,* sed *quasi applicantem* secundam. Deinde ibi non meminit alterius concursus vel motionis, sed tantum illius applicationis. Unde quod in I-II vocavit auxilium Dei moventis, in I appellavit applicationem primae causae. Et utrumque nihil aliud est quam ipse actualis concursus, ne dicamus D. Thomam hunc aut ignorasse aut tacuisse, quod et per se est absurdum et repugnat eidem D. Thomae, dicto a. 5, ad 2, ubi ex illa applicatione concludit unam et eamdem esse actionem primae et secundae causae; quod solum est verum propter concursum per modum actionis, ut sequenti sectione declarabitur.

50. Ipse ergo actualis et immediatus concursus actionis, sicut per translationem dicitur motio, ita etiam dicitur applicatio, ut significetur dari a prima causa ut a superiori, et ab ea dirigi et ordinari ad fines a se intentos, quod est quoddam applicationis genus. Et hoc probat ratio tacta in illo secundo argumento, et nihil aliud. Magisque intelligetur ratio illius vocis seu applicationis, si distinxerimus duplicem applicationem,

término «aplicación», si distinguimos dos tipos de aplicación: una previa, como condición requerida, acerca de la cual no puede entenderse aquello, según se ha probado; a la otra la podemos llamar actual o formal, íntimamente incluida en la misma acción; en este sentido, pues, se dice que quien incoa la acción se aplica a la acción; y esa aplicación no es otra cosa que el cumplimiento de dicha acción; por tanto, de este modo se llama aplicación al mismo concurso de la causa primera; tal aplicación, sin embargo, no procede de la sola causa primera, sino también de la segunda, con ayuda y, desde este punto de vista, asimismo con aplicación de la primera. Porque con esta razón de aplicación se expresa la acción atendiendo a su primera emanación a partir de su agente, y por ello, para significar que Dios concurre a ella según toda su razón, se afirma que Dios aplica la causa segunda a obrar. Lo dicho es suficiente a propósito de aquella locución.

En qué consiste que la causa segunda obre en virtud de la primera

51. Una expresión distinta que se establece en el mismo argumento, a saber, que *la causa segunda obra en virtud de la primera,* o que *la virtud divina es virtud de toda causa agente,* y otras semejantes que se encuentran en el lib. *De causis,* están expuestas con palabras de Santo Tomás, III *cont. Gent.,* c. 70, donde dice lo que sigue: *La virtud del agente inferior depende de la virtud del superior en cuanto el superior da al inferior la virtud de obrar, o la conserva.* Y más abajo: *Es, pues, necesario que la acción del agente inferior no sólo proceda de él por virtud propia, sino también por la virtud de todos los agentes superiores, ya que obra en virtud de todos.* Pero obrar en virtud no es otra cosa que operar mediante la virtud participada de una virtud superior, y dependiendo en su acción del actual influjo de ésta. En el mismo sentido, la virtud divina se llama virtud de todas las causas, ya que conserva y ayuda en acto a todas. Así, pues, estas dos cosas son suficientes y esencialmente requeridas para la verdad de semejantes expresiones.

52. Es cierto que Santo Tomás, q. 3 *De Potentia,* a. 7, añade una tercera: la virtud instrumental fluyente que la causa segunda recibe de la primera para

aliam praeviam, ut conditionem requisitam, de qua non potest illud intelligi, ut ostensum est; aliam vocare possumus actualem seu formalem, intime inclusam in ipsa actione; sic enim, qui actionem inchoat, dicitur tunc se applicare ad actionem; quae applicatio non est aliud quam exhibitio illius actionis; hoc ergo modo vocatur applicatio ipse concursus primae causae; tamen illa applicatio non est a sola prima causa, sed etiam a secunda, adiuvante prima, et sub hac ratione etiam applicante. Sub hac enim ratione applicationis significatur actio secundum primam emanationem a suo agente, et ideo, ut significetur Deum concurrere ad illam secundum omnem rationem eius, dicitur Deus applicare causam secundam ad agendum. Et haec satis sunt ad illam locutionem.

Quid sit causam secundam agere in virtute primae

51. Alia vero locutio in eodem argumento posita, scilicet, *quod causa secunda agit in virtute primae,* seu *quod virtus divina est virtus omnis causae agentis,* et aliae similes quae habentur libro de Causis, exponuntur verbis D. Thomae, III cont. Gent., c. 70, ubi sic ait: *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute superioris, in quantum superior dat inferiori virtutem agendi, vel conservat eam.* Et infra: *Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium.* Agere enim in virtute nihil aliud est quam agere per virtutem participatam a superiori virtute, et dependenter in sua actione ab actuali influxu eius. Et eodem modo dicitur virtus divina virtus omnium causarum, quia omnes conservat et omnes actu adiuvat. Haec ergo duo sufficiunt, et per se requiruntur ad veritatem similium locutionum.

52. Verum est D. Thomam, q. 3 de Potentia, a. 7, addere tertium, nimirum, virtutem instrumentalem fluentem quam recipit causa secunda a prima ut agat tamquam

obrar en calidad de instrumento de ésta; porque expresamente enumera esta condición como distinta de la aplicación y de la eficiencia o conservación de la misma causa segunda y de su virtud. Estimo, empero, que Santo Tomás se retractó tácitamente de dicha doctrina en I, donde, tratando con gran exactitud todos los modos que la causa primera tiene de obrar con la segunda, omitió aquella virtud, cosa que no hubiera podido hacer en un lugar propio y destacado, si hubiese pensado que era esencialmente necesaria para el concurso de la causa primera; tampoco la menciona en III *cont. Gent.,* c. 70. Ni es eficaz el razonamiento que despliega en el citado a. 7 *De Potentia.* Porque se funda en el hecho de que la causa segunda no puede producir el ser de la existencia sino por modo de instrumento; lo cual, hablando del instrumento en sentido propio y riguroso, no es cierto, como señalaré en la solución al quinto, y más por extenso después, al tratar de la esencia de la criatura.

53. *Con qué acción se perfeccionan los agentes.*— Al tercero se responde que aquella excitación es ficticia, a no ser que la misma inclinación natural a obrar se denomine metafóricamente excitación; pero tal inclinación no se lleva a cabo por una acción distinta de aquellas con las que son conservadas y ayudadas la causa segunda y su virtud. En cuanto a la razón que en dicho lugar se propone, se responde que los agentes creados, cuando obran, no se perfeccionan con una perfección distinta de la acción misma; y ningún filósofo excogitó nunca otra perfección anterior. Por su parte, la acción misma procede inmediatamente de Dios, pero no de El solo, sino junto con la causa segunda. Y si tal acción es inmanente en el agente, será una perfección intrínseca del mismo; porque tal agente tiene poder para perfeccionarse a sí mismo, con el debido y adecuado concurso de la causa primera. En cambio, si la acción es transeúnte, la cuestión es si permanece en el agente según algo de ella, o si, aunque pase por completo al paciente, debe seguir llamándose perfección del agente; de todo esto trataremos en su lugar oportuno, ya que nada interesa para el presente cometido; pues cualquiera de estas cosas que se afirme, es suficiente para esta perfección del concurso de la primera causa por modo de acción.

instrumentum eius; diserte enim hanc numerat tamquam distinctam ab applicatione et ab efficientia seu conservatione ipsius causae secundae et virtutis eius. Existimo tamen D. Thomam tacite retractasse illam doctrinam in I, ubi, exquisite tractans omnem modum quo causa prima operatur cum secunda, illam virtutem omisit, quod facere non potuisset in proprio ac praecipuo loco, si existimasset esse per se necessariam ad concursum primae causae, et similiter III cont. Gent., c. 70, illius non meminit. Nec discursus quem facit in dicto a. 7 de Potentia est efficax. Fundatur enim in eo quod causa secunda non potest efficere esse existentiae nisi per modum instrumenti; quod, proprie et in rigore loquendo de instrumento, verum non est, ut in solutione ad quintum attingam, et latius infra, disputando de essentia creaturae.

52. *Agentia qua actione perficiantur.*— Ad tertium respondetur illam excitationem commenticiam esse, nisi metaphorice ipsamet naturalis inclinatio ad agendum dicatur excitatio; illa autem inclinatio non est per actionem distinctam ab illis quibus causa secunda et virtus eius conservantur et adiuvantur. Ad rationem vero ibi propositam respondetur agentia creata, dum agunt, non perfici perfectione distincta ab ipsa actione; neque ullus unquam philosophorum aliquam priorem perfectionem excogitavit. Actio vero ipsa ab ipso Deo est immediate, non tamen ab illo solo, sed cum ipsa causa secunda. Quod si talis actio sit immanens in agente, erit perfectio eius intrinseca; tale enim agens habet vim seipsum perficiendi, cum debito et accommodato concursu primae causae. Si vero actio sit transiens, quaestio est an secundum aliquid sui maneat in agente, vel an, licet omnino transeat in passum, etiam ibi sit dicenda perfectio agentis; de quibus suo loco dicemus, nam ad praesens nil refert; quidquid enim horum dicatur, sufficit ad hanc perfectionem concursus primae causae per modum actionis.

54. *Por qué se dice que las causas segundas son instrumentos de la primera.*— Las razones cuarta y quinta, con todo lo que en ellas se apunta, han sido tratadas y resueltas al demostrar la segunda afirmación, excepto dos puntos que se insinúan en la razón quinta. Uno es que las causas segundas no obran como instrumentos de la primera; y éste es fácil, pues, aunque a veces se designen de esa manera para indicar la dependencia que tienen en su obrar con respecto a la causa primera, sin embargo no son propia y rigurosamente instrumentos, sino causas principales en su orden, puesto que, mediante sus virtudes propias y suficientes en su orden, obran y producen efectos semejantes a ellas, como observó Santo Tomás, *De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 4 y 5; y Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, ad ult.; y más arriba, al explicar las divisiones de la causa eficiente, hemos declarado lo mismo. Omito también que en los instrumentos en sentido riguroso no es necesario que, antes de obrar, reciban en sí de la causa principal algo por modo de principio y distinto de su entidad, de lo cual me ocupo en otro lugar. El otro punto era acerca del orden de prioridad y posterioridad natural que se da entre las acciones de la causa primera y de la segunda; de él trataré en la sección siguiente.

55. *Dónde radica la perfección de la causa primera al concurrir con las segundas.*— Al sexto fundamento, se niega absolutamente la afirmación, a saber, que Dios concurriría más perfectamente si concurriera infundiendo algo actual por modo de principio; porque la perfección mayor no consiste en la multiplicación de las entidades, de los principios o de los influjos, pues de lo contrario habrían de multiplicarse hasta el infinito estas cosas, sino que la mayor perfección consiste en que cada cosa se haga con su debido peso, número y medida. Así, pues, dos son las cosas que pertenecen a la suma perfección de la causa primera, en cuanto opera y coopera en las causas y con las causas segundas: una, que en la causa segunda no haya ninguna virtud, acto primero o condición requerida, que verdaderamente sea algo, y que no haya sido dado y conservado por la primera; otra, que la acción de la criatura no pueda realizarse sin el actual influjo inmediato de la causa primera. Pero la multiplicación de los principios activos, o de las condiciones necesarias, no pertenece

54. *Causae secundae cur dicantur instrumenta primae.*— Quarta et quinta ratio, cum omnibus quae in eis tanguntur, tractata sunt et expedita inter probandam secundam assertionem, praeter duo puncta quae in quinta ratione insinuantur. Unum est causas secundas non agere ut instrumenta primae, quod est facile, nam, licet interdum ita appellentur ad indicandam dependentiam quam in operando habent a prima causa, tamen non sunt proprie et rigorose instrumenta, sed causae principales in suo ordine; nam per proprias virtutes, et in suo ordine sufficientes, agunt, et effectus sibi similes producunt, ut notavit D. Thomas, q. 24 de Veritat., a. 1, ad 4 et 5; et Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, ad ult.; et superius, explicando divisiones causae efficientis, idem declaravimus. Omitto etiam in rigorosis instrumentis non esse necessarium ut, priusquam agant, in se recipiant a causa principali aliquid per modum principii, a sua entitate distinctum, de quo alias. Aliud punctum erat de ordine prioris et posterioris natura qui inter actiones causae primae et secundae intercedit, de quo dicam sectione sequenti.

55. *In quo sita perfectio causae primae concurrentis cum secundis.*— Ad sextum fundamentum, simpliciter negatur assumptum, nimirum perfectius concursurum Deum si concurrat influendo aliquid actuale per modum principii; non enim consistit maior perfectio in multiplicatione entitatum, principiorum aut influxuum, alioqui essent haec infinite multiplicanda; sed consistit maior perfectio in hoc quod singula fiant in debito pondere, numero et mensura. Duo ergo spectant ad summam perfectionem causae primae, ut operantis et cooperantis in causis et cum causis secundis: unum est ut nihil virtutis vel actus primi, vel conditionis requisitae, quae vere sit aliquid, reperiatur in causa secunda, quod non sit datum et conservatum a prima; aliud ut actio creaturae fieri non possit sine actuali immediato influxu causae primae. Multiplicatio autem principiorum agendi, vel con-

esencialmente a la perfección, hablando en general, sino que sólo deben añadirse tales principios cuando intervenga alguna especial y verdadera causa y necesidad o, por lo menos, utilidad.

56. *Cómo procede de Dios el que la causa segunda obre.*— Así, pues, a la primera demostración se responde que es lo mismo el que la causa segunda dependa de la primera en la causación que el que dependa en su acción, o (lo que viene a ser igual) en su causalidad; porque, si depende en su ser y en toda su virtud, y además en su acción y causalidad, ¿en qué otra cosa puede o debe depender? Pues lo que allí se añade acerca de este complejo *la causa segunda obra*, no es nada nuevo, ya que el que la criatura obre no es otra cosa que el que la acción proceda de ella. Por eso, la primera causa, al producir esta acción, la realiza en cuanto procedente de tal causa. Porque, aun cuando la relación de la acción a la causa segunda, concebida precisivamente, no mire a Dios como término de dicha relación, sin embargo, en cuanto es algo en la realidad, es producida por Dios, como también la pasión en cuanto pasión no se refiere a Dios, pero es producida por Dios; así, pues, en este sentido, el hecho de que la criatura obre, procede también de Dios.

57. Y lo mismo sucede con aquella otra expresión: *La causa primera hace que la segunda haga*, si la partícula *que* no denota otra cosa que la donación de la virtud y del concurso físico necesario para obrar; en cambio, si designa una especial relación de finalidad, de suerte que signifique que la causa primera intenta especialmente toda acción de la causa segunda en particular, ello es cierto en muchas ocasiones, mas no siempre es necesario; porque algunas acciones no las intenta, sino que las permite; y entonces Dios no hace propiamente en ese sentido que la criatura haga, sino permite que haga y coopera a lo que ella hace. Por tanto, no corresponde a la perfección de la causa primera el concurrir de ese modo en general y a todas las cosas, sino que más bien está fuera de su sabiduría y su bondad. De esta manera puede retorcerse el argumento en contrario, porque de la opinión opuesta se sigue que Dios hace, en general, que obren incluso aquellos que obran mal, pues mediante su acción propia, procedente de su sola voluntad, los determina a obrar; pero de esta ra-

ditionum necessariarum, per se non pertinet ad perfectionem, generatim loquendo, sed ibi tantum addenda sunt talia principia, ubi specialis aliqua ac vera causa et necessitas, vel saltem utilitas intercesserit.

56. *Causam secundam agere, quomodo a Deo.*— Ad primam itaque probationem respondetur idem esse causam secundam pendere a prima in causando et pendere in actione sua, seu (quod idem est) in causalitate sua; nam si pendet in suo esse, et in tota virtute sua, et ulterius in actione et causalitate sua, in quo alio pendere debet aut potest? Nam quod ibi additur de hoc complexo *causam secundam agere*, nihil novum est, nam creaturam agere nihil est aliud quam actionem ab illa prodire. Unde prima causa, efficiendo hanc actionem, efficit illam ut prodeuntem a tali causa. Nam, licet habitudo actionis ad causam secundam praecise concepta non respiciat Deum ut terminum illius habitudinis, tamen, ut est aliquid in re, ab ipso Deo fit, sicut etiam passio ut passio non respicit Deum, fit tamen a Deo; hoc igitur modo creaturam agere est etiam a Deo.

57. Atque idem est de illa locutione: *Prima causa facit ut secunda faciat*, si particula *ut* nihil aliud denotet quam collationem virtutis et physici concursus necessarii ad operandum. Si vero denotet peculiarem habitudinem finis, ita ut significetur primam causam peculiariter intendere omnem actionem causae secundae in particulari, est quidem id saepe verum, non tamen est semper necessarium; aliquas enim actiones non intendit, sed permittit; et tunc non proprie in eo sensu facit Deus ut creatura faciat, sed permittit ut faciat eique facienti cooperatur. Unde non pertinet ad perfectionem primae causae ut in universum et ad omnia concurrat illo modo, sed potius est praeter sapientiam et bonitatem eius. Atque ita potest argumentum in contrarium retorqueri, nam ex opposita sententia sequitur Deum in universum facere ut faciant etiam ii qui male faciunt; quia per propriam actionem suam a sola sua voluntate prodeuntem eos

zón hablaremos por extenso en la sección 4. Finalmente, de otra manera, y en sentido moral, se dice que Dios hace que los hombres hagan, con ilustraciones e inspiraciones, a la manera como aparece en la Escritura dicha locución; mas no pertenece al concurso de la causa primera, sino al orden de la gracia o de una providencia divina especial, cuya consideración no es propia de este lugar.

58. *De qué manera utiliza Dios las causas necesarias.*— Lo que se dice últimamente en aquel argumento, que incumbe al perfecto dominio de la causa primera el utilizar las causas segundas para sus propios fines, es certísimo; pero es falso e infundado suponer que esta utilización consiste en que siempre realiza sobre la criatura algo distinto de ella y de su virtud natural. En verdad, Dios puede, a veces, aumentar de este modo la virtud activa, si quiere, o suplir todo lo que falte a la criatura; sin embargo, el que esto sea siempre necesario no pertenece al dominio o al uso conveniente de las criaturas, sino que Dios se valdrá más fácilmente de sus criaturas si entendemos que les concedió virtudes completas en su género y todas las condiciones requeridas, con las cuales, si El quiere añadir su concurso, ellas harán lo que El determine; y esto es utilizarlas para obrar.

59. *Cómo utiliza las libres.*— Aunque este modo de valerse de la causa segunda exige algo especial en la causa libre, porque ella, puestos todos los requisitos previos para obrar, y preparado asimismo el concurso de Dios del modo que explicaremos en la sección 4, no obra inmediatamente una sola cosa de manera determinada, por lo que, si Dios quiere utilizarla para algún efecto determinado, tiene un modo especial, más bien moral que físico, según el cual lo hace; unas veces, propiamente, actuando y moviendo, como sucede con los buenos; otras, dejando y permitiendo, como con los malos. Y esto pertenece a la infinita sabiduría de Dios por la que conoce previamente qué va a hacer la causa libre en cualquier ocasión y con cualesquiera circunstancias; y no corresponde al presente lugar exponer esto con mayor amplitud. Unicamente advierto que, cuando Dios concurre con la voluntad creada a un acto malo, no se vale propiamente de la voluntad para dicho acto (pues no es posible que Dios pretenda ese acto), sino que utiliza la voluntad que de esa manera obra mal para algún

determinat ut ita faciant; de qua ratione dicemus plura in sectione quarta. Alio tandem ac morali modo dicitur Deus facere ut homines faciant, illustrationibus et inspirationibus, quomodo in Scriptura reperitur illa locutio; non tamen pertinet ad concursum primae causae, sed ad ordinem gratiae vel specialis providentiae divinae, cuius consideratio non est huius loci.

58. *Qualiter Deus utatur causis necessariis.*— Quod tandem in eo argumento dicitur, ad perfectum dominium primae causae pertinere ut utatur causis secundis ad suos ipsius fines, verissimum est; falso tamen et sine fundamento fingitur hunc usum consistere in hoc quod semper agat circa creaturam aliquid distinctum ab ipsa et a naturali virtute eius. Potest quidem Deus interdum hoc modo augere virtutem agendi, si velit, vel supplere quidquid creaturae defuerit; tamen, quod hoc semper sit necessarium, non pertinet ad dominium vel convenientem usum creaturarum, sed facilius utetur Deus creaturis suis, si intelligamus dedisse illis completas virtutes in suo genere et conditiones omnes requisitas, cum quibus, si ipse concursum adiungere voluerit, facient illae quod ipse decreverit; quod est uti illis ad agendum.

59. *Qualiter liberis.*— Quamquam hic modus utendi causa secunda peculiare aliquid requirat in causa libera, nam illa, positis omnibus praerequisitis ad agendum, et praeparato etiam concursu Dei eo modo quo explicabimus sectione 4, non statim operatur unum determinate, et ideo, si Deus uti illa vult ad aliquem determinatum effectum, habet peculiarem modum, moralem potius quam physicum, quo id facit. Interdum proprie agendo ac movendo, ut in bonis, interdum sinendo ac permittendo, ut in malis. Quod spectat ad illam infinitam Dei sapientiam qua praenoscit quid causa libera, in quacumque occasione et cum quibuscumque circumstantiis, operatura sit; quod amplius exponere non est huius loci. Illud solum adverto, cum Deus concurrit cum voluntate creata ad actum malum, non proprie uti voluntate ad illum actum (absit enim quod Deus illum actum intendat), sed utitur vo-

bien, lo cual pertenece no sólo al perfecto dominio, sino también a la infinita bondad y sabiduría de Dios.

60. *De qué manera pertenece la acción de la criatura al dominio de Dios.*— Con esto se entiende, por último, que no siempre la acción de la criatura pertenece al uso positivo del dominio de Dios, sino que hay que emplear una distinción; efectivamente, en cuanto dicha acción procede de Dios, pertenece propiamente al uso de su dominio, ya que depende de su potestad y libertad; en cambio, en cuanto proviene de la voluntad creada, si es buena y conforme a la voluntad de Dios, también se realizará en virtud del uso positivo de su dominio, en la medida en que la manda o mueve a ella; pero si es mala, se seguirá únicamente del uso negativo, a saber, porque no la impide, pudiendo hacerlo.

SECCION III

En qué relación está el concurso divino con la acción de la causa segunda y con el sujeto de dicha acción

1. *Motivo de duda por ambas partes.*— Este título comprende muchos puntos que son necesarios para explicar con mayor exactitud qué es este concurso de Dios, y pueden resolverse brevemente por lo dicho en la sección anterior, sin acumulación de opiniones y argumentos. El primero es si el concurso de Dios y la criatura constituyen una sola acción o varias. Que sean varias, lo da a entender no sólo la multiplicidad de principios, sino también el orden natural, según el cual se considera que el concurso de Dios es anterior al de la criatura. En cambio, que sea una parece persuadirlo, tanto el influjo inmediato de Dios sobre la acción misma de la criatura, como el hecho de que no se da acción en orden a la acción.

La acción de la causa primera y la de la segunda es una sola

2. Esta última parte es sin duda verdadera, y la enseña expresamente Santo Tomás, en I, q. 105, a. 5, ad 2, donde responde, al mismo tiempo, al primer motivo de duda señalado por nosotros, diciendo: *Una sola acción no procede*

luntate sic male agente ad aliquod bonum, quod pertinet et ad perfectum dominium, et ad infinitam Dei bonitatem et sapientiam.

60. *Creaturae actio qualiter ad dominium Dei pertineat.*— Ex quo tandem intelligitur non semper actionem creaturae pertinere ad usum positivum dominii Dei, sed partitione utendum esse; nam quatenus illa actio est a Deo, pertinet proprie ad usum dominii eius, quia ex eius potestate et libertate pendet; quatenus vero est a voluntate creata, si sit bona et conformis voluntati Dei, erit etiam ex positivo usu dominii eius, quatenus illam imperat vel ad illam movet; si vero sit mala, erit tantum ex usu negativo, quia nimirum illam non impedit, cum possit.

SECTIO III

Quomodo comparetur concursus Dei ad actionem causae secundae et ad subiectum eius

1. *Dubitandi utrinque ratio.*— Multa in hoc titulo comprehenduntur quae necessaria sunt ad declarandum exactius quid sit hic concursus Dei, possuntque ex dictis in sectione praecedenti, absque opinionum et argumentorum multitudine, breviter expediri. Primum est an concursus Dei et creaturae sint una actio vel plures. Nam quod sint plures, indicat tum multitudo principiorum, tum ordo naturae, quo censetur prior Dei concursus quam creaturae. Quod vero sit una, videtur convincere, tum immediatus influxus Dei in actionem ipsam creaturae, tum quod ad actionem non est actio.

Actionem causae primae et secundae unam esse

2. Atque haec posterior pars est sine dubio vera eamque expresse docet D. Thomas, I, q. 105, a. 5, ad 2, ubi simul respondet ad primam rationem dubitandi a nobis positam, dicens: *Una actio non procedit a*

de dos agentes (súplase *totales*) *de un mismo orden, pero nada impide que una sola e idéntica acción proceda del agente primero y del segundo.* Añádase: Más aún, ello es necesario, porque depende de uno y otro esencial e inmediatamente en su género. Lo mismo defiende Santo Tomás en III *cont. Gent.*, c. 70; y Egidio, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 6; y en el mismo lugar Capréolo, q. 2, a. 3, al argumento de Durando contra la 6.ª conclusión. Por último, ninguno que piense rectamente acerca del concurso divino disiente en realidad de esta opinión; no obstante, para que se comprenda la diversidad que puede haber en la manera de explicarse, hago notar que existen dos opiniones sobre la acción transeúnte de Dios.

3. *¿Es inmanente o transeúnte la acción por la que Dios concurre?*— Afirman algunos que la acción de Dios nunca es formalmente transeúnte, sino que la sola voluntad de Dios es su acción, y que aquella otra acción que pasa a una materia extrínseca no se refiere a Dios como acción, sino como efecto de su acción; de acuerdo con esta explicación, se distinguen en grado sumo la acción de Dios y la acción de la criatura como una cosa increada y otra creada. Sin embargo, es cierto, incluso según esta opinión, que la acción de la criatura procede inmediatamente por sí misma, no sólo de la causa segunda, sino también de la virtud o acción interna de Dios, ya deba llamarse a tal acción de la criatura, por comparación con Dios, acción, ya efecto de El, lo cual puede ser cuestión de nombre. Por eso, para eliminar la equivocidad, cabe decir, según esta opinión, que el concurso interno de Dios se distingue de la acción de la criatura, mientras que el concurso externo o transeúnte se identifica con la acción de la causa segunda, bien sea que se encuentre en ella por modo de acción, bien por modo de primer efecto. La otra opinión, más cierta, es la que defendimos anteriormente: que la acción transeúnte y procedente de Dios es acción de Dios en sentido verdadero, y que su voluntad concurre más bien por modo de principio; de esta manera resulta evidente, no sólo en la realidad, sino también en la expresión, que es una e idéntica la acción de la causa primera y la de la segunda.

4. *Dios es causa de todos los efectos y acciones de la criatura.*— Y demuestro esto más todavía, porque si en aquel efecto se dan dos acciones, una

duobus agentibus (supple *totalibus*) *unius ordinis, sed nihil prohibet quod una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.* Adde: Immo necessarium est, quia ab utroque essentialiter et immediate in suo genere pendet. Idem habet D. Thomas, III cont. Gent., c. 70; et Aegid., In II, dist. 1, q. 2, a. 6; et ibi Capreol., q. 2, a. 3, ad arg. Durand. cont. 6 concl. Denique ab hac sententia nullus qui recte sentiat de divino concurso in re dissentit; tamen, ut intelligatur diversitas quae esse potest in modo explicandi, adverto de actione Dei transeunte duplicem esse opinionem.

3. *Actio qua Deus concurrit, num immanens, an transiens.*— Quidam asserunt actionem Dei nunquam esse formaliter transeuntem, sed solam Dei voluntatem esse actionem eius, eam vero actionem quae in extrinsecam materiam transit non comparari ad Deum ut actionem, sed ut effectum actionis eius; iuxta quem loquendi modum distinguuntur maxime actio Dei et actio creaturae tamquam res increata et creata. Nihilominus tamen verum est, etiam iuxta hanc sententiam, actionem creaturae per seipsam immediate manare non solum a causa secunda, sed etiam a virtute vel actione interna Dei, sive illa actio creaturae comparatione Dei dicenda sit actio, sive effectus eius, quod ad nomen pertinere potest. Unde ad tollendam aequivocationem, dici potest, in ea opinione, concursum internum Dei distingui ab actione creaturae, concursum autem externum seu transeuntem esse idem cum actione causae secundae, sive in illa sit per modum actionis, sive per modum primi effectus. Alia opinio et verior est, quam supra defendimus, actionem transeuntem et manantem a Deo esse vere actionem Dei, voluntatem autem eius potius concurrere per modum principii; atque ita tum in re, tum in modo loquendi, est evidens unam et eamdem esse actionem causae primae et secundae.

4. *Deus est causa omnium effectuum et actionum creaturae.*— Quod ita ulterius demonstro, quia si in illo effectu sunt duae

de Dios solo y otra de la causa segunda, que terminan en un solo e idéntico efecto, pregunto si la acción de la causa segunda procede únicamente de ella y no de Dios esencial e inmediatamente. Y de ningún modo puede afirmarse esto; de lo contrario, se sigue que sólo el efecto de la causa segunda es producido por la primera, pero no la acción misma; el consecuente es enteramente falso y viene a incidir en la opinión de Durando arriba tratada. Por eso, Santo Tomás y otros teólogos enseñan que Dios no sólo es causa esencial e inmediata en su orden de todos los efectos de las criaturas, sino también de todas las acciones; y en este sentido habla también la Escritura cuando atribuye a Dios todas las operaciones y movimientos de las criaturas; y en el Evangelio de San Juan, c. 1, se dice: *Sin El no ha sido hecho nada;* pero la acción de la criatura en cuanto tal es algo; luego no se hace sin el influjo actual de Dios. Y resulta manifiesto por la razón, pues, o la acción de la criatura no es en realidad algo distinto de su efecto, y entonces es necesario que procedan de las mismas causas, ya que son lo mismo; o es un modo *ex natura rei* distinto del efecto, y en ese caso tiene alguna razón real que es preciso que dependa inmediatamente de Dios, con la misma razón, o mayor, que los demás entes por participación; porque el ser que tiene según su modo es un ser disminuido y participado y, por tanto, esencialmente dependiente del primer ser. En cambio, si se dice que la acción de la causa segunda no procede de ella sola, sino que al mismo tiempo proviene esencial e inmediatamente de la causa primera, entonces es una sola e idéntica la acción de ambas causas, que es lo que pretendemos; y resulta superflua otra acción distinta que proceda de la sola causa primera en orden al mismo efecto, ya que con la primera acción influye suficientemente en él, según su orden.

5. *La acción de la causa segunda depende por sí misma de Dios.*— Quizá se diga que la acción de la causa segunda procede también de la primera, pero de diverso modo; porque procede de la segunda inmediatamente por sí misma, y de la primera, en cambio, por otra acción propia de solo Dios, también transeúnte y existente fuera de Dios; pues en este sentido hablamos ahora. Pero semejante multiplicación de acciones es improcedente y contraria a toda razón

actiones, una solius Dei et altera causae secundae, terminatae ad unum et eumdem effectum, interrogo an actio causae secundae sit a sola illa et non a Deo per se et immediate. Et hoc dici nullo modo potest; alias sequitur effectum solum causae secundae fieri a prima, non tamen actionem ipsam; consequens est omnino falsum et incidens in opinionem Durandi supra tractatam. Et ideo D. Thom. et alii theologi non solum docent esse Deum causam per se et immediatam in suo ordine omnium effectuum creaturarum, sed etiam omnium actionum; et ita etiam loquitur Scriptura, cum Deo tribuit omnes operationes et motus creaturarum; et Ioannis, 1, dicitur: *Sine ipso factum est nihil;* actio autem creaturae ut sic aliquid est; non ergo fit sine actuali influxu Dei. Et ratione patet, quia vel actio creaturae in re non est aliquid distinctum ab effectu eius, et sic necesse est ut ab eisdem causis manent, quia sunt idem; vel est modus ex natura rei distinctus ab effectu, et sic habet aliquam rationem realem quam necesse est immediate pendere a Deo, eadem vel maiori ratione qua caetera entia per participationem; quia illud esse quod habet secundum modum suum, est esse diminutum et participatum, ac proinde per se pendens a primo ente. Si vero dicatur actionem causae secundae non esse a sola illa, sed simul esse per se et immediate a prima causa, ergo est una et eadem actio utriusque causae, quod intendimus; et superflua est alia distincta actio quae sit a sola causa prima ad eumdem effectum, quia per priorem actionem sufficienter influit in illum in suo ordine.

5. *Actio causae secundae per seipsam a Deo pendet.*— Dicetur fortasse actionem causae secundae esse etiam a prima, tamen diverso modo; nam a secunda est immediate per seipsam, a prima vero est per aliam actionem propriam solius Dei, transeuntem etiam et extra Deum existentem; ita enim loquimur nunc. Sed haec multiplicatio actionum impertinens est et contra

filosófica; pues en orden a la acción transeúnte no se da otra acción, sobre todo que sea asimismo transeúnte; de lo contrario incurriríamos en un proceso al infinito. Porque acerca de aquella primera acción que se dice que procede de Dios solo, preguntaré si se da mediante otra acción también transeúnte o por sí misma. Si por otra, seguiremos avanzando, y así hasta el infinito; si por sí misma, eso se dirá más bien de una primera acción que, así como fluye por sí de la causa segunda, fluya igualmente por sí de la causa primera, ya que no hay ninguna contradicción en que emane por sí de ambas, puesto que pertenece a órdenes diversos, como dijo Santo Tomás arriba. Ni puede señalarse mayor repugnancia en el hecho de que proceda por sí misma de la causa primera que en el hecho de que provenga mediante otra acción; es más, esto último repugna en mucho mayor medida, ya que va contra la razón de acción en cuanto tal el ser término de otra acción. Resta, pues, que el concurso de Dios *ad extra* no es otra cosa que la misma acción de la causa segunda, en cuanto fluye esencial e inmediatamente de la primera.

Si la acción de la causa segunda procede de la acción de la primera

6. Con esto se resuelve fácilmente otro punto perteneciente a esta sección, a saber, si puede decirse que la acción de la causa segunda es producida, emana o procede del concurso o acción de la causa primera, o si, inversamente, la acción de la causa primera causa la acción de la causa segunda. Porque parece que todos los autores hablan en este sentido, y da la impresión de que ello pertenece a la universal influencia de la causa primera. Además, la acción de la criatura procede de Dios; luego depende de la acción de Dios. Por último, de esta manera la acción divina tiene prioridad natural sobre la acción de la criatura.

7. Debe decirse, empero, con Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, a la 7.ª razón de Auréolo contra la sexta conclusión, que la acción de Dios puede tomarse por el acto inmanente o volición del mismo Dios, o bien por la acción exterior. En el primer sentido tienen perfecta validez los argumentos aducidos. Y en ese

omnem rationem philosophicam; nam ad actionem transeuntem non est alia actio, praesertim etiam transiens; alioqui in infinitum procedemus. Petam enim de illa priori actione quae dicitur esse a solo Deo, an sit per aliam actionem etiam transeuntem vel per seipsam. Si per aliam, procedemus ulterius, et sic in infinitum; si per seipsam, idem dicetur melius de prima actione, quae, sicut per se fluit a causa secunda, ita per se etiam fluat a prima, quia nulla est repugnantia quod per se fluat ab utraque, cum sint diversi ordinis, ut D. Thomas supra dixit. Nec maior assignari potest in hoc quod per seipsam procedat a prima causa quam in eo quod procedat per aliam actionem; immo hoc posterius multo magis repugnat, nam est contra rationem actionis ut sic esse terminum alterius actionis. Relinquitur ergo ut concursus Dei ad extra nihil aliud sit quam ipsamet actio causae secundae, ut per se et immediate fluens a prima.

Sitne actio causae secundae ab actione primae

6. Atque hinc facile expeditur aliud punctum ad hanc sectionem pertinens, scilicet, an actio causae secundae dici possit fieri, manare aut esse a concursu vel actione causae primae, vel e converso actionem causae primae causare actionem causae secundae. Videntur enim omnes auctores ita loqui, idque videtur pertinere ad universalem influentiam causae primae. Item actio creaturae est a Deo; ergo pendet ex actione Dei. Denique hac ratione divina actio est prior natura quam actio creaturae.

7. Dicendum vero est cum Capreolo, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad 7 Aureoli contra sextam conclusionem, actionem Dei posse sumi pro actu immanente seu volitione ipsius Dei, vel pro actione exteriori. Priori modo procedunt recte argumenta facta. Quo

sentido no sólo la acción de la causa segunda, sino también la acción transeúnte de la causa primera, tanto cuando opera con la criatura como cuando obra sola, procede y depende de la acción interna de Dios. Y parece que debe tomarse en el mismo sentido lo que dice Santo Tomás, *In III*, dist. 23, q. 3, a. 1, que las acciones de todos los agentes segundos se fundan en la acción del primer agente, ya que todas se fundan de alguna manera en la divina voluntad. Sin embargo, ya hemos dicho anteriormente que este acto interno de la voluntad de Dios no tiene propia razón de acción, la cual expresa un flujo y tendencia al término, sino que tiene más bien razón de principio, porque, o es la misma omnipotencia de Dios, o, si se distingue conceptualmente, se comporta como aplicativa de la omnipotencia de Dios a obrar.

8. En el segundo sentido, en cambio, la acción exterior de Dios y la de la criatura es una sola e idéntica, según hemos dicho. Y por eso, atendiendo a esta razón, la acción de la criatura no puede emanar o depender propiamente de la acción de Dios ni, a la inversa, la acción de Dios puede causar propiamente la acción de la criatura, ya que una cosa no se causa a sí misma ni depende de sí misma. Además, porque la acción en cuanto acción sólo es causa de su término, y no es causa sino por modo de vía; pero la acción de Dios no es vía para la acción de la criatura, sino para el efecto, ni la acción es término de una acción. Así, pues, al influjo universal de la causa primera únicamente pertenece el que toda acción de la causa segunda proceda de la voluntad y potencia de la misma causa primera, mas no que proceda mediante otra acción externa, sino que puede proceder por sí misma inmediatamente de la voluntad o virtud de Dios. Por eso, cuando se dice que la acción de la criatura depende del influjo o concurso de Dios, o se toma el concurso por el acto interno e inmanente, en cuanto influye en la acción externa, o la expresión no debe considerarse en sentido transitivo (por así decirlo) sino según la razón. Pero será más propio decir que la acción de la criatura procede también de Dios y, en cuanto tal, es el mismo concurso de Dios a la acción de la causa segunda, de la cual no se distingue en la realidad, sino únicamente según la razón o relación.

sensu non solum actio causae secundae, sed etiam actio transiens causae primae, et quando operatur cum creatura et quando sola operatur, procedit et pendet ab actione interna ipsius Dei. Et eodem sensu videtur sumendum quod D. Thomas ait, In III, dist. 23, q. 3, a. 1, actiones omnium secundorum agentium fundari super actione primi agentis, quia omnes fundantur aliquo modo in divina voluntate. Tamen, iam in superioribus diximus hunc actum internum voluntatis Dei non habere propriam rationem actionis, quae dicit fluxum et tendentiam ad terminum, sed habere potius rationem principii, quia vel est ipsa omnipotentia Dei, vel, si ratione distinguantur, habet se ut applicans omnipotentiam Dei ad agendum.

8. Posteriori autem modo, exterior actio Dei et creaturae una et eadem est, ut diximus. Et ideo secundum eam rationem non potest actio creaturae manare aut pendere proprie ab actione Dei, neque e converso actio Dei potest proprie causare actionem creaturae, quia idem non causat seipsum nec pendet a seipso. Item, quia actio ut actio solum est causa sui termini, et non est causa nisi per modum viae; actio autem Dei non est via ad actionem creaturae, sed ad effectum, neque actio est terminus actionis. Ad universalem igitur influxum primae causae solum spectat ut omnis actio causae secundae procedat a voluntate et potentia ipsius primae causae, non vero quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per seipsam immediate a voluntate seu virtute Dei. Unde quando actio creaturae dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro immanenti et interno actu, quatenus influit in actionem externam, vel locutio non debet sumi transitive (ut sic dicam) nisi secundum rationem. Proprius enim dicitur actionem creaturae esse etiam a Deo, et ut sic esse ipsum concursum Dei ad actionem causae secundae, a qua non est aliud secundum rem, sed tantum secundum rationem vel respectum.

Si se da un orden de naturaleza entre la acción de la causa primera y la de la segunda

9. Con ello se resuelve también fácilmente el tercer punto muchas veces señalado acerca de la prioridad de naturaleza entre la acción de Dios y la acción de la criatura. Porque, en primer lugar, hay que distinguir entre la acción interna y la externa, para expresarnos como muchos, en el sentido indicado. En segundo lugar, debe distinguirse la prioridad de naturaleza; porque hay una que consiste en la propia causalidad y dependencia de una cosa con respecto a otra; y hay otra que únicamente consiste en cierta mayor dignidad, universalidad, independencia, u otra propiedad semejante. Así, pues, comparando la acción de la criatura con la acción interna de Dios, es claro que la acción de Dios tiene prioridad de naturaleza en ambos sentidos, a saber, en dignidad y en causalidad, ya que de este modo la acción de la criatura depende verdaderamente del acto de Dios. Ahora bien, en este sentido no sólo la acción de la criatura en cuanto tal, sino también la misma acción exterior de Dios tiene posterioridad de naturaleza sobre la acción interior de Dios, ya que es verdaderamente causada por ella. Y en este sentido poco más o menos hablan los autores cuando dicen que la acción de la causa primera es anterior en naturaleza a la acción de la causa segunda atendiendo a la causalidad, como es patente por lo que dice Capréolo arriba. Ni constituye obstáculo el que la acción de Dios, de esta manera, sea anterior a la acción de la criatura, no sólo en naturaleza, sino también en el tiempo y en la eternidad, ya que en estas expresiones no se considera la acción de Dios según su sola entidad absoluta, sino en cuanto connota el influjo actual sobre la criatura. De ese modo dicen muchos que la creación activa existe desde el tiempo, aun cuando realmente sea inmanente, puesto que el influjo actual que connota es temporal; y también desde ese punto de vista se afirma que tiene prioridad natural, aun cuando tenga simultaneidad temporal con el efecto.

10. Sin embargo, hablando de la acción externa, tanto de Dios como de la criatura, ya no puede decirse que una sea anterior en naturaleza a la otra con prioridad de causalidad, porque, como se ha demostrado, por ser una sola e idéntica acción, entre ellas no puede darse verdadera causalidad. A pesar de

Sitne ordo naturae inter actionem causae primae et secundae

9. Hinc rursus dissolvitur facile tertium punctum saepius tactum de prioritate naturae inter actionem Dei et actionem creaturae. Est enim distinguendum primo de actione interna et externa, ut loquamur cum multis, in sensu dicto. Secundo, de prioritate naturae; nam quaedam est quae consistit in propria causalitate et dependentia unius ab alio; alia, quae solum consistit in maiori quadam dignitate, vel universalitate, independentia, aut alia proprietate simili. Comparando ergo actionem creaturae ad internam Dei actionem, clarum est actionem Dei esse priorem natura utroque modo, scilicet, et dignitate et causalitate; nam hoc modo actio creaturae vere pendet ab actu Dei. In hoc autem sensu non solum actio creaturae ut sic, sed etiam ipsamet actio Dei exterior, est posterior natura quam interior actio Dei, nam vere causatur ab illa. Et hoc sensu fere loquuntur auctores, cum dicunt actionem causae primae esse priorem natura actione causae secundae secundum causalitatem, ut patet ex Capreolo supra. Neque obstat quod actio Dei hoc modo non solum natura, sed etiam tempore et aeternitate est prior actione creaturae, quia in his locutionibus non consideratur actio Dei interna secundum solam entitatem absolutam eius, sed ut connotat actualem influxum in creaturam. Quomodo dicunt multi creationem activam esse ex tempore, etiamsi realiter sit immanens, quia actualis influxus quem connotat est temporalis; et sub ea etiam ratione dicitur esse prior natura, etiamsi sit simul tempore cum effectu.

10. At vero loquendo de actione externa, tam Dei quam creaturae, sic non potest una dici prior natura quam alia prioritate causalitatis, quia, ut ostensum est, cum sint una et eadem actio, non potest inter eas intercedere vera causalitas. Nihilominus tamen, distinguendo secundum rationem illam actionem, ut est a causa prima vel ut est a secunda, dici potest per prius ac principalius esse a prima quam a secunda; et simili modo dicetur causa prima prius natura influere in illam actionem quam secunda. Primo, quia causa prima altior est, et nobiliori magisque independenti modo influit in effectum. Secundo, quia causa prima recipit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione; nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem, ex eo praecise quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio, ut influxus causae primae ex se et ex suo genere dicatur etiam prior subsistendi consequentia, quam inter prioritates naturae Aristoteles posuit: nam influxus causae primae absolute non pendet a causa secunda, sed quantum ex suo genere potest esse sine illa, non vero e converso. Atque ad hunc modum explicuit hanc prioritatem seu subordinationem Caiet., I, q. 14, a. 13; et insinuat Scotus, In I, dist. 39, et In II, dist. 37.

11. *Explicatur quaedam propositio ex lib. de Caus. excerpta.*— Atque eisdem modis exponitur illa locutio lib. de Caus., proposit. 1, quae talis est: *Causa prima prius agit in causatum et vehementius ingreditur ipsum;* ubi D. Thom. etiam, in Commentario, eamdem interpretationem adhibet, adiungens ex Proclo *causam primam prius influere, quia causa secunda non agit nisi virtute eius.*

In quo subiecto sit concursus causae primae

12. Quartum punctum huc spectans est an concursus causae primae recipiatur in secunda, vel in effectu eius. Quae interrogatio solum habet locum in concursu transeunte; nam immanens non recipitur in subiecto, sed est ipsa volitio Dei subsistens. Ut ergo abstrahamus ab opinionibus, formaliter respondendum est, iuxta dicta, concursum Dei in eo subiecto esse in quo est

eso, distinguiendo conceptualmente esa acción en cuanto procede de la causa primera o en cuanto procede de la segunda, cabe decir que de la primera procede de modo más primario y principal que de la segunda; y, de manera semejante, se dirá que la causa primera influye en tal acción con prioridad de naturaleza sobre la segunda. En primer lugar, porque la causa primera es más elevada e influye en el efecto de un modo más noble y más independiente. En segundo término, porque la causa primera recibe esencial y primariamente dicha acción bajo una cierta razón más universal, ya que la causa primera influye en cualquier efecto o acción, precisamente porque le comunica alguna entidad; en cambio, la causa segunda siempre influye bajo alguna razón de ente posterior y más determinada. De donde resulta, en tercer lugar, que el influjo de la causa primera se dice también anterior, por sí y en su género, en el orden de subsistencia, que Aristóteles puso entre las prioridades de naturaleza; porque el influjo de la causa primera no depende absolutamente de la causa segunda sino en la medida en que, según su género, puede darse sin ella, pero no al contrario. Y de esta manera explicó esta prioridad o subordinación Cayetano, I, q. 14, a. 13; y la insinúa Escoto, *In I,* dist. 39, e *In II,* dist. 37.

11. *Se explica una proposición tomada del libro «De causis».*— Y en los mismos sentidos se expone aquella expresión del lib. *De causis,* proposición 1.ª, que dice lo siguiente: *La causa primera obra antes en lo causado y penetra en él con más vehemencia,* donde también Santo Tomás, en el *Comentario,* aplica la misma interpretación, y añade, tomándolo de Proclo, que *la causa primera influye antes, porque la causa segunda no obra sino en virtud de ella.*

En qué sujeto se encuentra el concurso de la causa primera

12. El cuarto punto perteneciente a esta cuestión es si el concurso de la causa primera se recibe en la segunda o en el efecto de ésta. La pregunta sólo tiene lugar en el concurso transeúnte, ya que el inmanente no se recibe en el sujeto, sino que es la misma volición subsistente de Dios. Pues bien, para prescindir de las opiniones, hay que responder formalmente, de acuerdo con lo di-

cho, que el concurso de Dios se encuentra en aquel sujeto en el que está la acción de la causa segunda. Es evidente, puesto que no se distinguen en la realidad; luego tampoco pueden distinguirse en el sujeto. Según esto, si toda acción de la causa segunda se encuentra en ella misma como algunos pretenden, en ella estará también el concurso de la causa primera, y mediante ella pasará al efecto o a la pasión o producción del efecto, al modo como (según dicha opinión) el agente, mediante la acción que recibe en sí, infunde la pasión en otro. Pero de acuerdo con la doctrina más verdadera, que enseña que la acción transeúnte se encuentra en el paciente, y la inmanente en el agente, debe decirse que el concurso de Dios sobre la acción transeúnte no es algo recibido en la causa segunda, sino en el paciente, mientras que el concurso para la acción inmanente es recibido en el mismo agente, en cuanto en él se recibe la acción de aquél. Y ambas partes resultan suficientemente claras por lo dicho, y no contienen ninguna dificultad nueva.

SECCION IV

Cómo presta Dios su concurso a las causas segundas

1. Hasta ahora hemos explicado si existe y qué es el concurso de Dios con las causas segundas; ahora falta exponer cómo concede u ofrece Dios ese concurso a las causas segundas. Y al mismo tiempo se declarará de qué manera coinciden y se unen la causa primera y la segunda para realizar un mismo efecto y una misma acción. No aparece dificultad en la unión cuasi local, es decir, por indistancia o presencia de entidades; porque en ese sentido fácilmente se comprende que Dios, por razón de su inmensidad, puede unirse con todas las causas segundas a fin de obrar con ellas, ya que se encuentra íntimamente presente por esencia en todas ellas y en todos sus efectos y acciones.

Se expone la dificultad de la cuestión

2. Pero hay dificultad acerca de la unión para causar un solo y el mismo efecto y la misma acción; porque, cuando dos causas se unen para realizar una misma acción, o convienen de manera casual y contingente, o de propósito y esencialmente. Mas no puede atribuirse el primero de estos modos al concurso de la causa primera con la segunda, no sólo porque esto contradice a la perfección de la providencia y operación divina, sino también porque de lo contrario no habría subordinación esencial de la causa segunda a la primera, o toda operación de la causa segunda sucedería casual y accidentalmente. También encierra dificultad el segundo modo, porque si dos causas concurren intencionadamente a una misma operación, o ello se debe a que ambas están subordinadas a alguna superior que las aplica simultáneamente, cosa que aquí no se realiza, como es evidente de suyo, o porque ambas están por su naturaleza determinadas a obrar de ese modo aquí y ahora, lo cual tampoco puede afirmarse en este caso, porque ni la causa primera está así determinada por su naturaleza, ni la causa segunda, al menos para un efecto o acción individual; o porque una, en virtud de una intención especial, determina el efecto y la acción que se ha de producir y, en consecuencia, determina también a la otra causa a colaborar con ella para la misma acción. Y parece que este modo no puede tener lugar aquí, puesto que ni la causa segunda puede determinar así a la primera, como parece evidente, ni, a la inversa, puede atribuirse ese modo de obrar a la causa primera con respecto a la segunda, no sólo porque en otro caso la causa primera movería y aplicaría a la segunda a obrar, cosa que hemos negado, sino también porque, de lo contrario, la determinación de la acción no procedería en manera alguna de la causa segunda, y esto lo niegan todos; y también, finalmente, porque, de no ser así, la causa segunda no podría hacer sino lo que hace, ya que no dispone del concurso de Dios para otra cosa, y sin él no puede hacer nada.

Solución de la cuestión con respecto a las causas naturales

3. *Por qué se dice que Dios concurre por modo de naturaleza con las causas que obran necesariamente.*— Esta dificultad con respecto a las causas segun-

---

actio causae secundae. Patet, quia in re non distinguuntur; ergo nec subiecto distingui possunt. Quocirca, si omnis actio causae secundae est in ipsa, ut quidam volunt, in eadem erit concursus causae primae, et per illam transiet ad effectum vel ad passionem seu fieri effectus, eo modo quo (iuxta illam sententiam) agens, media actione quam in se recipit, influit passionem in aliud. Iuxta veriorem autem doctrinam, quae docet actionem transeuntem esse in passo, et in agente immanentem, dicendum est concursum Dei in actionem transeuntem non esse aliquid in causa secunda receptum, sed in passo; concursum vero ad actionem immanentem recipi in ipso agente, quatenus in eo recipitur actio eius. Et utraque pars constat satis ex dictis neque novam continet difficultatem.

SECTIO IV

Quomodo Deus praebeat concursum suum causis secundis

1. Declaravimus hactenus an sit et quid sit concursus Dei cum causis secundis; nunc superest ut exponamus quomodo Deus tribuat vel offerat hunc concursum causis secundis. Simulque declarabitur quomodo causa prima et secunda conveniant et coniungantur ad eumdem effectum et eamdem actionem efficiendam. Neque est difficultas in coniunctione quasi locali seu per indistantiam aut praesentiam entitatum; sic enim facile intelligitur Deus ratione suae immensitatis coniungi posse omnibus causis secundis ad operandum cum illis, quia est intime praesens per essentiam in omnibus illis et in omnibus effectibus et actionibus earum.

Quaestionis difficultas aperitur

2. Sed difficultas est de coniunctione ad causandum unum et eumdem effectum eamdemque actionem; nam quando duae causae conveniunt ad eamdem actionem efficiendam, vel casu et contingenter concurrunt, vel ex instituto ac per se. Prior autem ex his modis non potest attribui concursui causae primae cum secunda, tum quia hoc repugnat perfectioni divinae providentiae et operationis; tum etiam quia alias non esset subordinatio per se in causa secunda ad primam, vel omnis operatio causae secundae casu et per accidens eveniret. Posterior item modus habet difficultatem, quia si duae causae ex instituto conveniunt ad eamdem operationem, vel id est quia ambae subordinantur alicui superiori, quae illas simul applicat, quod hic locum non habet, ut per se constat, vel quia ambae sunt natura sua determinatae ad ita operandum hic et nunc, quod hic etiam dici non potest, quia nec causa prima est sic determinata natura sua, nec causa secunda, saltem ad individuum effectum vel actionem; vel quia una ex peculiari intentione sua determinat effectum et actionem efficiendam, et consequenter determinat etiam aliam causam ad cooperandum eidem actioni. Et hic modus non videtur posse hic habere locum, quia nec causa secunda potest ita determinare primam, ut per se notum videtur, neque e converso potest ille modus agendi tribui causae primae respectu secundae, tum quia alias causa prima moveret et applicaret secundam ad agendum, quod negavimus; tum etiam quia alias determinatio actionis nullo modo esset a causa secunda, quod omnes negant; tum denique quia alias causa secunda nihil aliud agere posset nisi id quod agit, quia ad nihil aliud habet concursum Dei, sine quo nihil agere potest.

Resolvitur quaestio quoad causas naturales

3. *Quare dicatur Deus cum causis necessario agentibus concurrere per modum naturae.*— Haec difficultas respectu causa-

das que obran de manera natural puede resolverse con toda facilidad, advirtiendo que, hablando simple y absolutamente, Dios presta voluntariamente este concurso a las causas segundas, porque obra como causa intelectual, que no puede ser coaccionada u obligada a obrar por nadie; sin embargo, en sentido relativo se dice que concurre a modo de naturaleza. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque al concurrir se adapta a las naturalezas de las cosas, y presta a cada una de ellas el concurso acomodado a su virtud; en segundo término, porque después que ha determinado producir y conservar las causas segundas, por una ley infalible concurre con ellas a sus operaciones, y si esa ley se considera absolutamente, sin suponer ninguna voluntad particular y definida de Dios, no implica necesidad, sino que sólo es como un cierto débito de connaturalidad. Por eso algunas veces Dios dispensa de esa ley negando semejante concurso. Ahora bien, supuesta la voluntad eficaz de Dios de concurrir con esta causa para esta acción aquí y ahora, entonces la acción se sigue necesariamente en tal tiempo y lugar, tanto de la causa segunda como de la primera; mas, con respecto a la segunda, se trata de una necesidad natural, mientras que, con respecto a la primera, es sólo una necesidad derivada de una suposición, es decir, de inmutabilidad.

4. Así, pues, suponiendo esto, se explica fácilmente el modo como la causa primera presta su concurso a estas causas segundas; porque Dios, así como decretó desde su eternidad el producir estas cosas y no otras, y en este tiempo, y con este orden, y con estos movimientos, etc., y no de otra manera, así también determinó concurrir con las mismas cosas a sus acciones, según su capacidad. Y porque, así como la ciencia de Dios es clarísima y en particular de todas las cosas, igualmente su voluntad lo decreta todo también claramente y en particular, y desciende a cada una de las cosas según la capacidad y necesidad de todas ellas, por eso, en la prestación de este concurso, también determinó en particular desde la eternidad concurrir con esta causa en tal tiempo, en tal lugar, sobre tal sujeto, a tal acción y efecto individual, y en otro tiempo a otra, y así sucesivamente. Y siempre digo *a tal acción*, porque no sería suficiente la determinación a un solo efecto numérico, ya que un mismo efecto puede ser producido por acciones diversas numéricamente, y quizá también específicamente; pero al determinar la acción es lógico que quede determinado necesariamente el efecto; porque una misma acción numérica no puede tender a otro término sino a aquel con el que se identifica.

5. *La causa primera no concurre casualmente con las causas que obran de manera necesaria.*— Y de aquí resulta, en primer lugar, que la causa primera y la segunda se unen no casualmente, sino esencialmente y de propósito para producir la misma acción, lo cual proviene en grado sumo del modo de obrar de la causa primera, o de su ciencia y providencia. Ni para esto es necesaria otra moción de la causa segunda, sino sólo esta voluntad de Dios que viene como a preparar y ofrecer el concurso según las leyes de su sabiduría y providencia divinas. Debe añadirse, empero, que esta determinación del concurso se funda, en dos aspectos, en la naturaleza de la causa segunda. Primero, porque, por tener tal virtud, Dios determinó darle un concurso de tal especie, y a este respecto, como observé arriba, se dice que determina el concurso de Dios en cuanto a la razón específica, no porque determine absolutamente a la voluntad de Dios a dar tal concurso específico, pues de esta manera sólo Dios se determina a sí mismo voluntariamente, sino porque es una razón objetiva que requiere tal concurso. En segundo lugar, de manera semejante, porque, por obrar naturalmente tal causa, por eso también Dios quiere, absoluta y determinadamente, concurrir con ella. Y en cuanto a esto cabe decir en el mismo sentido que la causa segunda determina el concurso de la primera por lo que respecta al ejercicio, ya que por su naturaleza reclama determinadamente aquí y ahora el ejercicio de tal acción. Ahora bien, no parece que la determinación en cuanto a esta acción y este efecto individual pueda fundarse en modo alguno en la causa segunda, ya que siendo la misma numéricamente aquí y ahora en este sujeto, tiene poder para producir varios efectos numéricamente distintos y no exige en mayor medida el concurso para uno que para otro; por eso, la determinación del concurso y de la acción en cuanto a esta parte, se atribuye exclusivamente

rum secundarum naturaliter agentium facillime expediri potest advertendo, absolute et simpliciter loquendo, Deum voluntate sua praebere hunc concursum causis secundis; nam agit ut intellectualis causa, quae a nullo potest absolute cogi aut necessitari ad agendum; nihilominus tamen secundum quid dici concurrere ad modum naturae. Idque duplici ratione; primo, quia in concurrendo sese accommodat naturis rerum et unicuique praebet concursum virtuti eius accommodatum; secundo, quia postquam decrevit causas secundas efficere et conservare, infallibili lege cum eis concurrit ad earum operationem, quae lex si absolute sumatur, nullam supponendo particularem et definitam Dei voluntatem, non inducit necessitatem, sed solum est quasi debitum quoddam connaturalitatis. Unde interdum Deus dispensat in ea lege negando huiusmodi concursum. At vero, supposita efficaci voluntate Dei concurrendi cum hac causa ad hanc actionem hic et nunc, iam ex necessitate prodit actio tali tempore et loco, tam a causa secunda quam a prima; sed respectu secundae est necessitas naturalis; respectu autem primae est tantum necessitas ex suppositione, seu immutabilitatis.

4. Hoc ergo supposito, facile explicatur modus quo prima causa praebet concursum suum his causis secundis; nam Deus ex aeternitate sua, sicut decrevit has res producere et non alias, et hoc tempore, et cum hoc ordine, et cum his motibus, etc., et non alio modo, ita etiam decrevit cum eisdem rebus concurrere ad earum actiones iuxta capacitatem earum. Et quia, sicut scientia Dei est distinctissima et in particulari de omnibus, ita et voluntas distincte et in particulari omnia decernit, et ad singula descendit iuxta uniuscuiusque capacitatem et indigentiam, ideo in praebendo hoc concursu, ex aeternitate etiam decrevit in particulari concurrere cum hac causa tali tempore, tali loco, et circa tale subiectum, ad talem actionem et effectum in individuo, et in tali tempore ad aliam, et sic de omnibus. Dico autem semper *ad talem actionem*, quia non satis esset determinatio ad unum numero effectum, eo quod possit idem effectus fieri per diversas numero actiones, vel fortasse etiam specie; determinando autem actionem, consequens est ut necessario determinetur effectus; quia non potest eadem actio numero tendere ad alium terminum, nisi ad illum cum quo identificatur.

5. *Ut non casu concurrat causa prima cum causis necessario agentibus.*— Atque hinc fit primo causam primam et secundam convenire non casu, sed per se et ex instituto ad eamdem actionem efficiendam, quod maxime provenit ex modo operandi primae causae, seu ex scientia eius et providentia. Neque ad hoc est necessaria alia motio causae secundae, sed sola haec voluntas Dei quasi praeparantis et offerentis concursum iuxta leges suae divinae sapientiae et providentiae. Addendum est tamen hanc determinationem concursus, quantum ad duo, habere fundamentum in natura causae secundae. Primo etenim, quia est talis virtutis, ideo decrevit Deus dare illi concursum talis speciei, et quoad hoc, ut supra notavi, dicitur determinare concursum Dei quoad specificam rationem, non quia absolute determinet voluntatem Dei ad dandum talem concursum in specie, sic enim solus Deus se voluntarie determinat, sed quia est obiectiva ratio postulans talem concursum. Secundo, ad eumdem modum, quia talis causa est naturaliter agens, ideo etiam Deus absolute et definite vult cum illa concurrere. Et quoad hoc dici potest eodem sensu causa secunda determinare concursum primae quoad exercitium, quia natura sua hic et nunc determinate postulat exercitium talis actionis. At vero determinatio quoad hanc individuam actionem et effectum non videtur posse fundari ullo modo in causa secunda, nam eadem numero hic et nunc in hoc subiecto potens est ad plures effectus numero distinctos producendos, nec magis postulat concursum ad unum quam ad alium; et ideo determinatio concursus et actionis quoad hanc partem, soli primae causae tribuitur, ut probabiliter docuit Gre-

a la causa primera, como enseñó con probabilidad Gregorio, *In I*, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, y se ha dicho arriba.

6. *Las causas naturales, cuando hacen una cosa, incluso en sentido dividido, no pueden hacer ninguna otra.*— En segundo lugar, de lo dicho se sigue que estas causas que obran naturalmente, en aquel instante o tiempo en que operan, ponderadas absolutamente todas las cosas, no pueden hacer nada más que aquella realidad específica e individual que hacen. Y, en cuanto a la especie, la cuestión es clara, ya que tienen una virtud determinada a tal efecto específico, determinada (digo) bien sea absolutamente, como en las causas particulares y unívocas, bien sea aquí y ahora sobre esta materia así dispuesta, bien sea con otras causas que concurren simultáneamente. En cuanto al individuo, se prueba por la razón aducida antes, pues, aunque un agente natural tenga potencia activa de varios efectos individuales, dicha potencia, empero, es insuficiente por sí sola sin el concurso de Dios; por ello, si no lo tiene, no constituirá una cosa en potencia próxima, sino remota, para obrar; porque de esta manera no se dirá que el fuego, privado del concurso de Dios, es absolutamente potente, antes bien se dirá que es absolutamente impotente para calentar de ese modo. Así, pues, como tales causas únicamente tienen preparado el concurso de Dios para un efecto numérico, sólo podrán realizar absolutamente ese efecto con potencia próxima, la cual incluye, no sólo la mera facultad de obrar, sino también todos los requisitos previos a la operación.

7. *Qué concurso divino se requiere para poder, y cuál para obrar.*— Se dirá: el concurso es la acción misma; pero la acción no se requiere para poder, sino para obrar; luego el concurso no se requiere para poder. Respondo que una cosa es hablar del concurso mismo en sí y en acto segundo, acerca del cual es válida la objeción, y a este respecto su conclusión es recta, y otra cosa es hablar del concurso en acto primero y en aplicación próxima, que es como decimos que se requiere para poder en absoluto; y ese concurso no consiste en la acción, sino en la virtud o voluntad divina, en cuanto próximamente aplicada y como unida en tal tiempo con la causa segunda, en virtud de su eterno

gor., In I, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, et supra dictum est.

6. *Causae naturales dum hoc agunt etiam in sensu diviso nil aliud facere possunt.*— Secundo, sequitur ex dictis has causas naturaliter agentes in eo instanti vel tempore quo agunt, simpliciter pensatis omnibus, nihil facere posse nisi illam rem in specie et in individuo quam faciunt. Et de specie quidem est res clara, quia habent virtutem determinatam ad talem effectum in specie, determinatam (inquam) vel simpliciter, ut in causis particularibus et univocis, vel saltem hic et nunc circa hanc materiam sic dispositam, vel cum aliis causis simul concurrentibus. De individuo vero id probatur ratione superius facta, quia, licet naturale agens habeat potentiam activam plurium effectuum in individuo, tamen illa potentia per se sola est insufficiens sine concursu Dei; et ideo, si illum non habet, non constituet rem in potentia proxima, sed remota ad agendum; sic enim ignis privatus concursu Dei non dicetur simpliciter potens, immo absolute dicetur impotens ad sic calefaciendum. Sic igitur, quia huiusmodi causae tantum habent paratum concursum Dei ad unum numero effectum, solum illum possunt absolute facere potentia nimirum proxima, quae includit, non tantum nudam facultatem agendi, sed etiam omnia praerequisita ad operandum.

7. *Qui concursus divinus ad posse, qui ad agere requiratur.*— Dices: concursus est ipsa actio; actio autem non requiritur ad posse, sed ad agere; ergo concursus non requiritur ad posse. Respondeo aliud esse loqui de concursu ipso in se et in actu secundo, de quo procedit obiectio, et quantum ad id recte concludit; aliud vero esse loqui de concursu in actu primo et in proxima applicatione, quo modo dicimus requiri ad posse simpliciter; qui concursus non consistit in actione, sed in divina virtute seu voluntate, ut proxime applicata et quasi coniuncta in tali tempore cum causa secunda

decreto, para concurrir con ella; otros la llaman asimismo preparación u ofrecimiento del concurso.

8. *El concurso de Dios es múltiple conforme a la variedad de las causas segundas.*— En tercer lugar, se infiere incidentalmente de lo dicho que el concurso de Dios no es uno solo e idéntico con todas las causas segundas, sino que varía según la diversidad de las causas segundas; porque Dios concurre con ellas de tal manera que se acomoda a cada una de acuerdo con su necesidad. Por ello, así como concede concursos numéricamente diversos para efectos diversos en número, así también presta concursos específicamente distintos para acciones que difieren en especie. Y se confirma abiertamente por lo dicho arriba, ya que el concurso de Dios *ad extra* no es algo distinto de la acción misma, y tiende al mismo término intrínseco; luego, según la variedad de las acciones, variará también el concurso. Por consiguiente, no puede decirse con verdad que hay un mismo concurso de Dios para todas las acciones de las causas segundas, a no ser que se trate, bien del concurso interno o de la voluntad con que Dios concurre, bien de la identidad únicamente proporcional, en cuanto al modo y a la razón general por la que todas las causas segundas necesitan del concurso, a saber, porque son entes y agentes por participación.

9. *Dios, por sí solo, influye en el efecto de manera distinta que junto con la causa segunda.*— Es más, de aquí puede inferirse también incidentalmente que, con respecto a un mismo efecto, Dios influye de una manera si lo produce por sí solo y de otra distinta si obra junto con la causa segunda; efectivamente, cuando obra por sí solo, emplea un influjo de suyo suficiente para el efecto; en cambio, cuando concurre con la causa segunda, adopta una actividad tal que por sí sola no bastaría sin la causa segunda, lo cual es manifiesto por lo dicho, ya que no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda. Pero, aunque aquel mismo efecto pudiese proceder de solo Dios y, por tanto, el influjo de Dios para tal efecto pueda darse, considerado absolutamente y en sí mismo, sin la causa segunda, no obstante, tal acción, que procede de la causa segunda, no puede darse sin aquélla y, por ello, tampoco el concurso que Dios presta para tal acción es por sí solo absolutamente suficiente para el efec-

ex vi sui aeterni decreti ad concurrendum cum illa; quam alii etiam vocant praeparationem seu oblationem concursus.

8. *Concursus Dei multiplex pro causarum secundarum varietate.*— Tertio, infertur obiter ex dictis concursum Dei non esse unum et eumdem cum omnibus causis secundis, sed variari iuxta diversitatem causarum secundarum, quia Deus ita cum illis concurrit ut sese accommodet unicuique iuxta eius indigentiam. Et ideo, sicut ad effectus numero diversos tribuit concursus numero distinctos, ita ad actiones specie diversas concursus tribuit specie distinctos. Et confirmatur aperte ex supra dictis, nam concursus Dei ad extra non est aliud quam ipsa actio, et ad eumdem intrinsecum terminum tendit; ergo pro varietate actionum erit etiam varius concursus. Non potest ergo vere dici esse eumdem concursum Dei ad omnes actiones causarum secundarum, nisi sit sermo vel de concursu interno seu voluntate qua Deus concurrit, vel de identitate solum proportionali, quoad modum et generalem rationem ob quam omnes causae secundae indigent concursu, scilicet, quia sunt entia et agentia per participationem.

9. *Deus se solo aliter ac cum causa secunda in effectum influit.*— Immo hinc etiam licet obiter inferre aliter Deum influere respectu eiusdem effectus, si se solo illum efficiat, aliter cum causa secunda; quia cum se solo agit, adhibet influxum per se sufficientem ad effectum; cum ergo concurrit cum causa secunda, accommodat talem activitatem quae per se sola non sufficeret sine causa secunda, quod est manifestum ex dictis, quia non vult agere nisi ea actione quae sit communis causae secundae. Quamvis autem ille idem effectus posset esse a solo Deo, et ideo influxus Dei ad talem effectum absolute et secundum se possit esse sine causa secunda, tamen talis actio, quae est a causa secunda, non potest esse sine illa, et ideo neque concursus quem Deus praebet ad talem actionem est solus absolute sufficiens ad effectum, sed tantum in suo genere. Cuius oppositum videtur opi-

to, sino de manera exclusiva dentro de su género. Parece que Córdoba opina lo contrario, q. 55, dub. 4; sin embargo, si se lee atentamente, no discrepa en la realidad. Consta, pues, de manera suficiente por lo dicho cómo presta Dios su concurso a los agentes naturales.

Se trata y explica la dificultad en el caso de los agentes libres

10. Ahora bien, las cosas que hemos dicho encierran una gravísima dificultad en el caso de los agentes libres; porque si la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes, entonces, en el ejercicio de sus acciones en particular y en potencia próxima, la cual incluye todos los requisitos previos a la operación, ya no serán más indiferentes que los restantes agentes, con lo cual nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad. Se explica el antecedente en sus dos partes, porque Dios, como causa primera, se une por su voluntad a la causa segunda para colaborar con ella, y esa voluntad es eterna y precede a la causa segunda; pero es absoluta y eficaz, puesto que con ella Dios quiere que tal efecto exista, ya que Dios únicamente opera *ad extra* por esta voluntad; mas esta voluntad arrastra consigo a la causa segunda para obrar, de suerte que no pueda resistir a ella; luego, por esta parte, la causa segunda, aun siendo libre, queda determinada a una sola cosa, en cuanto al ejercicio, por la causa primera. Se confirma esto: para que dos causas libres concurran por sí mismas y con un determinado orden a una sola operación, no basta el propósito y la voluntad preveniente de una, si no tiene eficacia sobre la otra para arrastrarla adonde quiere; luego, si en el presente concurso únicamente precede la voluntad de Dios, por la que quiere eficazmente concurrir con la causa segunda a tal efecto, para que el efecto se siga esencialmente es preciso que esa voluntad de Dios tenga eficacia sobre la causa segunda libre, a fin de arrastrarla consigo a obrar; y de esta manera se elimina la indiferencia en el ejercicio de la acción. Además, cuando Dios define mediante aquella voluntad el concurso que ha de dar, lo define únicamente en orden a una sola cosa, ya que no pretende varios efectos, sino uno solo; luego por esta parte se elimina también la indiferencia en cuanto a la especificación o a la variedad de las acciones.

nari Cordub., q. 55, dub. 4; tamen, si attente legatur, in re non discrepat. Satis ergo ex his constat quomodo Deus praebeat concursum suum naturalibus agentibus.

Tractatur et explicatur difficultas in agentibus liberis

10. Habent autem quae diximus summam difficultatem in agentibus liberis; quia si prima causa eodem modo determinat illis concursum quo caeteris agentibus, non magis erunt indifferentia in usu suarum actionum in particulari et in potestate proxima, quae includit omnia praerequisita ad operandum, quam caetera agentia, et ita nunquam habebunt usum et exercitium libertatis. Antecedens declaratur quoad utramque partem, nam Deus ut causa prima per voluntatem suam coniungitur causae secundae ad cooperandum illi, quae voluntas est aeterna et praeveniens causam secundam; est autem absoluta et efficax; nempe qua Deus vult talem effectum esse, quia Deus per solam hanc voluntatem ad extra operatur; sed haec voluntas secum trahit ad operandum causam secundam, ita ut non possit illi resistere; ergo ex hac parte determinatur ad unum quoad exercitium a causa prima causa secunda, etiamsi libera sit. Et confirmatur hoc, nam ut duae causae liberae per se ac certa lege concurrant ad unum opus, non satis est unius propositum et voluntas praeveniens, nisi efficaciam habeat in alteram trahendi illam quo vult; ergo si in praesenti concursu solum praecedit voluntas Dei, qua efficaciter vult concurrere cum causa secunda ad talem effectum, ut effectus per se sequatur necesse est voluntatem illam Dei habere efficacitatem in causam secundam liberam, ut illam secum trahat ad operandum; et ita tollitur indifferentia in exercitio actionis. Rursus, cum Deus per illam voluntatem definit concursum dandum, ad unam tantum rem illum definit, quia non vult plures effectus, sed unum tantum; ergo ex hac parte tollitur etiam indifferentia quoad specificationem seu varietatem actionum. Et confirmatur, nam dictum est pri-

Se confirma, puesto que se ha dicho que la causa primera define su concurso para un efecto individual y singular; y esa necesidad también se cumple con respecto a la causa segunda libre, ya que ella no puede elegir un acto individual con preferencia a otros de la misma especie.

11. *Diferentes sentencias de los Doctores.*— Para explicar esta dificultad han escrito mucho los Doctores escolásticos. Algunos de ellos parecen admitir abiertamente todo lo que se supone en la dificultad señalada, acerca del modo como Dios presta, mediante su voluntad, este concurso a las causas segundas. Así parece opinar sobre todo Escoto, *In I*, dist. 39, § *Viso de contingentia;* dist. 41, § *Primum istorum* y § *Sed contra;* dist. 47, al final; y en *Quodl.*, 14, litter. S; le siguen los escotistas, en especial Bassolis, *In I*, dist. 38, a. 2, y dist. 39, a. 2; Maironis, dist. 38, q. 1, a. 4, y q. 3; también Ricardo, dist. 38, a. 1, q. 5, parece suponer lo mismo cuando dice que Dios, en su voluntad, conoce suficientemente todas las cosas futuras. Y lo afirmó igualmente Durando, en el lugar citado, q. 3, aunque en otros pasajes no requiere concurso de Dios para las acciones de las causas segundas. También muchos tomistas modernos siguen esta opinión y la atribuyen a Santo Tomás. Pero en toda la doctrina de éste no se hace mención ninguna de tal opinión, ni puede aducirse nada fuera de lo que hemos tratado y expuesto en la sec. 2, y de lo que, acerca de la moción de la voluntad humana por Dios, trata el mismo Santo Tomás en I, q. 82, a. 2; q. 104, a. 3 y 4; q. 105, a. 4; y en I-II, q. 9 y 10, especialmente a. 4, ad 3, y q. 109, en los primeros artículos, sobre todo a. 6, ad 3. Pero en todos estos lugares nunca explicó aquel modo de dar un concurso general, sino que, a lo sumo, lo llama moción de la voluntad humana, y muchas veces no habla de él, sino de otros modos según los cuales Dios puede mover moralmente la voluntad, principalmente mediante los auxilios de la gracia, lo cual no pertenece a la presente cuestión.

12. *De qué manera resuelven los autores citados la dificultad propuesta.*— Supuesta esta sentencia, sus autores responden de dos maneras a la dificultad propuesta. La primera es que aquella voluntad por la que Dios determina el

mam causam definire concursum suum ad individuum et singularem effectum; quae necessitas etiam habet locum respectu causae secundae liberae, quia non potest ipsa eligere unum individuum actum prae aliis eiusdem speciei.

11. *Variae Doctorum sententiae.*— In hac difficultate explicanda multa scribunt scholastici Doctores. Et quidam eorum admittere plane videntur totum id quod in difficultate tacta supponitur de modo quo Deus per voluntatem suam praebet hunc concursum causis secundis. Quod maxime videntur sentire Scotus, In I, dist. 39, § *Viso de contingentia*, et dist. 41, § *Primum istorum*, et § *Sed contra*, et dist. 47, in fine, et Quodl., 14, litter. S, et sequuntur scotistae, praesertim Bassol., In I, dist. 38, a. 2, et dist. 39, a. 2; et Maironis, dist. 38, q. 1, a. 4, et q. 3; Richard. etiam, dist. 38, a. 1, q. 5, idem supponere videtur, dum ait Deum in sua voluntate sufficienter cognoscere omnia futura. Quod etiam asseruit ibi Durand., q. 3, etiamsi alias non requirat concursum Dei ad actiones causarum secundarum. Multique thomistae moderni hanc opinionem sequuntur et D. Thomae attribuunt. Sed apud eum nulla eius mentio fit in tota doctrina sua, neque aliquid afferre possunt praeter ea quae sect. 2 tractavimus et exposuimus, et quae de motione humanae voluntatis a Deo tractat idem D. Thomas, I, q. 82, a. 2, q. 104, a. 3 et 4, et q. 105, a. 4, et I-II, q. 9 et 10, praesertim a. 4, ad 3, et q. 109, in primis articulis, praesertim a. 6, ad 3. Sed in his omnibus locis nunquam explicuit illum modum dandi generalem concursum, sed ad summum vocat illum motionem voluntatis humanae, et saepe non loquitur de illo, sed de aliis modis quibus Deus potest moraliter movere voluntatem, praesertim per auxilia gratiae, quae ad praesens non spectant.

12. *Qualiter satisfaciant praedicti auctores difficultati propositae.*— Supposita autem hac sententia, duobus modis respondent auctores eius ad propositam difficultatem. Prior est, illam voluntatem Dei qua deter-

concurso para la acción de la causa segunda, procede de la libertad de la misma voluntad y, por tanto, no impide, sino que conserva semejante libertad en la causa segunda, si la posee por otra parte. Esta respuesta encuentra fundamento en la doctrina de Escoto, el cual, como vimos antes, afirmó por este motivo que, si Dios obrase por necesidad natural, con el concurso o moción con que mueve a la causa segunda eliminaría su libertad, pero ahora no la elimina porque obra libremente. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria; porque la libertad de Dios puede contribuir a prestar un concurso acomodado a la causa segunda y a su libertad. Pero si el concurso o la moción de Dios es tal que, si Dios lo prestase por necesidad natural, imprimiría necesidad a la voluntad creada, aun cuando Dios lo conceda libremente obligará a ésta, como demostré más arriba; porque si la moción es la misma, tiene igual efecto en la causa segunda, y la relación libre a la causa primera hará que la acción sea libre para la causa primera, mas no para la causa segunda. Así, pues, en el presente caso, poco importa que Dios dé su concurso libremente del modo antes explicado, pues de ahí sólo se desprende que la acción es libre para Dios, pero no para la causa segunda, ya que la dificultad propuesta parece demostrar que ese modo de concurrir elimina su indiferencia. Se confirma, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad creada y, a pesar de ello, la imprimiría libremente; entonces, la acción sería libre para Dios y necesaria para la voluntad creada; luego la relación de libertad con respecto a la causa primera no es suficiente para que la ación sea libre para la causa segunda, a no ser que el modo de moverla y de concurrir con ella sea tal que esté acomodado a conservar el uso de su libertad; consiguientemente, por la sola libertad divina no se resuelve satisfactoriamente la antedicha dificultad.

13. *Otra solución a la dificultad.*— Otra respuesta es que Dios, aunque concede a los agentes naturales y libres un concurso definido mediante su voluntad, no obstante, lo presta de diverso modo; porque a los agentes necesarios quiere darles un concurso con el que obren necesariamente, y a los libres uno con que obren libremente; y así no sólo quiere Dios la acción, sino también el modo de la acción; y como la divina voluntad es eficaz para ambas cosas, por

minat concursum ad actionem causae secundae esse ex libertate eiusdem voluntatis, et ideo non impedire, sed conservare similem libertatem in causa secunda, si alioqui illam habeat. Haec responsio habet fundamentum in doctrina Scoti, qui, ut supra vidimus, ob hanc causam asseruit, si Deus ageret ex necessitate naturae, ablaturum, concursu seu motione qua movet causam secundam, libertatem eius, nunc autem non auferre quia libere agit. Verumtamen, haec responsio non satisfacit; libertas enim Dei conferre potest ut tribuat concursum accommodatum causae secundae et libertati eius. Si autem concursus vel motio talis est ut, si a Deo tribueretur ex necessitate naturae, necessitaret voluntatem creatam, etiamsi libere a Deo detur, necessitabit illam, ut supra probavi, quia si motio est eadem, eumdem effectum habet in causa secunda; respectus autem liber ad causam primam faciet ut actio sit libera causae primae, non vero causae secundae. Sic igitur in praesenti parum refert quod Deus libere praebeat concursum modo supra explicato, nam inde solum habetur actionem esse liberam Deo, non vero ipsi causae secundae, quia difficultas proposita videtur ostendere illum modum concurrendi tollere indifferentiam eius. Et confirmatur, nam Deus potest necessitatem inferre voluntati creatae, et nihilominus libere eam inferet; et tunc actio erit libera Deo, voluntati autem creatae necessaria; ergo respectus libertatis ad causam primam non satis est ut actio sit libera causae secundae, nisi modus movendi illam et concurrendi cum illa talis sit ut sit accommodatus ad conservandum usum libertatis eius; ergo ex sola libertate divina non satis solvitur praedicta difficultas.

13. *Alia enodatio difficultatis.*— Alia responsio est Deum, licet agentibus naturalibus et liberis definitum concursum tribuat per suam voluntatem, tamen diverso modo tribuere; nam agentibus necessariis vult dare concursum quo necessario agant, liberis quo libere agant; et ita non solum vult Deus actionem, sed etiam modum actionis; et quia

eso concede ambas al mismo tiempo. Por este motivo se dice de la providencia divina que *llega de un confín a otro confín enérgicamente y dispone todas las cosas con suavidad.* Esta respuesta tiene fundamento en Santo Tomás, I, q. 19, a. 8, ad 2, y en otros lugares, donde enseña que pertenece a la eficacia de la divina voluntad el que se haga lo que ella quiere y del modo que lo quiere. Tal doctrina, así tomada en sentido general, es certísima; pero también es cierto que, cuando Dios quiere que se haga algo de un modo determinado, incumbe a su sabiduría y eficacia el aplicar las causas acomodadas a ese modo de obrar; porque se contradiría a sí mismo si quisiera que se hiciese algo de una manera determinada y, por otra parte, impidiese o suprimiese las causas en orden a esa manera de obrar. Así, pues, lo que ahora investigamos es esto: de qué modo, cuando Dios quiere que la causa segunda obre libremente y con indiferencia, puede definirle su concurso, sin que ello implique contradicción. Por eso no basta decir, para la eficacia y suavidad de la providencia divina, que une esas dos cosas; sino que, o es necesario explicar de qué modo no existe contradicción en ellas, cosa que no se hace en dicha respuesta, o hay que buscar un modo distinto según el cual Dios pueda mover eficaz y suavemente a la criatura para que obre y obre con libertad.

14. *Respuesta del autor a la precedente dificultad.*— Así, pues, por causa de la dificultad propuesta, estimo, con otros muchos teólogos, que debe explicarse de otra manera el modo como Dios presta u ofrece su concurso a las causas libres. Ese modo difiere en dos cosas de aquel otro que hemos explicado en el caso de los agentes naturales. Primero, en la determinación en cuanto al ejercicio, porque Dios, en virtud de la voluntad por la que determina prestar su concurso a la causa libre, no decide de manera enteramente absoluta que la causa libre realice dicho acto, ni quiere absolutamente que tal acto exista, sino como sobreentendiendo una condición quiere que tal acto exista en cuanto depende de El y de su concurso, que determina prestar, y a él aplica su potencia en virtud de tal voluntad, si es que la causa segunda o voluntad creada se determina también a él e influye en él; porque siempre puede dejar de influir, siguiendo su libertad.

ad utrumque est efficax divina voluntas, ideo utrumque simul praestat. Et propterea de divina providentia dicitur quod *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Quae responsio habet fundamentum in D. Thoma, I, q. 19, a. 8, ad 2, et aliis locis, ubi docet ad efficaciam divinae voluntatis pertinere ut quod vult, fiat, et eo modo quo vult. Quae doctrina, ita generatim sumpta, certissima est, tamen etiam est certum, cum Deus vult aliquid fieri certo quodam modo, pertinere ad sapientiam et efficaciam eius, applicare causas accommodatas ad illum modum operandi; repugnaret enim sibi ipsi, si vellet aliquid fieri tali modo et alioqui impediret vel tolleret causas ad illum operandi modum. Hoc ergo est quod in praesenti inquirimus, quomodo cum Deus velit causam secundam libere et cum indifferentia agere, possit illi concursum suum definire quin in hoc involvatur repugnantia. Unde non satis est dicere, ad efficacitatem et suavitatem divinae providentiae, illa duo coniungere; sed vel explicare oportet quo modo in illis non sit repugnantia, quod per eam responsionem non fit, vel quaerendus est alius modus quo efficaciter et suaviter possit Deus movere creaturam ut faciat et libere faciat.

14. *Auctoris responsio ad praecedentem difficultatem.*— Propter difficultatem ergo propositam, censeo cum aliis multis theologis aliter esse explicandum modum quo Deus suum concursum praebet vel offert causis liberis. Qui modus in duobus differt ab illo quem in agentibus naturalibus explicuimus. Primo, in determinatione quoad exercitium, quia nimirum Deus, ex vi illius voluntatis qua statuit praebere concursum causae liberae, non omnino absolute statuit ut causa libera illum actum exerceat, neque simpliciter vult illum actum esse, sed quasi subintellecta conditione vult illum actum esse, quantum est ex se et ex parte sui concursus, quem praebere statuit, et ad illum ex vi talis voluntatis applicat potentiam suam, si tamen causa secunda seu voluntas creata ad illum etiam se determinet et in illum influat; semper enim potest non influere pro sua libertate.

15. *Primera razón.*— Esta diferencia se funda, primeramente, en los diversos modos de obrar que son connaturales a estos agentes. Porque los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.

16. *Segunda.*— En segundo lugar, parece persuadir esto la razón aducida; porque si Dios ofreciese su concurso con una voluntad absoluta y eficaz, físicamente determinativa y productiva de tal acto, necesariamente arrastraría consigo a la causa segunda; y esa necesidad sería absoluta con respecto a tal causa, pues, aunque se diese en virtud de alguna suposición, aquélla, sin embargo, sería por completo antecedente y de tal manera eficaz que la causa inferior no podría en modo alguno resistir a ella.

17. *Tercera.*— En tercer lugar, porque, aun cuando el concurso actual no sea uno de los requisitos previos para obrar, sino que esté incluido en la acción, no obstante, el concurso en acto primero, o (lo que es igual) el tener de tal manera ofrecido y preparado el concurso que esté en potestad del hombre el disponer de él si quiere, es uno de los requisitos previos necesarios para obrar, según se demostró arriba. Porque, en verdad, de otra manera no se entiende cómo está en la potestad próxima del hombre el incoar su acción. Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera, que, puesto él así, todavía esté en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar; pues en otro caso no se salva esta indiferencia con todos los requisitos previos para obrar, lo cual pertenece a la razón de la acción libre. Luego es preciso entender que se ofrece mediante una voluntad que incluye una condición, tal como nosotros hemos explicado. Porque, si se tratase de una voluntad completamente absoluta, ese ofrecimiento del concurso no podría dejar de pasar al ejercicio, o sea, al acto segundo.

15. *Prima ratio.*— Fundaturque haec differentia, primo, in diversis modis operandi connaturalibus his agentibus. Agentia enim naturalia natura sua sunt determinata ad exercitium suarum actionum; et ideo, ut supra dicebam, prima causa se illis accommodans absolute definit illis concursum; agentia autem libera non sunt ita determinata natura sua ad exercitium suarum actionum; cum ergo Deus unicuique det concursum modo accommodato naturae eius, his etiam agentibus offert concursum sine omnimoda determinatione ad exercitium.

16. *Secunda.*— Secundo, hoc videtur convincere ratio facta; nam si Deus offerret concursum absoluta et efficaci voluntate physice determinativa et effectiva talis actus, necessario secum traheret causam secundam; quae necessitas esset absoluta respectu talis causae, quia, licet esset ex aliqua suppositione, illa tamen esset omnino antecedens, et ita efficax ut inferior causa nullo modo posset ei resistere.

17. *Tertia.*— Tertio, quia, licet actualis concursus non sit ex praerequisitis ad agendum, sed inclusus in actione, tamen concursus in actu primo, seu (quod idem est) habere ita oblatum et praeparatum concursum ut sit in potestate hominis habere illum si velit, est unum ex necessario praerequisitis ad agendum, ut supra probatum est. Quia revera non intelligitur alia ratione quomodo sit in proxima potestate hominis inchoare suam actionem. Ergo debet hic concursus ita offerri et per talem voluntatem causae primae, ut, eo sic posito, adhuc sit in potestate causae secundae libere cum eo operari vel non operari; quia alias non salvatur haec indifferentia cum omnibus praerequisitis ad agendum; quod est de ratione liberae actionis. Ergo necesse est ut intelligatur offerri per voluntatem includentem conditionem, prout a nobis declarata est. Nam si esset omnino absoluta, non posset illa oblatio concursus non transire ad exercitium seu actum secundum.

18. *Cuarta.*— En cuarto lugar, esto es sobremanera necesario por razón de los actos malos de la voluntad creada. Efectivamente, no puede decirse que Dios, por sí mismo, con su voluntad absoluta, determine que estos actos sean realizados enteramente por la causa segunda; de lo contrario no sólo los permitiría, sino que también los querría, lo cual es ajeno a la sana doctrina. Además, porque en otro caso la primera raíz y origen del mal de nuestra voluntad redundaría en Dios, pues, como la voluntad de Dios es absolutamente anterior, ella determinará siempre a la voluntad creada para que quiera; luego la voluntad creada siempre quiere porque Dios quiere que quiera. Luego, cuando quiere el mal, lo quiere precisamente porque Dios quiere que lo quiera. Consiguientemente, la primera raíz de toda mala voluntad se reduciría a la divina, lo cual es impío.

19. Y no satisfará quien responda que todas estas cosas son verdaderas y deben admitirse acerca de la mala voluntad en sentido material, pero no en sentido formal, es decir, en cuanto es mala. Porque, en el caso presente, una cosa se sigue de la otra, ya que el acto libre de la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias no puede darse sin tener la malicia concomitante; por tanto, el que quiere con voluntad absoluta que dicho acto sea realizado por la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias, y especialmente si lo quiere de tal modo que arrastra consigo a la voluntad creada para realizar ese acto, es claro que moral o virtualmente quiere la malicia necesariamente unida a tal acto, y es raíz y causa de la misma. No sucede así si Dios ofrece su concurso mediante aquella voluntad que incluye condición, tal como la hemos explicado; porque entonces absolutamente no quiere un acto malo, ni determina o arrastra a la voluntad creada a realizarlo, sino que sólo le ofrece un concurso con el que influye en el acto de la voluntad creada, cuando ésta realiza el acto. Esta es la principal diferencia por la que Dios quiere justamente permitir el acto pecaminoso, en cuanto procede de la voluntad creada, y que, sin embargo, no puede querer en cuanto tal, como explican más extensamente los teólogos que voy a citar en seguida.

20. *Quinta.*— Podemos aplicar una quinta razón, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad creada, aun cuando no sufriese necesidad por

18. *Quarta.*— Quarto, hoc est maxime necessarium propter actus malos voluntatis creatae. Dici enim non potest Deum ex se, absoluta voluntate sua, statuere ut hi actus omnino fiant a causa secunda; alias non tantum illos permitteret, sed etiam vellet, quod alienum est a sana doctrina. Praeterea, quia alioqui prima radix et origo mali nostrae voluntatis in Deum reduceretur, nam cum voluntas Dei simpliciter sit prior, illa semper determinabit voluntatem creatam ut velit; ergo semper voluntas creata vult quia Deus vult illam velle; ergo etiam cum vult malum, ideo vult quia Deus vult eam velle. Prima ergo radix omnis malae voluntatis in divinam refunderetur, quod impium est.

19. Nec satisfaciet qui responderit haec omnia esse vera et admittenda de voluntate mala pro materiali, non vero pro formali, id est, quatenus mala est. Nam in praesenti unum ex altero sequitur, quia actus liber voluntatis creatae circa hoc obiectum et cum his circumstantiis haberi non potest quin habeat concomitantem malitiam; qui ergo vult voluntate absoluta illum actum elici a voluntate creata circa hoc obiectum et cum his circumstantiis, et praesertim si ita vult ut secum trahat voluntatem creatam ad illum actum exercendum, plane vult moraliter seu virtualiter malitiam necessario coniunctam illi actui, et est radix et causa eius. Secus vero est si Deus offerat concursum per voluntatem illam includentem conditionem, ut a nobis explicata est; nam tunc simpliciter non vult actum malum, nec determinat aut trahit voluntatem creatam ad exercitium eius, sed solum offert illi concursum quo influit in actum voluntatis creatae, dum ipsa elicit illum. Et haec est potissima differentia ob quam Deus iuste vult permittere actum peccati, ut est a voluntate creata, quem tamen ut sic velle non potest, ut latius explicant theologi statim citandi.

20. *Quinta.*— Quintam rationem adhibere possumus, quia Deus potest necessitare voluntatem creatam, etiam cum ab obiecto,

parte del objeto, el entendimiento o alguna disposición intrínseca, como hemos visto en lo que precede; pero no se ve el modo como Dios pueda imprimir más eficazmente necesidad en cuanto al ejercicio a la voluntad creada, si no es con su absoluta voluntad eficaz y operativa *ad extra*, arrastrando a la voluntad creada para que quiera lo que El quiere que quiera. Luego, inversamente, cuando Dios quiere concurrir con la voluntad creada de tal manera que no la obligue al ejercicio, no da su concurso mediante una voluntad tan absoluta y eficaz; luego lo presta por una voluntad acomodada a la libertad de la voluntad humana y que, por tanto, incluye, por parte de El, una condición virtual, según hemos explicado. De esta manera explicaron el modo como Dios concurre con la causa libre casi todos los teólogos antiguos, a los que voy a citar inmediatamente, declarando antes la segunda diferencia arriba propuesta.

21. *Segunda diferencia en el modo del concurso divino con las causas libres y con las necesarias.*— Se da, pues, otra diferencia entre el modo como la voluntad divina ofrece su concurso a los agentes naturales y a los libres, porque a aquéllos sólo presta concurso para un acto, y a éstos, en cambio, les ofrece concurso suficiente para varios actos, en lo que de El depende, cosa que prueba acertadamente la dificultad antes planteada. Puede probarse, además, aplicando proporcionalmente casi todas las razones aducidas en la anterior. Primero, porque Dios presta a cada causa segunda su concurso de manera acomodada a la naturaleza de dicha causa. Pero es tal la naturleza de la causa libre que, puestas todas las demás condiciones preexigidas, se encuentra indiferente para varios actos; luego también debe recibir en acto primero el concurso de manera indiferente; luego, en cuanto depende de Dios, debe ofrecérsele concurso, no sólo para un acto, sino para varios. En segundo lugar, porque, de lo contrario, la voluntad creada nunca estaría en potencia próxima para realizar varios actos; luego nunca sería libre en cuanto a la especificación del acto. La segunda consecuencia resulta manifiesta por lo que antes se dijo acerca de la causa libre. La primera consecuencia es evidente, ya que la causa segunda no está en potencia próxima para algún efecto si no tiene preparado el concurso de la causa

intellectu, aut aliqua intrinseca dispositione necessitatem non pateretur, ut in superioribus visum est; non apparet autem modus quo possit efficacius Deus inferre necessitatem quoad exercitium voluntati creatae, quam absoluta voluntate sua efficaci et operativa ad extra, trahendo creatam voluntatem ut id velit quod ipse vult eam velle. Ergo, e converso, cum Deus vult ita concurrere cum voluntate creata ut illam ad exercitium non necessitet, non dat concursum per voluntatem ita absolutam et efficacem; ergo praebet per voluntatem accommodatam libertati humanae voluntatis, atque adeo includentem ex parte illius virtualem conditionem, qualem explicuimus. Atque in hunc modum explicarunt fere omnes antiqui theologi modum concurrendi Dei cum causa libera, quos statim referam, declarata prius secunda differentia supra proposita.

21. *Secundum discrimen in modo concursus divini cum causis liberis ac cum necessariis.*— Est ergo aliud discrimen inter modum quo divina voluntas offert concursum naturalibus et liberis agentibus, quia illis solum ad unum actum praebet concursum, his autem ad plures actus offert sufficientem concursum, quantum est de se, quod recte probat difficultas superius posita. Et praeterea probari potest applicando cum proportione fere omnes rationes factas in praecedenti. Primo, quia Deus praebet unicuique causae secundae concursum modo accommodato naturae eius. Sed haec est natura causae liberae, ut, positis caeteris omnibus conditionibus praerequisitis, sit indifferens ad plures actus; ergo debet etiam recipere in actu primo concursum modo indifferente; ergo debet, quantum est ex parte Dei, illi offerri concursus non tantum ad unum actum, sed ad plures. Secundo, quia alias voluntas creata nunquam esset proxime potens ad plures actus efficiendos; ergo nunquam esset libera quoad specificationem actus. Patet secunda consequentia ex dictis supra de causa libera. Prima vero sequela patet, quia non est causa secunda proxime potens ad aliquem effectum, nisi habeat pa-

primera en orden a él. Por eso decíamos poco ha que la causa natural siempre está en potencia próxima para un solo efecto singular, ya que sólo en orden a él tiene preparado el concurso de Dios.

22. En tercer lugar, un argumento evidente es que la voluntad creada no puede querer nada sin el concurso de Dios; por tanto, si de alguna manera no tiene en su potestad el concurso de Dios para varios actos, nunca puede absoluta y próximamente realizar cualquiera de esos actos; pero nunca puede tener el concurso de Dios en su mano y en su poder, si no lo tiene ofrecido previa y antecedentemente, en lo que depende de la voluntad de Dios, ya que no se da ni puede darse sino por la voluntad de Dios. Tampoco puede la voluntad creada como prevenir a la voluntad divina, o hacer algo para arrastrarla a dar el concurso general, ya que la voluntad creada no puede hacer nada sin el mismo concurso. Por consiguiente, la voluntad de dar el concurso debe siempre anteceder y, con respecto a él, la voluntad creada tampoco puede, al menos en la primera volición, anticiparse de alguna manera a la divina. Luego si esa voluntad divina se define en orden a un solo acto o concurso, la voluntad creada únicamente puede realizar éste en potencia próxima, y no tiene en su poder un concurso para otro; consiguientemente, lo mismo ocurre con los demás que, o bien se siguen de aquél, o se realizan esencialmente en el mismo género de concurso.

23. En cuarto lugar, también tiene aplicación aquí, con toda eficacia, la razón tomada de los actos malos; porque es increíble que Dios quiera concurrir con la voluntad del hombre aquí y ahora a un acto malo, y sólo a él, incluso en lo que de El depende. Porque eso no puede atribuirse a la voluntad del mismo pecador, ya que la voluntad divina de concurrir antecede por completo a la voluntad del pecador y a todo ejercicio libre de ella. Porque considero a un hombre que piense en acto en un objeto malo con todas las circunstancias preexigidas para que la voluntad pueda asentir a dicho objeto o disentir de él; pero no puede hacer ninguna de esas dos cosas mediante un acto positivo sin el concurso de Dios; y antes de hacer una de las dos no se le puede

ratum concursum primae causae ad illum. Et ideo paulo antea dicebamus naturalem causam semper esse proxime potentem ad unum tantum singularem effectum, quia ad illum solum habet praeparatum Dei concursum.

22. Tertio, est evidens argumentum, quia voluntas creata nihil potest velle sine Dei concursu; ergo nisi aliquo modo habeat in sua potestate Dei concursum ad plures actus, nunquam potest simpliciter et proxime elicere quemlibet illorum actuum; nunquam autem potest habere Dei concursum in manu et potestate sua, nisi prius et antecedenter habeat illum oblatum, quantum est ex voluntate Dei, quia non datur, nec dari potest nisi per Dei voluntatem. Neque etiam voluntas creata potest quasi praevenire voluntatem divinam, vel aliquid efficere quo illam trahat ad dandum generalem concursum, quia nihil potest voluntas creata efficere sine ipso concursu. Voluntas ergo dandi concursum, semper debet antecedere, nec respectu illius, saltem in prima volitione, potest voluntas creata aliquo modo praevenire divinam. Si ergo illa voluntas divina definitur ad unum tantum actum seu concursum eius, voluntas creata illum solum efficere potest potentia proxima, neque habet concursum ad alium in potestate sua, et consequenter idem est de caeteris quae vel ad illum consequuntur, vel per se fiunt eodem genere concursus.

23. Quarto, hic etiam applicatur efficacissime ratio sumpta ex actibus malis; nam incredibile est Deum velle concurrere cum voluntate hominis hic et nunc ad actum malum, et ad illum solum[1], etiam quantum est de se. Neque enim id refundi potest in voluntatem ipsius peccatoris, quia voluntas concurrendi Dei omnino antecedit voluntatem peccatoris, et omnem usum liberum eius. Considero enim hominem actu cogitantem de obiecto pravo cum omnibus circumstantiis praerequisitis ut voluntas possit ei assentiri vel dissentiri; neutrum autem potest facere per positivum actum sine concursu Dei, et antequam alterutrum faciat,

1 Está por completo desprovista de sentido la sustitución de *solum* por *bonum* que presentan algunas ediciones. (N. de los EE.)

imputar el que Dios quiera esto a aquello acerca del concurso que le ha de dar; luego, si Dios se propusiese concurrir con él al consentimiento malo, y no a otro acto, esto dependería de la sola voluntad de Dios y no podría imputarse a la voluntad del hombre; cuán ajeno a la bondad divina sea esto, lo dejo a la consideración de todos.

24. *Autores que aceptan el modo antes expuesto.*— Por eso muy ponderados teólogos explican de este modo el concurso de Dios con la causa libre, sobre todo cuando hablan del concurso para el acto de pecado. Y puede tomarse de Santo Tomás, *In I,* dist. 47, q. 1, a. 2, donde dice que *algo se hace fuera de la divina voluntad consecuente de beneplácito, aunque nada se hace contra ella,* y afirma esto por razón del acto malo; se llama voluntad consecuente de Dios a la voluntad absoluta y eficaz. Por eso, en I-II, q. 89, a. 1, ad 3, dice que la voluntad de Dios es el principio universal del movimiento humano interior, pero que la determinación para tal acto malo procede directamente de la voluntad humana. Es como si dijese que Dios, por sí mismo, ofrece un concurso indiferente, pero que es determinado cuasi materialmente por la cooperación de la voluntad libre. Y, de manera general, da a entender que es de esa naturaleza la moción o concurso de Dios con la causa libre, en I-II, q. 9, a. 6, ad 3, y q. 10, a. 4; III *cont. Gent.,* c. 73 y 90; *De Potentia,* q. 3, a. 7, ad 13; *De Verit.,* q. 5, a. 5, ad 1. Lo mismo opina Capréolo, en los lugares antes citados, sec. 2, y especialmente *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 contra 2 concl.; Conrado, expresa y ampliamente, en I-II, q. 79, a. 2; y Soto, I *De natur. et grat.,* c. 16, el cual dice, de manera más clara y en sentido más general que los demás tomistas, que Dios no concurre con la voluntad libre por una voluntad de beneplácito, a la que no se puede resistir, sino con una voluntad distinta, a la que se puede resistir; sus palabras son: *Todo lo que Dios quiere con voluntad absoluta, que suele llamarse de beneplácito, se realiza, según aquello: ¿Quién resistirá a su Voluntad? Mas cuando concurre con el hombre libre, no quiere que aquello se haga sino quedando a salvo la humana naturaleza y la voluntad libre, la cual, por tanto, puede resistir a Dios.*

non potest ei imputari quod Deus hoc vel illud velit circa concursum illi dandum; ergo si Deus proposuisset concurrere cum illo ad consensum malum et non ad alium actum, hoc esset ex sola voluntate Dei, nec voluntati hominis posset imputari; quam vero hoc sit alienum a divina bonitate, omnibus considerandum relinquo.

24. *Auctores qui praemissum modum amplectuntur.*— Hinc graves theologi in hunc modum declarant concursum Dei cum causa libera, tunc maxime cum de concursu ad actum peccati loquuntur. Et sumi potest ex D. Thoma, In I, dist. 47, q. 1, a. 2, ubi ait *aliquid fieri praeter voluntatem Dei beneplaciti consequentem, quamvis nihil fiat contra eam,* quod dicit propter actum malum; dicitur autem voluntas consequens Dei voluntas absoluta et efficax. Et ideo I-II, q. 89, a. 1, ad 3, dicit voluntatem Dei esse principium universale interioris motus humani, determinationem autem ad talem actum malum directe esse ex voluntate humana. Ac si diceret Deum ex se offerre concursum indifferentem, determinari autem quasi materialiter ex cooperatione voluntatis liberae. Et generaliter talem significat esse motionem vel concursum Dei cum causa libera, I-II, q. 9, a. 6, ad 3, et q. 10, a. 4, et III cont. Gent., c. 73 et 90, et q. 3 de Potent., a. 7, ad 13, et q. 5 de Verit., a. 5, ad 1. Idem sentit Capreolus, locis supra citatis, sect. 2, et praesertim In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 contra 2 conclus.; Conradus expresse ac late, I-II, q. 79, a. 2, et Soto, I de Natur. et grat., c. 16, qui expressius quam caeteri thomistae, et generalius, ait Deum non concurrere cum voluntate libera per voluntatem beneplaciti, cui non potest resisti, sed voluntate alia, cui resisti potest; verba eius sunt: *Quidquid Deus vult voluntate absoluta, et quae dicitur beneplaciti, fit iuxta illud: Voluntati eius quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri nisi salva humana natura et libera voluntate, quae idcirco resistere Deo potest.*

25. También Escoto, aunque en los lugares arriba citados parezca pensar de otra manera, sin embargo, *In II,* dist. 37, § *Ad solutionem istorum,* para explicar el concurso al acto pecaminoso, dice que *la causa segunda tiene en su potestad el concausar o no concausar con la primera; y si no concausa, como debe, de ahí resulta que no hay rectitud en el efecto común a ambas.* Donde Licheto declara así expresamente el concurso divino y la voluntad de Dios por la que se da, y también lo da a entender Maironis, *In II,* dist. 43, q. 4. Por eso Vega, lib. VI *In Trident.,* c. 7, afirma que por este motivo el concurso general de Dios se encuentra inmediatamente en nuestra potestad, incluso cuando no obramos; y piensa que ello es necesario para nuestra libertad. Lo mismo defiende Córdoba, q. 55, dub. 8 y 10, aunque se expresa con menor propiedad acerca del orden de naturaleza entre la causalidad de la causa primera y la de la segunda.

26. También casi todos los otros autores explican de ese modo el concurso divino, especialmente Gregorio, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12; Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 4, y a. 3, dub. 1; dist. 87, a. 3, dub. 2; Marsilio, *In I,* q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4, al final; Adán, *In III,* dist. 14, q. 3, dub. 2; Almain, trat. I *Moral.,* c. 1. También la favorece mucho Alejandro de Hales, I, q. 24, memb. 5; q. 26, memb. 4, a. 3; q. 40, memb. 4, ad 3; Buenaventura, *In II,* dist. 37, a. 1, q. 1, al último; y otros muchos, que omito para mayor brevedad.

Objeciones contra la doctrina anterior

27. Las objeciones que pueden presentarse a este modo de explicar el concurso divino con las causas libres se resolverán fácilmente por lo que se ha tratado antes. La primera puede ser: se sigue que el acto libre es realizado sin voluntad absoluta y eficaz de Dios, lo cual parece contradictorio, ya que todas las cosas dependen de esta voluntad divina. Segunda: se sigue que el acto libre se produce de manera cuasi accidental o contingente, con respecto a Dios, ya que Dios, por sí mismo, no prescribe lo que se ha de seguir de su concurso y tiende, como a la ventura, a aquello que la voluntad creada haga. En tercer

25. Scotus etiam, licet locis supra citatis aliter sentire videatur, tamen In II, dist. 37, § *Ad solutionem istorum,* ut declaret concursum ad actum peccati, dicit *causam secundam habere in potestate sua concausare et non concausare primae; et si non concausat ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi ambabus.* Ubi Lychetus expresse ita declarat divinum concursum, et voluntatem Dei per quam datur, et significat etiam Maironis, In II, dist. 43, q. 4. Unde Vega, lib. VI In Trident., c. 7, ob hanc causam dicit concursum Dei generalem esse immediate in potestate nostra, etiam quando non operamur; idque existimat esse necessarium ad nostram libertatem. Idem tenet Corduba, q. 55, dubio 8 et 10, quamvis de ordine naturae inter causalitatem primae et secundae causae minus proprie loquatur.

26. Alii etiam auctores fere omnes ita declarant divinum concursum, praesertim Gregor., In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12; Gabriel, In II, dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 4, et a. 3, dubio 1, et dist. 87, a. 3, dub. 2; Marsil., In I, q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4, in fine; Adamus, In III, dist. 14, q. 3, dubio 2; Almain., tract. I Moral., c. 1. Favet etiam plurimum Alex. Alens., I, q. 24, memb. 5, et q. 26, memb. 4, a. 3, et q. 40, memb. 4, ad 3; Bonavent., In II, dist. 37, a. 1, q. 1, ad ultimum, et alii plures, quos brevitatis causa omitto.

Obiectiones contra superiorem doctrinam

27. Quae autem contra hunc modum explicandi divinum concursum cum causis liberis obiici possunt, solventur facile ex his quae in superioribus tractata sunt. Primum esse potest quia sequitur actum liberum fieri absque absoluta et efficaci Dei voluntate, quod videtur repugnans, cum omnes res pendeant ex hac voluntate Dei. Secundo, quia sequitur actum liberum quasi per accidens vel contingenter fieri respectu Dei, quia Deus ex se non praescribit quid ex suo concursu eventurum sit, et quasi in incer-

lugar, parece seguirse que Dios aplica su concurso a estos actos sólo de manera general y confusa, a saber, a lo que realice la voluntad creada; pero esto parece constituir una gran imperfección. En cuarto lugar, se sigue que Dios no tiene perfecta providencia en particular sobre estos actos libres, puesto que no dispone de ellos en particular para que existan o no existan, sino sólo en confuso, dejando la determinación en particular a la causa segunda. De donde resulta, en quinto lugar, que la determinación de tal acto, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación, debe atribuirse enteramente a la causa segunda. En sexto lugar, esto parece estar en contradicción con lo que hemos dicho arriba de que la determinación del efecto individual procede, de modo peculiar, de la predefinición de la causa primera; porque esto no es menos necesario en los actos libres que en los demás, ya que, cuando la voluntad ama, no está en su poder el elegir este acto individual de amor más bien que otro que podría realizar. En séptimo lugar, porque de lo dicho se sigue que, puesta la voluntad divina de concurrir con la voluntad creada al acto de ésta, puede acontecer que no se siga el acto, aun cuando por parte de la voluntad se dé virtud suficiente y todos los demás requisitos; y por la misma razón sucederá que Dios y la voluntad divina, por su parte, se comportará de igual modo con respecto al hombre con el que no concurre que con respecto a aquel con quien concurre, lo cual es absurdo, puesto que en uno obra algo que no realiza en el otro.

28. En octavo lugar, puede demostrarse directamente que ese modo no es necesario; porque Dios, en su eternidad, sabe previamente lo que la voluntad creada va a querer en cualquier ocasión acerca de cualquier objeto y con cualesquiera circunstancias; luego Dios puede querer con voluntad absoluta dar su concurso para aquel solo acto que prevé ha de realizar. Y no es preciso que ofrezca su concurso para otros actos, que sabe con certeza que no se han de dar nunca. Por la misma razón, no es necesario que aplique alguna condición tácita o expresa a aquella voluntad, puesto que ya prevé que la condición que podría darse en tal caso se dará, a saber, que la voluntad creada coopere. Por el mismo

tum tendit in id quod voluntas creata fecerit. Tertio, hinc videtur sequi Deum applicare suum concursum ad hos actus tantum generali et confuso modo, scilicet, ad id quod voluntas creata effecerit; haec autem videtur esse magna imperfectio. Quarto, sequitur non habere Deum perfectam providentiam in particulari de his actibus liberis, quandoquidem non disponit de illis in particulari ut sint vel non sint, sed solum in confuso, relinquens determinationem in particulari causae secundae. Unde ulterius fit quinto, ut determinatio talis actus, tam quoad exercitium quam quoad specificationem, omnino tribuenda sit causae secundae. Sexto, videtur hoc repugnare cum iis quae supra diximus, determinationem effectus in individuo peculiari modo procedere ex praefinitione primae causae; hoc enim non minus necessarium est in actibus liberis quam in aliis, quia cum voluntas amat, non est in eius potestate eligere hunc actum amoris in individuo potius quam alium quem facere posset. Septimo, quia sequitur ex dictis, posita voluntate Dei concurrendi cum voluntate creata ad actum eius, accidere posse ut actus non sequatur, etiamsi ex parte voluntatis sit virtus sufficiens et omnia alia requisita; eademque ratione fiet ut Deus et divina voluntas ex parte sua eodem modo se habeat ad hominem cum quo non concurrit actu et ad eum cum quo concurrit, quod est absurdum, cum aliquid operetur in uno quod non operatur in alio.

28. Octavo, potest directe ostendi illum modum non esse necessarium; nam Deus in sua aeternitate praescit quid voluntas creata volitura sit in quacumque occasione circa quodvis obiectum, et cum quibuscumque circumstantiis; ergo potest Deus absoluta voluntate velle dare concursum ad illum solum actum quem praevidet operaturam. Neque oportet ut ad alios actus, quos certe scit nunquam futuros, concursum offerat. Et eadem ratione necesse non est ut aliquam conditionem tacite vel expresse apponat illi voluntati, quandoquidem iam praevidet conditionem illam quae ibi intervenire posset, futuram esse, nimirum, quod voluntas creata cooperetur. Et ob eamdem causam per

motivo, con este modo de concurso no se elimina la indiferencia de la libertad, porque no sólo esa voluntad de Dios se pone con alguna relación a la futura cooperación de la voluntad, sino que también estaría Dios preparado para dar otro concurso, si la voluntad hubiera de realizar otra cosa.

Se responde a las objeciones

29. A lo primero se responde que una cosa es que el acto libre se realice sin la voluntad de Dios absoluta, por la que quiera que tal acto exista, y otra que Dios no concurra a tal acto en virtud de aquella voluntad absoluta. Pues bien, de nuestra opinión sólo se sigue esto último, que admitimos como certísimo, porque, a fin de que Dios concurra, basta la voluntad de concurrir, la cual, en lo que respecta a Dios, es absoluta y eficaz, ya que en virtud de ella Dios aplica su potencia a concurrir, y realmente concurre en el tiempo de acuerdo con el propósito de la misma voluntad. Sin embargo, como en el objeto de esa voluntad, según resulta claro por el mismo verbo concurrir, está comprendida la concomitancia o cooperación de otro, por parte del otro se sobreentiende una condición, sin la cual la voluntad de Dios no tendrá efecto *ad extra*, y por eso, desde este punto de vista puede decirse condicionada. Efectivamente, puesto que la acción transeúnte por la que Dios concurre con la voluntad creada depende tanto de la voluntad divina como de la creada, para que Dios concurra a ella no es preciso que quiera absolutamente aquella acción en cuanto procede de ambos principios, sino sólo en cuanto procede de Él, dejando o concediendo a la otra voluntad el que ella también influya y, consiguientemente, sobreentendiendo la condición de cooperación de la otra voluntad. Porque Dios se comporta de este modo con las voluntades malas. Por eso dijo San Agustín, V *De Civitate Dei*, c. 8, 9, y en otros muchos lugares, que de Dios proceden todas las potestades, pero no todas las voluntades. Y el Concilio Tridentino, sess. VI, can. 6, por igual motivo define que *Dios realiza estos actos de manera exclusivamente permisiva.* Y de aquí concluimos claramente que, en virtud del concurso general y de la necesaria subordinación entre la causa primera y

hunc modum concursus non tollitur indifferentia libertatis, quia et illa voluntas Dei ponitur cum aliquo respectu ad futuram cooperationem voluntatis, et Deus paratus esset ad dandum alium concursum, si voluntas aliud esset operatura.

Obiectionibus satisfit

29. Ad primum respondetur aliud esse actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate qua velit ut talis actus sit, aliud vero quod Deus non concurrat ad talem actum ex illa absoluta voluntate. Ex nostra ergo sententia solum sequitur hoc posterius, quod nos admittimus tamquam verissimum, quia ut Deus concurrat, sufficit voluntas concurrendi, quae, quantum ad id quod se tenet ex parte Dei, est absoluta et efficax, quia ex vi illius Deus applicat suam potentiam ad concurrendum, et reipsa in tempore concurrit iuxta propositum eiusdem voluntatis. Tamen, quia in obiecto illius voluntatis, ut ex ipso verbo concurrendi constat, comprehenditur concomitantia vel cooperatio alterius, ideo ex parte alterius subintelligitur conditio sine qua illa Dei voluntas non habebit effectum ad extra, et ideo ex hac parte dici potest conditionata. Cum enim actio transiens qua Deus concurrit cum voluntate creata pendeat tum a voluntate divina, tum a creata, ut Deus ad illam concurrat non est necesse ut absolute velit illam actionem quatenus est ab utroque principio, sed solum quatenus est ab ipso, sinendo aut concedendo alteri voluntati ut etiam ipsa influat, et consequenter subintelligendo conditionem cooperationis alterius voluntatis. Sic enim se gerit Deus circa malas voluntates. Propter quod dixit Augustinus, V de Civit., c. 8, 9, et saepe alias, a Deo esse omnes potestates, non tamen omnes voluntates. Et Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 6, propter eamdem causam definit *Deum operari hos actus permissive solum.* Atque hinc aperte colligimus, ex vi generalis concursus et subordinationis necessariae inter causam primam et secundam, dictam voluntatem concurrendi ex parte Dei

la segunda, por parte de Dios es suficiente dicha voluntad de concurrir, sea lo
que fuere de si, por razones especiales, Dios tiene otro modo de voluntad ab-
soluta con respecto a los actos buenos.
30. Por ello, la otra proposición, a saber, que el acto libre es realizado sin
la voluntad absoluta de Dios, no se sigue de nuestra opinión, pues, aunque di-
cha voluntad no sea necesaria para el concurso, Dios puede tenerla por una ra-
zón distinta. Y, ciertamente, en los actos buenos la tiene Dios, ya sea antece-
dente a la ciencia por modo de predefinición, ya sea subsiguiente por modo de
aprobación, cosa que en nada interesa para el presente caso. En cambio, acerca
de los actos malos no tiene Dios esa voluntad absoluta, porque Dios no quiere
simple y absolutamente que estos males se realicen, ni se complace absoluta-
mente en los que prevé que han de suceder, porque esto repugna a su bondad;
aunque tampoco quiere en absoluto que tales actos no se lleven a cabo, sino
que quiere permitirlos, como dijo acertadamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 9,
ad 3. Y, cuando prevé que han de suceder, se complace en ellos en cuanto
proceden de El, lo cual sólo es complacerse en el concurso que presta para
ellos.
31. A lo segundo se responde negando la consecuencia; porque Dios, en
virtud de su ciencia cierta y de su voluntad, concurre con la voluntad creada
a cualquier acto de ésta, y por eso no concurre con la voluntad creada de ma-
nera casual o contingente, sino por providencia sapientísima. Y aunque no siem-
pre predefina con voluntad absoluta lo que la voluntad creada ha de hacer, no
por ello tiende a lo incierto, pues, o predefine o al menos permite todo lo que
tal causa segunda ha de realizar, y ve asimismo clarísima y certísimamente lo que
ha de hacer y concurre a ello con su voluntad.
32. De aquí se resuelve también la tercera objeción negando la consecuen-
cia. Porque no es confusamente, sino de manera clara y en particular como Dios
aplica voluntariamente su concurso a este o aquel acto, sobreentendiendo siem-
pre, sin embargo, la condición de la libre cooperación de la voluntad creada.
Pues esta condición no se cumple menos en la voluntad de concurrir clara-
mente y en particular a tal o cual acto, que en la voluntad confusa de concurrir,

sufficere, quidquid sit an circa actus bonos ob speciales rationes habeat Deus alium modum absolutae voluntatis.

30. Unde altera propositio, scilicet, actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate, non sequitur ex nostra sententia, quia, quamvis illa voluntas non sit necessaria ad concursum, potest Deus alia ratione illam habere. Et in bonis quidem actibus habet illam Deus, sive illa sit praecedens scientiam per modum praefinitionis, sive subsequens per modum approbationis, hoc enim ad praesens nihil spectat. Circa malos autem actus non habet Deus illam voluntatem absolutam, quia Deus non vult simpliciter et absolute haec mala fieri, neque in eis quae futura praevidet complacet simpliciter, repugnat enim bonitati eius; quamvis etiam non velit absolute hos actus non fieri, sed velit eos permittere, ut recte dixit D. Thom., I, q. 19, a. 9, ad 3. Et postquam praevidet esse futura, complacet in eis quatenus ab ipso sunt, quod solum est complacere de concursu quem ad ea praebet.

31. Ad secundum respondetur negando sequelam, quia Deus ex certa scientia et voluntate sua concurrit cum voluntate creata ad quemlibet actum eius; et ideo non casu aut contingenter cum voluntate creata concurrit, sed ex sapientissima providentia. Et quamvis non semper absoluta voluntate praefiniat quid voluntas creata operatura sit, non tamen propterea tendit in incertum, quia vel praefinit vel saltem permittit quidquid talis causa secunda actura est, et videt etiam clarissime et certissime quid sit actura; et ad illud sua voluntate concurrit.

32. Unde etiam solvitur tertium inconveniens negando sequelam. Non enim confuse, sed distincte et in particulari applicat Deus voluntarie concursum suum ad hunc vel illum actum; semper tamen subintellecta conditione liberae cooperationis ipsius voluntatis creatae. Haec enim conditio non minus habet locum in voluntate concurrendi distincte et in particulari ad talem vel talem actum quam in confusa voluntate concurrendi, quam necesse non est Deo tribuere

que no es necesario atribuir a Dios sino en cuanto está incluida en la voluntad de concurrir en particular a este o aquel acto.

33. Por ello, tampoco se sigue lo que se infería en cuarto lugar acerca de la imperfección o confusión (por llamarla así) de la providencia divina; porque Dios tiene providencia de todas las cosas en particular, pero no de igual modo acerca de todas. Consiguientemente, con respecto a los actos buenos que han de suceder, dispone simple y absolutamente que se realicen; con respecto a los malos, en cambio, aunque también dispone en particular, no dispone, empero, simple y absolutamente que se den, sino que se les permita realizarse; y acerca de ellos, en cuanto previstos como futuros, dispone Dios de qué manera se curen o se castiguen. Así, pues, Dios tiene perfecta providencia de todas y cada una de las cosas en particular, pero acomodada a cada una de ellas. Y por este motivo algunos ponderados autores antiguos, especialmente griegos, niegan que estos actos malos procedan por providencia, ya que con esa fórmula entienden, de manera peculiar, la disposición absoluta por la que Dios no sólo permite, sino que absolutamente quiere que algo exista; o también, según indica suficientemente la expresión *por providencia,* sólo pretenden que la raíz y origen de estos actos malos no proceden de la providencia divina, ni deben atribuirse a ella tales actos como a su causa propia. Es verdad que, a veces, extienden ese modo de hablar a los actos buenos, pero entonces toman ese término en sentido más estricto, por la eficaz predeterminación divina que imprime necesidad a la voluntad creada, como expuso Santo Tomás, I, q. 23, a. 1, ad 1.

34. Al quinto, sobre la determinación de la voluntad creada, ya se ha dicho en lo que precede cómo puede atribuirse en cierto modo esta determinación a la causa segunda; porque el mismo modo tiene lugar, proporcionalmente, en la causa libre. Y por una razón mayor y especial se dice que tal causa se determina a su acción. No porque se determine sin el concurso de Dios (ya que su determinación no es otra cosa que su volición, la cual es claro que no puede

nisi quatenus in voluntate concurrendi in particulari ad hunc vel illum actum includitur.

33. Quare minime etiam sequitur quod quarto loco inferebatur de imperfectione aut confusione (ut sic dicam) divinae providentiae; de omnibus enim in particulari providet Deus, sed non de omnibus eodem modo. Unde de actibus bonis qui futuri sunt simpliciter et absolute disponit ut sint; de malis autem, quamvis etiam in particulari disponat, non tamen simpliciter et absolute ut sint, sed ut esse permittantur; et de illis quatenus iam futuri praevidentur, disponit Deus quomodo vel curentur vel puniantur. Sic ergo habet Deus de omnibus et singulis in particulari perfectam providentiam, unicuique tamen accommodatam. Atque ob hanc causam auctores quidam graves antiqui, praesertim graeci [1], negant hos actus malos esse ex providentia, quia per illam vocem peculiariter intelligunt illam absolutam dispositionem qua Deus non solum permittit, sed absolute vult ut aliquid sit; vel, ut illa particula *ex providentia* satis indicat, solum intendunt radicem et originem horum actuum malorum non esse ex divina providentia, neque illi esse tribuendos tales actus ut propriae causae. Verum est interdum extendere illum loquendi modum ad actus bonos, sed tunc strictius utuntur ea voce pro efficaci praedeterminatione Dei necessitatem inferente voluntati creatae, ut exposuit D. Thomas, I, q. 23, a. 1, ad 1.

34. Ad quintum de determinatione voluntatis creatae, iam in superioribus dictum est quo modo haec determinatio possit aliquo modo tribui causae secundae; idem enim modus proportionaliter habet locum in causa libera. Et maiori quadam ac peculiari ratione dicitur illa se determinare ad suam actionem. Non quia se determinet sine concursu Dei (illius enim determinatio non est aliud quam eius volitio, quam constat

1 Origen., lib. II Periarch., c. 12; Iustin., q. 8 ad Orthodoxos: Chrysost., hom. XII, parte morali; Theodor., lib. V Divin. decr., c. de Provid.; Gregor. Nys., lib. VII Philos., c. 1, et lib. VIII, c. 4; seu Nemes., lib. de Nat. homin., c. 39 et seq.; Damas., II de fide, c. 29 et 30.

realizarse sin el concurso de Dios), sino porque la voluntad y la potencia de Dios, en cuanto aplicada de esa manera a concurrir, se encuentra como indiferente y en expectación para cooperar con ella de acuerdo con el uso libre de su voluntad; y esto no proviene de imperfección, sino de la sapientísima providencia de Dios, que se acomoda a la causa segunda. Por eso, aunque el concurso divino sea absolutamente anterior en naturaleza, del modo antes explicado, no obstante, relativamente y en su género cabe atribuir de manera especial esta determinación a la causa segunda. Pero hablamos en sentido general en virtud del concurso, pues de otros modos o mediante otros auxilios, Dios es muchas veces causa principal de toda determinación buena de la voluntad, sobre todo en aquellas cosas que se realizan mediante la gracia, de lo cual tratamos en otro lugar.

35. Al sexto, concedemos que la determinación del acto o del efecto, principalmente en cuanto al individuo, nace de la determinación del concurso divino. Y esto no contradice lo que se ha dicho acerca del concurso para los actos libres; pues aquella misma determinación de concurso para un acto singular e individual puede proceder de una voluntad no enteramente absoluta desde todos los puntos de vista, sino que incluya una condición por parte de la cooperación libre del albedrío humano. Además, dicho concurso puede ofrecerse, no sólo para un acto individual de una especie, sino también para varios de diversas especies, por ejemplo, para este acto de amor y este acto de odio; y de esta manera, en cada una de las especies, es determinada la voluntad a tal acto individual y, no obstante, permanece indiferente, bien para usar o no usar el concurso, bien para usarlo en esta o en aquella especie.

36. Al séptimo, concedemos la primera parte de la inferencia, a saber, que, después de ofrecido suficientemente el concurso por parte de Dios, la voluntad puede no obrar, incluso en sentido compuesto. Pero aquí no hay mayor inconveniente que en el hecho de que, puesta la permisión de Dios, todavía pueda la voluntad no pecar; y ello es cierto y necesario, porque la permisión se refiere a la potencia de la causa situada ante dos extremos opuestos, como dijo Santo Tomás, *In I*, dist. 47, q. 1, a. 2. Por último, así como, puestos todos

fieri non posse sine concursu Dei), sed quia voluntas et potentia Dei, ut sic applicata ad concurrendum, est quasi indifferens et expectans ut, iuxta usum liberum voluntatis, ita illi cooperetur; quod non est ex imperfectione, sed ex sapientissima providentia Dei sese accommodantis causae secundae. Unde, licet simpliciter concursus Dei sit prior natura, modo superius explicato, tamen, secundum quid et in suo genere, potest haec determinatio peculiari modo attribui causae secundae. Loquimur autem generatim ex vi concursus, nam aliis modis vel per alia auxilia, saepe est Deus principalis causa omnis bonae determinationis voluntatis, et praesertim in iis quae per gratiam fiunt, de quo alias.

35. Ad sextum, concedimus determinationem actus vel effectus, quoad individuum praesertim, oriri ex determinatione divini concursus. Neque hoc repugnat cum iis quae dicta sunt de concursu ad actus liberos; nam illamet determinatio concursus ad singularem et individuum actum potest esse ex voluntate non omnino absoluta ex omni parte, sed includente conditionem ex parte cooperationis liberae humani arbitrii. Rursus ille concursus offerri potest non solum ad unum individuum actum unius speciei, sed etiam ad plures diversarum specierum, ut ad hunc actum amoris et ad hunc actum odii; atque ita in singulis speciebus determinatur voluntas ad talem actum in individuo, et nihilominus manet indifferens, vel ad utendum concursu aut non utendum, vel ad utendum illo in hac vel illa specie.

36. Ad septimum, concedimus priorem illationis partem, nempe post oblatum sufficienter concursum ex parte Dei, posse voluntatem non operari, etiam in sensu composito. Neque hoc est maius inconveniens quam quod, posita Dei permissione, adhuc voluntas possit non peccare; quod verum et necessarium est, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem, ut dixit D. Thom., In I, dist. 47, q. 1, a. 2. Denique, sicut, positis omnibus praerequisitis, potest voluntas operari et non

los requisitos previos, la voluntad puede obrar y no obrar, así también, ofrecido y preparado suficientemente el concurso de Dios, puede no obrar con él, ya que ese es uno de los requisitos previos. Digo *ofrecido el concurso transeúnte*, mas no *puesto en la realidad*, porque entonces ya resulta imposible, en sentido compuesto, que la voluntad no obre, pues tal concurso no se distingue realmente de su acción. En este sentido dijo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3: *Si Dios mueve a la voluntad, es imposible que la voluntad no se mueva.* Porque este concurso no es uno de los requisitos previos para la acción, sino que está intrínsecamente incluido en la misma acción.

37. Por eso se niega la consecuencia a propósito de la segunda parte de la inferencia, ya que Dios influye también en acto sobre el hombre que opera en acto, pero no sobre el que no opera. Así, Dios no se comporta de igual modo con ambos en lo concerniente a la acción externa con respecto al mismo Dios. Pero si se tratase de la sola voluntad divina *ad intra*, por la que ofrece el concurso, es posible que desde ese punto de vista sea igual, y que tenga efecto en uno, pero no en el otro, por la libertad de ellos, lo cual no representa inconveniente alguno, porque en la misma voluntad de Dios se incluyó dicha condición, como se ha explicado. En cuanto a saber si en otra voluntad electiva o predeterminante, o en algún auxilio derivado de ella, se da siempre desigualdad, no nos corresponde discutirlo.

38. Al octavo se responde que la presciencia condicionada que en él se supone, y que nosotros admitimos de buen grado, no impide el modo de concurrir que hemos explicado ni da lugar a otro. Pues, como Dios sabe previamente lo que la voluntad creada ha de hacer si se aplica con tales circunstancias, entre otras condiciones debe ponerse ésta, a saber, si Dios ofrece concurso suficiente, ya que sin él no puede obrar nada. Pero este concurso suficiente, en cuanto incluido en esta condición, debe ser tal que resulte indiferente, tanto para el ejercicio como para la especificación del acto; y por ello no debe estar absolutamente definido en orden a un solo acto y a su ejercicio. Por tanto, aunque Dios prevea lo que la voluntad ha de obrar aquí y ahora si El presta su concurso, es necesario que lo preste del modo exigido por la naturaleza de la

operari, ita etiam, sufficienter oblato ac praeparato Dei concursu, potest non operari cum illo, quia illud est unum ex praerequisitis. Dico autem *oblato concursu transeunte*, non autem *in re posito*, quia tunc iam impossibile est in sensu composito quin operetur voluntas, quia talis concursus non distinguitur in re ab actione eius. Quo sensu dixit D. Thomas, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, *si Deus movet voluntatem, impossibile esse quin voluntas moveatur*. Hic enim concursus non est ex praerequisitis ad actionem, sed intrinsece inclusus in ipsa actione.

37. Unde ad alteram partem illationis negatur sequela, nam in eum hominem qui actu operatur Deus etiam actu influit, non vero in eum qui non operatur. Et ita non aeque se habet Deus ad utrumque quoad actionem externam respectu ipsius Dei. Si autem esset sermo de sola voluntate Dei ad intra, qua offert concursum, fieri potest ut illa ex parte sua sit aequalis, et quod in uno habeat effectum et non in alio, ex libertate eorum, quod nullum est inconveniens, quia in ipsa voluntate Dei inclusa fuit illa conditio, ut explicatum est. An vero in alia voluntate electiva aut praefinitiva, vel in aliquo auxilio ab ea manante, sit semper inaequalitas, non est nostrum disputare.

38. Ad octavum respondetur praescientiam conditionatam quae in eo supponitur, quamque nos libenter admittimus, non impedire modum concurrendi a nobis explicatum aut alteri locum dare. Nam, cum Deus praescit quid voluntas creata factura sit si cum talibus circumstantiis applicetur, inter alias conditiones ponenda haec est, scilicet, si Deus offerat sufficientem concursum, quia sine eo nihil potest operari. Hic autem sufficiens concursus, ut in hac conditionali inclusus, talis esse debet ut sit indifferens tum ad exercitium, tum ad speciem actus; et ideo non debet esse absolute definitus ad unum tantum actum et exercitium eius. Quamvis ergo Deus praevideat quid voluntas operatura sit hic et nunc si ipse praebeat concursum, necesse est ut eo modo praebeat quem natura ipsius voluntatis postulat, qui-

voluntad misma, y que se entendía incluido en la antedicha hipótesis. Porque si Dios cambiase el modo de su concurso, el efecto ya no se seguiría de igual modo. Consiguientemente, aquella voluntad por la que Dios ofrece el concurso, de suyo permanece siempre virtualmente condicionada, aunque, en virtud de la presciencia, equivalga a la absoluta, porque Dios prevé que tendrá efecto si concurre al mismo tiempo la otra voluntad.

39. Y por la misma razón, no obstante esa presciencia, Dios, en lo que de El depende, ofrece su concurso para otros actos, aunque la voluntad creada no haya de realizarlos, para que en absoluto pueda hacerlos y no se deba a Dios el que no pueda llevarlos a cabo. De igual manera que Dios quiere dar auxilios suficientes a aquellos que conoce previamente que no han de usar bien de tales auxilios, para que en absoluto puedan obrar de ese modo; porque, de lo contrario, no se podría imputar a ellos de hecho el que no obrasen, si se viesen privados de tales auxilios por la sola presciencia antedicha. Es más, esto mismo se supone en aquel argumento, cuando en él se dice que Dios está preparado para concurrir a otros actos si la voluntad humana hubiese de realizarlos, porque Dios no está preparado de esa manera sino por su voluntad y determinación libre, no la que habría de tener en tal caso, pues ¿quién puede juzgar de ella?, sino la que tiene ya ahora. Consiguientemente, Dios ofrece a las causas libres su concurso suficiente, no sólo para aquellos actos que realizan o han de realizar, sino también para aquellos que podrían llevar a cabo si quisieran.

SECCION V

SI LAS CAUSAS SEGUNDAS DEPENDEN ESENCIALMENTE, EN SU OBRAR, SÓLO DE LA CAUSA PRIMERA O TAMBIÉN DE OTRAS

1. En último lugar, queda por ver en la presente disputación si es propio de la causa primera el concurrir del modo dicho con las causas segundas a las operaciones de éstas, y que las demás dependan de ella, o si entre las causas creadas se da también esta dependencia y este modo de concurrir. También se

que in praedicta hypothesi intelligebatur inclusus. Quia si Deus mutaret modum concursus, iam non eodem modo sequerentur effectus. Igitur voluntas illa qua Deus offert concursum ex se manet semper conditionata in virtute, quamvis ex praescientia aequivaleat absolutae, quia praevidet Deus habituram effectum concurrente simul altera voluntate.

39. Et eadem ratione, non obstante illa praescientia, Deus, quantum est ex se, offert concursum ad alios actus, quamvis illos non sit effectura voluntas creata, ut simpliciter possit illos efficere, nec per Deum stet quominus illos efficiat. Sicut etiam Deus vult dare auxilia sufficientia iis quos praescit non bene usuros talibus auxiliis, ut simpliciter possint ita operari; quia alias non posset eis de facto imputari quod non operarentur, si ob solam dictam praescientiam talibus auxiliis privarentur. Immo hoc ipsum supponitur in illo argumento, cum in eo dicitur Deum esse paratum ad concurrendum ad alios actus si voluntas creata eos esset factura, nam Deus non est sic paratus nisi per suam voluntatem et liberam determinationem, non quam in eo eventu esset habiturus, quis enim de illa iudicare potest?, sed quam nunc iam habet. Offert ergo Deus causis liberis suum concursum sufficientem non solum ad eos actus quos faciunt seu facturae sunt, sed etiam ad eos quos facere possent si vellent.

SECTIO V

UTRUM CAUSAE SECUNDAE PENDEANT ESSENTIALITER IN OPERARI A SOLA CAUSA PRIMA, AUT ETIAM AB ALIIS

1. Ultimo loco videndum superest in hac disputatione, an sit proprium primae causae concurrere dicto modo cum causis secundis ad operationes earum, et quod ab illa caeterae dependeant, an vero inter causas creatas sit etiam haec dependentia et hic concurrendi modus. Ubi etiam occurrit occasio

ofrece aquí ocasión de explicar la conocida división de las causas eficientes en aquellas que están subordinadas por sí mismas y esencialmente, y las que sólo lo están de manera accidental.

Motivo de duda

2. Porque de esta división se toma el primer motivo de duda en la cuestión propuesta, ya que no sólo las causas segundas están subordinadas esencialmente con respecto a la primera, sino que también, entre las mismas causas segundas, las particulares están subordinadas a las universales; pero esta subordinación esencial consiste en la antedicha dependencia que la operación de una tiene del influjo de otra; luego ese modo de dependencia no se da sólo con respecto a la primera causa. Parece que la mayor se toma de Aristóteles, II de la *Metafísica,* donde, al demostrar que no se da proceso al infinito en las causas eficientes esencialmente ordenadas, supone que hay alguna subordinación no sólo entre dos —la primera y la segunda—, sino entre varias. Por eso, en el lib. II de la *Física,* texto 26, dice: *El sol y el hombre engendran al hombre.* Y en el II *De generat.,* texto 55, por este motivo llama al sol *autor de las cosas que se han de procrear;* y en la sec. XXVI *Problemat.,* q. 35, lo denomina *autor y padre de los movimientos;* y en la sec. XI, q. 5, dice que *el sol es el que lo mueve todo.* Por último, en II *De Generat.,* texto 56, y en XII de la *Metafísica,* texto 34, dice que el movimiento del cielo es causa de todas las generaciones y corrupciones; y en I *Meteor.,* c. 9, atribuye esto especialmente al movimiento del sol. De manera semejante Santo Tomás, III *cont. Gent.,* c. 67, afirma que los cuerpos inferiores obran en virtud de los cuerpos celestes. Y en el lib. IV, capítulo último, dice que la generación y la corrupción de los cuerpos inferiores es causada por el movimiento del cielo. Finalmente, todos los filósofos parecen pensar de esa manera acerca de la causalidad de los cielos, y por ello los llaman causas universales con respecto a todas las inferiores.

Diferentes sentidos de la cuestión

3. Para reducir esta cuestión a unos puntos concretos, debe advertirse que se puede establecer comparación, ya entre causas supositalmente distintas, que

declarandi communem distinctionem causarum efficientium in eas quae sunt per se et essentialiter subordinatae, et quae sunt tantum per accidens.

Ratio dubitandi

2. Nam ex hac divisione sumitur prima ratio dubitandi in proposita quaestione, quia non solum causae secundae respectu primae sunt essentialiter subordinatae, sed etiam inter ipsas causas secundas causae particulares sunt subordinatae universalibus; sed haec subordinatio essentialis consistit in praedicta dependentia operationis unius ab influxu alterius; ergo ille modus dependentiae non est tantum respectu primae causae. Maior videtur sumi ex Aristotele, II Metaph., ubi, probans non esse processum in infinitum in causis efficientibus per se ordinatis, supponit non tantum inter duas, scilicet primam et secundam, sed inter plures esse aliquam subordinationem. Atque hinc II Phys., text. 26, ait: *Sol et homo generant hominem.* Et II de Generat., text. 55, hac ratione vocat solem *procreandarum rerum auctorem;* et sect. XXVI Problemat., q. 35, eum vocat *auctorem et parentem motuum.* Et sect. XI, q. 5, ait *solem esse qui omnia movet.* Ac denique II de Generat., text. 56, et XII Metaph., text. 34, motum caelorum dicit esse causam omnium generationum et corruptionum; et I Meteor., c. 9, hoc peculiariter attribuit motui solis. Similiter D. Thom., III cont. Gent., c. 67, ait corpora inferiora agere in virtute corporum caelestium. Et lib. IV, c. ult., ait generationem et corruptionem inferiorum corporum ex motu caeli causari. Denique omnes philosophi ita videntur sentire de caelorum causalitate, et ideo eos appellant causas universales respectu inferiorum omnium.

Varii quaestionis sensus

3. Ut quaestionem hanc ad certa capita reducamus, advertendum est posse fieri com-

se llaman causas *ut quod*, ya entre virtudes de una misma causa o de un mismo supuesto. La presente cuestión se trata principalmente en el primer sentido, y por ello trataremos primero de él, aunque añadiremos algo del segundo, para tener una solución completa. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de las causas que concurren parcialmente a una misma acción en un mismo orden, y otra hablar de las causas esencialmente subordinadas, con dependencia intrínseca de una con respecto a otra en el obrar. Del primer modo es cierto que muchas veces concurren varias causas creadas a una misma acción o efecto; y ello puede ocurrir alguna vez accidentalmente por un fortuito concurso de causas que, por lo demás, son suficientes por sí mismas; otras veces, en cambio, puede acontecer de manera esencial y, por disposición natural. De este modo concurren frecuentemente varios astros a un mismo efecto, ya que cada uno no sería suficiente por sí solo. Así, pues, en torno a este modo de concurso parcial no hay dificultad alguna, antes bien, quizá deba entenderse así en gran parte el concurso de los cielos, como diré más abajo.

4. Por tanto, la presente cuestión se trata en el primer sentido. Y toda su dificultad se centra en la dependencia de los cuerpos inferiores con respecto a los cuerpos celestes. Porque acerca de las sustancias inmateriales, es cosa cierta que no dependen esencialmente en su operación de ningún agente creado, ya que no dependen de él en el ser ni en la facultad o virtud activa; luego tampoco se subordinan a él en el obrar. Además, con respecto a los mismos cuerpos celestes, es cierto, por la misma razón, que no dependen esencialmente, en sus acciones, de otros agentes creados, porque no dependen de ellos en el ser; y la operación sigue e imita al ser. Además, porque los cielos no dependen esencialmente en sus acciones de las inteligencias creadas, ya que tampoco dependen de ellas en su ser ni en sus virtudes, ni ellas pueden realizar por sí mismas algo en los cuerpos, fuera del movimiento local. Se dirá: al menos mediante el movimiento, la acción del cielo puede depender de la inteligencia. Respondo que, según la sentencia más verdadera, ese movimiento sólo sirve para la acción del cielo por modo de aplicación a los diversos cuerpos, y tal depen-

parationem, aut inter causas suppositaliter distinctas, quae vocantur causae ut quod, vel inter virtutes eiusdem causae seu eiusdem suppositi. Quaestio ergo haec praecipue tractatur in priori sensu, et ideo de illo primum dicemus; aliquid vero addemus de posteriori, ut plena habeatur resolutio. Deinde est observandum aliud esse loqui de causis partialiter concurrentibus ad eamdem actionem in eodem ordine, aliud vero de causis essentialiter subordinatis, cum intrinseca dependentia unius ab alia in operando. Priori modo certum est saepe concurrere plures causas creatas ad eamdem actionem vel effectum; quod potest aliquando esse per accidens ex fortuito concursu causarum alioqui per se sufficientium; aliquando vero potest esse per se et ex institutione naturae. Et hoc modo saepe concurrunt plura astra ad unum effectum, quia singula per se non sufficerent. De hoc igitur modo partialis concursus nulla est difficultas, immo fortasse caelorum concursus magna ex parte ita intelligendus est, ut inferius dicam.

4. In priori ergo sensu tractatur praesens quaestio. In qua tota difficultas est de dependentia inferiorum corporum a corporibus caelestibus. Nam de substantiis immaterialibus est res certa non pendere per se in operando ab aliquo agente creato; quia ab illo non pendent in esse neque in facultate seu virtute operandi; ergo neque illi subordinantur in agendo. Rursus, de ipsis corporibus caelestibus eadem ratione certum est non pendere per se in actionibus suis ab aliis agentibus creatis, quia ab illis non pendent in esse; operatio autem sequitur esse et imitatur illud. Item, quia caeli non pendent per se in actionibus suis ab intelligentiis creatis, quia neque ab illis pendent in esse aut in virtutibus suis, neque illae possunt per se efficere in corpora aliquid praeter motum localem. Dices: saltem mediante motu potest actio caeli pendere ab intelligentia. Respondeo iuxta veriorem sententiam illum motum solum deservire ad actionem caeli per modum applicationis ad diversa corpora [1]; illa autem dependentia non

[1] Vide Soncin., XII Metaph., q. 13.

dencia no es esencial, sino accidental, como resulta claro. Y si es cierto que el cielo es instrumento de la inteligencia que mueve a algunas acciones, en cuanto a ellas la dependencia será esencial; pero, en realidad, no existe ninguna acción de esa clase, como muchas veces hemos indicado; porque tampoco la inteligencia tiene virtud principal para realizar semejantes efectos corporales, ni el solo movimiento local puede servir por sí mismo para comunicar esta virtud.

5. Casi por la misma razón, un cielo no depende esencialmente de otro en su acción, porque uno tampoco recibe de otro ni el ser ni la virtud de obrar. Se dirá: los cielos no obran sino mediante los astros, y éstos no obran sino mediante la luz, que no reciben más que del sol; luego todos dependen del sol en la virtud activa y, consecuentemente, en la acción. Se responde, en primer lugar, negando la menor, sino que cada astro tiene su propia virtud innata y connatural, y mediante ella influye; porque, así como tienen formas propias específicamente diversas, así también a esas formas siguen virtudes y facultades propias específicamente diversas. Y no es verosímil, ni que todos los astros tengan la virtud de obrar por un accidente extrínseco y que les advenga accidentalmente, ni que una misma cualidad de la luz, por el solo hecho de ser recibida en diversos sujetos, tenga efectos tan variados y diversos como tienen los diversos astros; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Además, sea de esto lo que fuere, no dependerá del sol, por ejemplo, la acción de la luna iluminada sino en la medida en que depende del fuego la acción del agua caliente, y ésta no es una dependencia de modo inmediato por subordinación esencial, sino una dependencia sólo remota, cual se da en todo efecto con respecto a la causa remota que concedió virtud operativa a la causa próxima.

6. Por otra parte, no queda ninguna duda sobre la dependencia de los agentes corporales inferiores con respecto a las inteligencias, pues por lo dicho consta, *a fortiori*, que no dependen de ellas esencialmente, sino, a lo sumo, accidentalmente, como de quien aplica principios activos a pasivos, y aun de esta manera, no siempre ni ordinariamente, sino en lo que concierne al movimiento del cielo. Por último, acerca de los cuerpos inferiores entre sí, también es claro

est per se, sed per accidens, ut constat. Quod si verum est caelum esse instrumentum intelligentiae moventis ad aliquas actiones, quoad illas erit dependentia essentialis; tamen revera nullae sunt huiusmodi actiones, ut supra tetigimus; quia neque in intelligentia est virtus principalis ad huiusmodi effectus corporales efficiendos, neque solus motus localis potest per se deservire ad communicandam hanc virtutem.

5. Et eadem fere ratione unum caelum non pendet ab alio per se in actione sua, quia neque esse [1] neque virtutem agendi habet unum ab alio. Dices: caeli non agunt nisi per astra; haec vero non agunt nisi per lumen, quod non habent nisi a sole; ergo omnia pendent a sole in virtute agendi, et consequenter in actione. Respondetur primo negando minorem, sed unumquodque astrum habet propriam virtutem innatam et connaturalem per quam influit; nam, sicut habent formas proprias specie diversas, ita ad illas consequuntur propriae virtutes et facultates specie diversae. Neque est verisimile, aut omnia astra habere virtutem agendi per accidens extrinsecum et accidentario illis advenientem, aut eamdem luminis qualitatem, ex eo solum quod in diversis subiectis recipiatur, habere tam varios et diversos effectus quam habent astra diversa; sed de hoc alias. Et praeterea, quidquid de hoc sit, non pendebit a sole actio lunae, verbi gratia, illuminatae, nisi prout pendet ab igne actio aquae calefactae, quae non est dependentia immediate ex subordinatione essentiali, sed dependentia tantum remota, qualis est in omni effectu respectu causae remotae quae dedit virtutem operandi causae proximae.

6. Praeterea, nulla relinquitur quaestio de dependentia inferiorum agentium corporalium ab intelligentiis, quia ex dictis a fortiori constat per se ab illis non pendere, sed ad summum per accidens, ut ab applicantibus activa passivis, et hoc etiam modo non semper neque regulariter, nisi quantum ad motum caeli. Denique, de corporibus in-

[1] En algunas ediciones falta *neque esse*. (N. de los EE.)

que no tienen la citada dependencia en el obrar, ya que ninguno de ellos se compara con otro como la causa universal con la particular, ni tiene razón alguna para tal dependencia.

Diferentes opiniones sobre la dificultad de la cuestión

7. Así, pues, toda la cuestión se reduce a la subordinación de los cuerpos inferiores con respecto a los celestes. Pues hay quienes opinan que se da semejante dependencia esencial entre estos agentes, de suerte que el cielo influye en acto sobre todas las acciones de los cuerpos inferiores. Así opinan Iavello, XII *Metaph.*, q. 13; Soto, II *Phys.*, q. 4, concl. 1, e *In IV*, dist. 48, q. 2, a. 2, donde dice, en virtud de este principio, que si cesara el movimiento del cielo, inmediatamente cesaría toda la acción de los agentes naturales inferiores, y que todos los vivientes morirían al punto, ya que no pueden vivir sin algún movimiento. Lo da a entender asimismo el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 97, § *Advertendum tertio;* pues dice que, en la generación del hombre, la creación del alma procede de Dios, pero las disposiciones del cuerpo proceden esencial e inmediatamente del generante y del movimiento del cielo.

8. Para demostrar esto, Iavello aduce la siguiente razón (pues otros autores no dan ninguna): toda acción de los cuerpos generables queda reducida necesariamente a alguna causa ingenerable; pero ésta no es sino el cuerpo celeste; luego. La mayor es patente, porque, así como es preciso que todo movimiento se reduzca a algún principio inmóvil, igualmente toda generación a algún principio ingenerable. Se prueba la menor porque tal agente ingenerable no es una inteligencia creada, ya que ella no puede transformar inmediatamente la materia en forma. Tampoco es el mismo principio, puesto que él no obra inmediatamente por sí mismo en estas cosas inferiores, sino a través de las causas intermedias; pero aquí tratamos de una causa que concurra inmediatamente a todas las acciones de los generantes inferiores; luego es el cielo. Y se confirma por la autoridad de Aristóteles, que en VIII de la *Física*, texto 1, dice que el movimiento primero es la vida, esto es, la fuente y principio universal de todas las

ferioribus inter se, etiam est res clara non habere praedictam dependentiam in operando, quia nullum eorum comparatur ad aliud ut causa universalis ad particularem, aut habet rationem ullam talis dependentiae.

Diversae opiniones circa quaestionis difficultatem

7. Tota ergo quaestio reducitur ad subordinationem inferiorum corporum respectu caelestium. Sunt enim qui opinentur intervenire huiusmodi essentialem dependentiam inter haec agentia, ita ut caelum actu influat in omnes actiones inferiorum corporum. Ita opinantur Iavellus, XII Metaph., q. 13; et Soto, II Phys., q. 4, concl. 1, et In IV, dist. 48, q. 2, a. 2, ubi ex hoc principio ait, cessante motu caeli, subito cessaturam omnem actionem inferiorum agentium naturalium, omniaque viventia illico animas expiratura, eo quod non possint sine aliquo motu vivere. Significat etiam Ferrar., IV cont. Gent., c. 97, § *Advertendum tertio;* ait enim in generatione hominis creationem animae esse a Deo, dispositiones vero corporis esse a generante et a motu caeli per se et immediate.

8. Iavellus ad hoc probandum hanc adducit rationem (alii enim auctores nullam afferunt): Omnis actio generabilium corporum necessario reducitur ad aliquam causam ingenerabilem; sed haec non est nisi corpus caeleste; ergo. Maior patet, quia, sicut necesse est omnem motum reduci ad aliquod principium immobile, ita omnem generationem ad aliquod principium ingenerabile. Minor vero probatur quia illud agens ingenerabile non est intelligentia creata, quia illa non potest immediate transmutare materiam ad formam. Neque etiam est ipsum principum, quia illud non agit per seipsum immediate in haec inferiora, sed per causas medias; hic autem agimus de causa immediate concurrente ad omnes actiones inferiorum generantium; ergo est caelum. Et confirmatur ex Arist., VIII Phys., text. 1, dicente quod motus primus est vita, id est, fons et principium universale rerum in na-

cosas existentes en la naturaleza, y se compara al universo como el movimiento del corazón al animal, cesando el cual cesa toda acción. Por eso el Comentador, I *De caelo*, com. 63, dice que el principio de la vida, que se encuentra en el orbe, es causa de toda vida; y casi lo mismo sostiene en XII *Metaph.*, com. 18. Se confirma, en segundo lugar, porque de no ser así se elimina el orden esencial entre las partes del universo, lo cual es contrario a su debida constitución, como se toma de Aristóteles, XII de la *Metafísica*, texto último.

9. La opinión contraria está tomada de Escoto, *In II*, dist. 14, q. 3, al final; de Ricardo, en el mismo lugar, a. 2, q. 6; de Durando, en el pasaje citado, 2.ª parte de la distinción, q. 3; y de Enrique, *Quodl. XI*, q. 15, y *Quodl. XIV*, q. 1. Pues, aunque en este último lugar parezca que en parte es contradictorio, no obstante, si se entiende debidamente, no repugna, como veremos. Y esta opinión me parece certísima; pero necesita algunas explicaciones.

Solución completa de la cuestión

10. *Primera afirmación.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: ninguna causa segunda depende esencial e intrínsecamente, en su obrar, de otro agente creado, sino sólo de la causa primera, como de agente universal que influye inmediatamente, en su orden, sobre la acción de la causa inferior. Se explica primero la conclusión; porque tratamos de una causa segunda que posea, en cuanto causa próxima, virtud suficiente para alguna acción o efecto. Pues esto debe suponerse ante todo para que se entienda la subordinación esencial; ya que si la causa particular es insuficiente en su orden, y es ayudada por otra superior en aquello que le falta, no por ello habrá subordinación esencial en el obrar, sino concurso de causas parciales. Esto supuesto, se prueba la conclusión, en primer lugar, porque la causa segunda no depende en su ser de otra causa creada; pues arriba hemos demostrado que los elementos y los mixtos no dependen del cielo en su conservación. Y por la misma razón no dependen de él las virtudes intrínsecas y connaturales a estas cosas; luego, por igual razón, tampoco dependen las acciones de las mismas, por su intrínseca naturaleza, del cielo, ni, consecuentemente, de otra causa creada; porque ya hemos

tura existentium, et ita comparatur ad universum sicut motus cordis ad animal, quo cessante cessat omnis actio. Unde Comment., I de Caelo, com. 63, ait principium vitae, quod est in orbe, esse causam omnis vitae; idemque fere habet XII Metaph., com. 18. Confirmatur secundo, quia alias tollitur ordo essentialis inter partes universi, quod est contra debitam eius constitutionem, ut ex Aristotele sumitur, XII Metaph., text. ult.

9. Contraria sententia sumitur ex Scoto, In II, dist. 14, q. 3, in fine; et ex Richardo ibi, a. 2, q. 6; et Durando, ibidem, 2 part. distinctionis, q. 3; Henric., Quodl. XI, q. 15, et Quodl. XIV, q. 1. Quamvis enim in hoc posteriori loco videatur ex parte repugnare, tamen, si recte intelligatur, non repugnat, ut videbimus. Et haec sententia mihi videtur verissima; eget vero nonnulla explicatione.

Integra quaestionis resolutio

10. *Prima assertio.*— Dico ergo primo: nulla causa secunda per se et intrinsece pendet in agendo ab alio agente creato, sed solum a causa prima, nimirum, ut ab agente universali, immediate in suo ordine influente in actionem inferioris causae. Explicatur prius conclusio; agimus enim de causa secunda habente in ratione causae proximae sufficientem virtutem ad aliquam actionem vel effectum. Hoc enim ante omnia supponendum est ut intelligatur subordinatio essentialis; nam si particularis causa sit in suo ordine insufficiens, et quoad id quod illi deest iuvetur ab alia superiori, non erit propterea essentialis subordinatio in agendo, sed erit concursus causarum partialium. Hoc ergo supposito, probatur primo conclusio, quia causa secunda non pendet in suo esse ab alia causa creata; supra enim probavimus elementa et mixta non pendere in conservari a caelo. Et eadem ratione non pendent ab illo virtutes intrinsecae et connaturales his rebus; ergo pari ratione neque actiones earum pendent ex intrinseca sua ratione a caelo, et consequenter neque ab alia causa creata; nam caeteras iam exclu-

excluido las demás. La última consecuencia es evidente, puesto que la operación es proporcionada al ser.

11. Se dirá: a veces la forma depende en su conservación del agente, como la luz depende del sol; luego al menos entonces dependerá también en su acción del influjo inmediato del sol. Se responde que, aun cuando se conceda todo, nada se gana, porque no hay inconveniente en que alguna cualidad dependa de su agente en el obrar del modo indicado. Pero se afirma, en segundo lugar, que en virtud del antecedente no se sigue el consecuente; porque las especies visibles dependen en su conservación del objeto y, sin embargo, no tienen una nueva dependencia inmediata en el obrar. Consiguientemente, de la negación de dependencia en el ser creemos que se infiere perfectamente la independencia en el obrar; pero, en sentido inverso, de cualquier dependencia en el ser no se infiere una nueva e inmediata dependencia en el obrar. Porque ésta no es posible en muchas ocasiones con respecto a un agente creado; en cambio, con respecto al agente increado aquella consecuencia es excelente, por la esencial dependencia de toda entidad participada con respecto al primer ente.

12. La segunda razón, semejante a la anterior, es que los efectos de estos agentes naturales no dependen por sí mismos y esencialmente, en su ser, del cielo, como también se ha demostrado arriba, ya que, en cuanto a esto, la misma razón vale para las causas unívocas y para sus efectos; luego tampoco depende esencial e intrínsecamente del cielo la acción de tales causas. La consecuencia es clara, porque la producción es tal cual es el ser. Y ambas razones tienen su fundamento en lo que se ha dicho en la sección I.ª, que la dependencia de la causa segunda con respecto a la primera en su operación se funda en el hecho de que tanto la causa segunda como su acción y efecto son entes por participación, por lo cual dependen esencial e inmediatamente del ente por esencia. Pero esta razón no tiene validez con respecto a otra causa creada y, aparte de aquélla, no queda ninguna suficiente para introducir ese género de dependencia; pero no debe exigirse multitud de causas para un efecto sin razón y necesidad. Consiguientemente, también pueden valer para esto las razones con que Duran-

simus. Patet ultima consequentia, quia operatio est proportionata ipsi esse.

11. Dices: interdum forma pendet in conservari ab agente, ut lumen a sole; ergo tunc saltem dependebit etiam in actione sua ab immediato influxu solis. Respondetur, etiam si concedatur totum, nihil referre, quia non est inconveniens ut aliqua qualitas pendeat a suo agente dicto modo in operari. Secundo vero dicitur ex vi antecedentis non sequi consequens; nam species visibiles pendent in conservari ab obiecto, et tamen non habent novam dependentiam immediatam in operando. Ex negatione igitur dependentiae in esse credimus optime inferri independentiam in operari; non vero e contrario, ex quacumque dependentia in esse inferri novam et immediatam dependentiam in operari. Quia haec saepe non est possibilis respectu agentis creati; respectu vero agentis increati est optima illa consequentia, propter dependentiam essentialem omnis entitatis participatae a primo ente.

12. Secunda ratio, similis praecedenti, est quia effectus horum agentium naturalium non pendent per se et essentialiter in esse a caelo, ut supra etiam probatum est, quia quoad hoc eadem est ratio de causis univocis et effectibus earum; ergo neque actio talium causarum per se et intrinsece pendet a caelo. Patet consequentia, quia tale est fieri quale est esse. Et utraque ratio sumit fundamentum ex eo quod sect. 1 dictum est, dependentiam causae secundae a prima in sua operatione fundari in eo quod tam causa secunda quam actio et effectus eius sunt entia per participationem, et ideo per se et immediate pendent ab ente per essentiam. Haec autem ratio non habet locum respectu alterius causae creatae, et seclusa illa, nulla relinquitur sufficiens ad illud genus dependentiae introducendum; non est autem exigenda multitudo causarum ad aliquem effectum sine ratione et necessitate. Unde ad hoc etiam valere possunt rationes

do, citado arriba, trataba de suprimir esta dependencia con respecto a la primera causa.

13. La tercera razón puede ser que, si el cielo influye esencialmente y como causa universal en las acciones de todas las inferiores, o se entiende que lo hace inmediatamente con inmediación de supuesto, o sólo de virtud; no del primer modo, porque, como suponemos, ninguna causa obra inmediatamente con inmediación de supuesto sobre otra cosa localmente distante; pero el cielo dista muchísimo de los agentes inferiores y de sus acciones. En cambio, si obra del segundo modo, es preciso que lo haga mediante una virtud difundida; porque la virtud inherente al cielo mismo también se encuentra a gran distancia de las causas inferiores y de sus efectos, por lo que no puede entenderse que influya inmediatamente, sino en cuanto difunde alguna participación de sí mismo a través de los cuerpos intermedios hasta la causa particular que obra próximamente, y la acción manará inmediatamente de la virtud, en cuanto llega hasta allí. Ahora bien, el influjo de esta virtud no puede afirmarse de manera universal y general con fundamento, pues ¿quién creerá que el fuego necesita de una virtud sobreañadida por el cielo para calentar o iluminar? Y si en algún caso se da, no pertenece a la dependencia de la causa particular con respecto a la universal, sino a suplir la insuficiencia de la causa particular, como explicaré inmediatamente.

14. Y la razón es clara, porque después que el cielo ha impreso esa virtud en el cuerpo o agente inferior, aquel compuesto de virtud innata y virtud infundida por el cielo es causa próxima suficiente para tal acción, en la cual ya no depende esencialmente del cielo, sino sólo remotamente, en cuanto de él recibió virtud operativa, así como el agua caliente depende del fuego en el calentar. Es, pues, indicio de que aquélla no es una dependencia esencial en el obrar de una causa con respecto a otra. Y es también indicio de que, si la causa particular tiene virtud completa y suficiente en su orden, no necesitará (hablando en absoluto) otra virtud infundida por el cielo, ya que resulta superflua tal multiplicación de virtudes. Y esto es lo que directamente pretendemos en la presente afirmación.

15. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar: sucede con frecuencia que la virtud de una causa segunda inferior es por sí misma defectuosa e im-

quibus Durandus, supra citatus, conabatur tollere hanc dependentiam a prima causa.

13. Tertia ratio esse potest quia, si caelum influit per se et ut causa universalis in actiones omnium inferiorum, vel intelligitur id facere immediate immediatione suppositi, vel tantum virtutis; non priori modo, quia, ut supponimus, nulla causa agit immediate immediatione suppositi in rem loco distantem; caelum autem longe distat ab inferioribus agentibus et actionibus eorum. Si autem agit posteriori modo, necesse est ut id faciat per virtutem diffusam; nam virtus caelo ipsi inhaerens etiam longe distat ab inferioribus causis et effectibus earum, unde non potest intelligi immediate influere, nisi quatenus aliquam sui participationem per intermedia corpora diffundit usque ad causam particularem proxime agentem, et a virtute, quatenus illuc attingit, immediate manabit actio. At vero influxus huius virtutis non potest universe et generaliter affirmari cum fundamento; quis enim credat indigere ignem virtute superaddita a caelo ut calefaciat vel illuminet? Et sicubi intervenit, non spectat ad dependentiam causae particularis ab universali, sed ad supplendam insufficientiam causae particularis, ut statim declarabo.

14. Et ratio est clara, quia post impressam illam virtutem a caelo in corpus vel agens inferius, illud compositum ex virtute innata et virtute infusa a caelo est proxima causa sufficiens ad talem actionem, in qua iam non pendet per se a caelo, sed tantum remote, quatenus ab illo accepit virtutem agendi, sicut aqua calefacta pendet in calefaciendo ab igne. Signum ergo est illam non esse dependentiam per se in agendo unius causae ab alia. Ac deinde est etiam signum quod, si causa particularis in suo ordine habeat completam et sufficientem virtutem, non indigebit (per se loquendo) alia virtute influxa a caelo; est enim superflua illa multiplicatio virtutum. Et hoc est quod in hac assertione directe intendimus.

15. *Secunda assertio.*— Dico secundo: saepe contingit virtutem alicuius causae se-

perfecta en su orden, e insuficiente para el efecto, y por esa razón necesita la ayuda de otra causa creada que complete o supla su virtud activa. Y de esta manera necesitan del influjo de los cielos los cuerpos inferiores para muchas de sus acciones, en especial para las generaciones de los mixtos, y sobre todo de los vivientes. Demuestran esta conclusión los argumentos de la primera opinión; porque no puede negarse que se da algún orden esencial entre las causas sublunares y las celestes; pero, suprimida la primera dependencia intrínseca y esencial, no puede entenderse otro modo de subordinación esencial entre semejantes causas. Puede también explicarse fácilmente por inducción; porque los elementos, por sí solos y por su mutua acción y reacción, no pueden bastar para la composición sustancial, de suerte que de ellos y por ellos se genere un verdadero mixto sustancial, no sólo porque ni en ninguno de ellos ni en todos simultáneamente se encuentra la forma del mixto de manera formal o eminente, sino también porque, siendo los elementos materia transeúnte con respecto a los mixtos, en ellos solos no puede encontrarse toda la virtud activa y material de la generación del mixto. Resulta, por tanto, necesaria la virtud celeste que ayude a realizar la mezcla. Además, los mixtos inanimados, hablando en general, son muy débiles para generar otros semejantes a ellos, como consta por la experiencia. Y la razón parece estar en que son poco activos, ya que tienen limitadas y debilitadas sus cualidades primarias y son muy impedidos en su acción por los cuerpos circundantes y por las cualidades contrarias de los cuerpos pasivos. Por este motivo, pues, fue también necesaria la virtud celeste, que ayudase a estos agentes o, en verdad, realizase por completo la generación de estas cosas, como parece acontecer con la eficiencia del oro y de los metales.

16. Por otra parte, es claro, acerca de los vegetales, cuánto dependen de los cielos en su generación y crecimiento, lo cual no sucede de otra manera sino porque, mediante la influencia celeste, o reciben en sí cualidades semejantes a las suyas en la virtud activa, o reciben aumento o intensificación de sus cualidades, o porque la materia de que se generan o alimentan estos vivientes es dispuesta por virtud celeste para que pueda transformarse más fácilmente con su acción.

cundae inferioris esse per se mutilam et imperfectam in suo ordine et insufficientem ad effectum, et ea ratione indigere auxilio alterius causae creatae quae compleat vel suppleat virtutem agendi. Atque hoc modo indigent influxu caelorum inferiora corpora ad plures actiones suas, praesertim ad generationes mixtorum, et maxime viventium. Hanc conclusionem probant argumenta prioris sententiae; non enim potest negari quin sit aliquis ordo per se inter causas sublunares et caelestes; seclusa autem priori dependentia intrinseca et essentiali, non potest intelligi alius modus subordinationis per se inter huiusmodi causas. Potest etiam facile inductione declarari; nam elementa per se sola et per suam mutuam actionem et reactionem non possunt sufficere ad substantialem mixtionem, ita ut ex eis et ab eis verum substantiale mixtum generetur, tum quia neque in aliquo illorum neque in omnibus simul est forma mixti formaliter aut eminenter, tum etiam quia, cum elementa sint materia transiens respectu mixtorum, non potest in solis illis esse tota vis activa et materialis generationis mixti. Necessaria est ergo virtus caelestis quae iuvet ad mixtionem perficiendam. Rursus mixta inanimata, generatim loquendo, valde debilia sunt ad generandum sibi similia, ut experientia constat. Et ratio esse videtur quia et parum activa sunt, eo quod habeant primas qualitates refractas et remissas, et a circumstantibus corporibus et a contrariis qualitatibus patientium corporum in sua actione valde impediuntur. Ob hanc ergo causam necessaria etiam fuit virtus caelestis, quae vel haec agentia iuvaret, vel certe harum rerum generationem omnino efficeret, ut in auri et metallorum efficientia contingere videtur.

16. Rursus de rebus vegetabilibus perspicuum est, quantum ad sui generationem vel incrementum a caelis pendeant, quod non aliter fit nisi quia per influentiam caelestem aut in se recipiunt qualitates suis qualitatibus consimiles in virtute agendi, aut recipiunt incrementum vel intensionem suarum qualitatum, aut quia materia ex qua haec viventia generantur aut aluntur, per virtutem caelestem disponitur ut facilius possit eorum actione commutari. Rursus hoc etiam modo generationes animalium mul-

Además, también de este modo las generaciones de los animales dependen en alto grado de la influencia celeste, y así se entiende muy bien cómo el sol y el hombre generan al hombre, a saber, porque el semen humano tiene una virtud imperfecta si no es fomentado y ayudado por el calor del sol para completar dicha acción. Y en este sentido dice Enrique, arriba, que estos sémenes necesitan que se les infunda la virtud celeste para ser determinados por ella a sus diferentes acciones; pues, como el semen tienen una acción tan variada y múltiple en la organización del cuerpo, no parece suficiente para ello la virtud particular e intrínseca, por lo que se considera necesaria la virtud celeste. Esto es probable, aunque no resulte menos oscuro el modo como la virtud infundida por el cielo, si es en sí misma simple y obra naturalmente, puede bastar para aquella variedad. Pero, sea de ello lo que fuere (que ya se ha tratado arriba), es manifiesto que la necesidad de este influjo celeste siempre proviene de insuficiencia de la virtud particular, ya para superar la resistencia de la materia, ya para defenderse de los contrarios, ya para completar toda la disposición, tal como resulta preciso para realizar la generación.

17. Y se confirma *a contrario*, porque, cuando la virtud del agente particular resulta suficiente para su acción, para ella se requiere menor o ninguna influencia celeste, en la medida en que puede colegirse de la razón o de la experiencia. Por eso sucede que el fuego genera fuego igualmente, de una misma materia, o en igualdad de circunstancias, cualquiera que sea el aspecto o disposición de los astros del cielo. Idénticamente, el color produce las especies visibles, y la vista realiza el acto de la visión, y lo mismo ocurre con otras acciones vitales con tal de que la disposición de los órganos se mantenga la misma y las demás circunstancias sean iguales. En este sentido dijo Santo Tomás, *Opusc. 10*, a. 8, que *si el cuerpo del hombre se conservase vivo y con la misma disposición de miembros cesando el movimiento del cielo, el hombre podría mover de igual modo la mano o la lengua;* y en la q. 5 *De Potentia*, a. 10, ad 8, dice que en tal caso perduraría el movimiento del corazón en el hombre.

tum pendent ex influentia caelesti, sicque optime intelligitur quomodo sol et homo generent hominem, quia, nimirum, humanum semen imperfectam vim habet nisi calore solis foveatur et iuvetur ad eam actionem perficiendam. Et hoc modo ait Henricus supra, necessariam esse virtutem caelestem influxam his seminibus qua determinentur ad suas varias actiones; nam cum semen in corporis organizatione tam variam et multiplicem habeat actionem, non videtur ad id sufficere virtus particularis et intrinseca, et ideo necessaria censetur virtus caelestis. Quod est probabile, quamvis non minus obscurum sit quo modo virtus influxa a caelo, si in se simplex sit et naturaliter agens, ad illam varietatem sufficiat. Quidquid vero de hoc sit (quod superius est tactum), constat necessitatem huius influxus caelestis semper provenire ex insufficientia virtutis particularis, vel ad vincendam resistentiam materiae, vel ad se tuendum a contrariis, vel ad complendam totam dispositionem prout est necessarium ad generationem perficiendam.

17. Et confirmatur a contrario, nam ubi virtus agentis particularis invenitur sufficiens ad suam actionem, vel minor vel nulla influentia caelestis est ad illam necessaria, quantum ex ratione aut experientia potest colligi. Inde enim est quod ignis eodem modo generet ignem ex materia eadem, seu caeteris paribus, in quocumque aspectu seu dispositione caelestium astrorum. Et eodem modo color efficit species visibiles, et visus elicit actum visionis, et idem est de aliis actionibus vitalibus, dummodo organorum dispositio eadem conservetur et caetera paria sint. Et hoc modo dixit D. Thomas, Opusc. 10, a. 8, *si corpus hominis vivum et cum eadem dispositione membrorum conservetur cessante motu caeli, posse hominem eodem modo movere manum aut linguam;* et q. 5 de Potent., a. 10, ad 8, dicit in eo casu duraturum motum cordis in homine.

En qué sentido se llaman universales algunas de las causas creadas

18. Consta, pues, por lo dicho, en qué sentido pueden admitirse algunas causas universales fuera de la primera, y alguna subordinación esencial entre algunas causas segundas entre sí, y qué es, en este punto, propio de la causa primera, y cuál la diferencia entre ella y las demás. Porque es propio de ella el que toda operación dependa por sí misma de ella inmediata y esencialmente, de suerte que, sea cuanta sea la virtud inferior, no pueda obrar sin aquel influjo, ni tampoco pueda ser suplida por otro agente ni por ninguna virtud creada, incluso infundida por el mismo Dios. Pero la operación de una criatura no depende de otra de esta manera, como se ha explicado, y por ello es propio de solo Dios el ser de este modo causa universal de todas las acciones. Sin embargo, como las cosas naturales y generables y corruptibles poseen virtudes imperfectas para obrar, y tienen muchos contrarios, por los que pueden quedar impedidas de realizar sus acciones o generaciones, cuya continua sucesión es necesaria para la conservación del universo, por eso el autor de la naturaleza proveyó algunos cuerpos superiores que tuviesen diferentes virtudes activas y se aplicasen de varios modos mediante un movimiento continuo, para que así pudiesen ayudar también de varias maneras a los agentes inferiores en sus generaciones o corrupciones. Y por eso se dice con razón que tales cuerpos superiores son causas universales, ya que obran de alguna manera en orden a los efectos de todas las causas inferiores. En este sentido dice Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus*: *El rayo del sol ayuda a la generación de los cuerpos sensibles, y a la vida misma; mueve y nutre, y hace crecer, y perfecciona.*

19. *De qué clase es la subordinación de los agentes inferiores a los superiores.*— Y de manera semejante se comprende que las causas naturales se subordinan esencialmente a las celestes, según el orden stablecido por el autor de la naturaleza. No porque ni las virtudes ni los efectos de los cuerpos inferiores digan esencial e intrínsecamente relación o dependencia con respecto a los cuerpos celestes, sino porque de hecho, según el orden del universo, se encuentran de tal manera constituidos bajo ellos, que siempre son ayudados y confortados por ellos en sus acciones y virtudes. Pero si Dios hubiera establecido otro orden, ayudando o supliendo por sí mismo o mediante otros cuerpos los defectos de los agentes inferiores, estos agentes realizarían sus acciones de manera igualmente buena y connatural, según sus naturalezas propias y particulares. Y por la misma razón, si a veces sucede de hecho, o que una causa particular inferior es ayudada suficientemente por otra causa inferior, o que es por sí misma suficiente para su acción, podrá realizarla sin concurso del cielo. Y de manera semejante, aunque la virtud de la causa inferior sea insuficiente para completar toda la generación, y le falte por entero el auxilio celeste, e incluso le resista, y por esa razón no pueda llevar a cabo la generación, a pesar de todo realiza alguna alteración o disposición remota, para la cual es suficiente tal virtud por sí misma.

Solución de las razones opuestas

20. Así, pues, el motivo de duda consignado al principio queda resuelto por lo dicho; pues todas las afirmaciones de Aristóteles y de otros filósofos acerca del influjo de los cielos, y sobre la dependencia de los agentes inferiores con respecto a ellos, se entienden suficientemente según el modo de subordinación y dependencia que hemos explicado. A la razón de Iavello se responde que la acción del agente generable y corruptible no depende esencial e intrínsecamente, de manera necesaria, de otro agente incorruptible fuera de la causa primera; y si alguna vez depende, sólo es cuando la virtud de tal agente es por sí mismo insuficiente y es ayudada por la unión del cuerpo incorruptible superior. La demostración que aporta Iavello por la inmediación de accion es improbable y más bien apoya lo contrario; puesto que la causa primera obra en todas las acciones de los cuerpos corruptibles de manera más inmediata que el cielo. Las demás confirmaciones se han resuelto por lo dicho de la subordinación esencial y del modo como el cielo influye con las causas inferiores. Con respecto a lo que allí se trata de la cesación de todas las acciones inferiores al cesar el movimiento del cielo, en aquel sentido es improbable, a saber, de una cesación instantánea por dependencia esencial; pues el movimiento del cielo no es causa esencial, sino sólo apli-

Quomodo inter causas creatas aliquae universales dicantur

18. Ex his ergo constat quo sensu admitti possint aliquae causae universales praeter primam, et aliqua subordinatio per se inter aliquas causas secundas inter se, et quid in hoc sit proprium causae primae, quaeve sit differentia inter ipsam et alias. Est enim ei proprium ut omnis operatio ab ipsa pendeat per se immediate et essentialiter, ita ut quantacumque sit virtus inferior, sine illo influxu agere non possit, neque etiam possit ab alio agente suppleri, nec per virtutem aliquam creatam etiam a Deo ipso inditam. Hoc autem modo non pendet operatio unius creaturae ab alia, ut declaratum est, ideoque proprium est solius Dei esse hoc modo causam universalem omnium actionum. Tamen, quia res naturales et generabiles ac corruptibiles imperfectas habent virtutes ad agendum, et multa habent contraria, a quibus impediri possunt ne suas actiones vel generationes efficiant, quarum continua successio necessaria est ad universi conservationem, ideo providit auctor naturae superiora quaedam corpora quae varias haberent virtutes agendi et per motum continuum variis modis applicarentur, ut ita possent variis etiam modis iuvare inferiora agentia ad eorum generationes vel corruptiones. Ideoque merito illa superiora corpora dicuntur causae universales, quia ad effectus omnium causarum inferiorum aliquo modo operantur. Quo modo ait Dion., 4 c. de Divinis nominibus: *Solis radius ad generationem sensibilium corporum confert et ad vitam ipsam, movet et nutrit, et auget, et perficit.*

19. *Qualis subordinatio in agentibus inferioribus ad superiora.*— Et simili modo intelliguntur causae naturales per se subordinatae caelestibus iuxta ordinem ab auctore naturae institutum. Non quia vel virtutes vel effectus inferiorum corporum per se et intrinsece dicant habitudinem vel dependentiam a corporibus caelestibus, sed quia de facto, iuxta ordinem universi, sub illis ita instituta sunt ut ab eisdem iuventur et foveantur in suis actionibus et virtutibus. Si autem Deus alium ordinem instituisset, vel per seipsum vel per alia corpora iuvando aut supplendo defectus inferiorum agentium, aeque bene ac connaturaliter secundum proprias et particulares naturas haec agentia suas actiones perficerent. Et eadem ratione, si interdum contingat de facto, vel causam particularem inferiorem sufficienter iuvari ab alia causa inferiori, vel per se esse sufficientem ad suam actionem, illam poterit exercere absque concursu caeli. Et similiter, quamvis virtus inferioris causae sit insufficiens ad perficiendam totam generationem, desitque illi omnino caeleste auxilium, immo potius ei resistat, eaque ratione non possit generationem perficere, nihilominus efficit aliquam alterationem vel dispositionem remotam, ad quam talis virtus per se sufficit.

Solvuntur rationes oppositae

20. Ratio igitur dubitandi in principio posita ex praedictis soluta manet; nam omnia dicta Aristotelis et aliorum philosophorum de influxu caelorum et de dependentia inferiorum agentium ab illis, sufficienter intelliguntur iuxta modum subordinationis et dependentiae a nobis explicatum. Ad rationem autem Iavelli respondetur actionem agentis generabilis et corruptibilis per se et intrinsece non necessario pendere ab alio agente incorruptibili praeter primam causam; quod si aliquando pendet, solum est quando virtus talis agentis est per se insufficiens et iuvatur ex consortio superioris corporis incorruptibilis. Probatio autem quam adducit Iavellus ex immediatione actionis, improbabilis est, et potius suadet oppositum; nam immediatius agit prima causa in actionibus omnium corporum corruptibilium quam caelum. Aliae vero confirmationes solutae sunt ex dictis de subordinatione per se, ac de modo quo caelum influit cum inferioribus causis. Quod vero ibi tangitur de cessatione omnium inferiorum actionum cessante motu caeli, in eo sensu improbabile est, scilicet, de momentanea cessatione propter dependentiam essentialem; nam motus caeli non est per se causa, sed solum applicatio ad agendum. Solum

cación para obrar. Consiguientemente, sólo podría decirse que desde aquel tiempo o momento cesarían todas las cosas, ya que desde entonces comenzarían a corromperse y extinguirse; de esto, empero, tratamos en otro lugar. Véase Santo Tomás, que lo insinúa en el citado *Opusc. 10*, a. 23, al final; y lo enseña más ampliamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 13, con otros antes citados.

21. *De qué manera se ordenan entre sí las facultades de un mismo supuesto.*— Finalmente, por lo dicho se puede resolver con facilidad otro punto arriba indicado acerca de las virtudes subordinadas de un mismo supuesto; pues sucede que en ellas se da dependencia esencial en el obrar entre varias virtudes, ya que están conexionadas entre sí en mucho mayor medida que los diversos supuestos. Sin embargo, en semejante subordinación, si es esencial y física, y en el género de la causalidad eficiente, la virtud inferior siempre se compara como instrumental con respecto a la superior a la que se subordina. Y de esta manera las facultades del alma dependen esencialmente del alma en las operaciones vitales, y la especie intencional depende de la potencia en la que está como en su sujeto. Y a lo mismo se reduce la dependencia que tiene, en el obrar, el hábito con respecto a la potencia que modifica. Pero he dicho *si es esencial,* etc., porque el entendimiento se subordina de alguna manera a la voluntad en algunos de sus actos, pero no como a cooperadora esencial y principal, sino sólo como aplicativa y motora en orden a obrar. Y al contrario, la voluntad se subordina al entendimiento, mas no como a coeficiente, sino como a quien aplica la causa final. Así, pues, dondequiera que se da subordinación esencial, hay alguna razón de instrumento asociado y de agente principal; y bajo esa razón tal instrumento es por sí solo principio insuficiente de tal acción y efecto.

ergo dici posset quod ex eo tempore vel momento cessarent omnia, quia ex tunc inciperent corrumpi et deficere; de quo alias. Videatur D. Thomas, qui id insinuat dicto Opusc. 10, a. 23, in fine; et latius id tradit Sonc., XII Metaph., q. 13, cum aliis supra citatis.

21. *Eiusdem suppositi facultates qualiter inter se ordinari contingat.*— Ultimo ex his facile resolvi potest aliud punctum supra tactum de virtutibus subordinatis eiusdem suppositi; in illis enim contingit esse dependentiam essentialem in agendo inter plures virtutes, quia multo magis sunt inter se connexae quam supposita diversa. Semper tamen in huiusmodi subordinatione, si sit per se ac physica et in genere causae efficientis, inferior virtus comparatur ut instrumentalis ad superiorem cui subordinatur. Et hoc modo facultates animae pendent essentialiter ab anima in operationibus vitae, et species intentionalis a potentia in qua ut in subiecto existit. Et ad idem reducitur dependentia quam in agendo habet habitus a potentia quam afficit. Dixi autem *si sit per se,* etc., quia intellectus aliquo modo subordinatur voluntati in aliquibus actionibus suis, non tamen ut per se ac principaliter cooperanti, sed ut applicanti tantum et moventi ad agendum. Et e contrario voluntas subordinatur intellectui, non tamen ut coefficienti, sed ut applicanti finalem causam. Ubicumque igitur est subordinatio per se, intervenit aliqua ratio instrumenti coniuncti et principalis agentis; sub qua ratione tale instrumentum per se solum est insufficiens principium talis actionis et effectus.

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

RESUMEN

En la introducción de esta Disputación nos anuncia Suárez tres partes que vienen a ser ampliamente el denominador común que agrupa —tal vez con algún desorden— las múltiples secciones que luego desarrollará. Creyendo que interpretamos la mente del autor proponemos esta otra división:

Parte I: El fin es verdadera causa: (Sec. 1 y 2).
II: Efectos y causalidad de la causa final: (Sec. 3, 4 y 5).
III: Seres que pueden ejercer la causalidad final: (Sec. 6, 7 y 8).
IV: Los casos más complejos de causalidad final: las acciones divinas y los agentes naturales: (Sec. 9 y 10).

SECCIÓN I

Comienza por ella la parte I de este tratado. En esta sección pretende probar la realidad de la causa final; en la siguiente expondrá la división del fin. Con ambas completa la exposición del concepto de fin. La presente sección nos expone seis motivos de duda que oscurecen la convicción sobre la realidad de la causa final (1-6); los deja en suspenso, como suele hacer, para pasar primeramente a dar los argumentos de razón y testimonios con los que afirma que la causa final es algo real (7-8). A continuación viene la solución detallada de las dificultades propuestas (9-16), aunque advierte que la solución definitiva queda aplazada hasta el término del tratado.

SECCIÓN II

Esta sección II se ocupa de la división del fin; como dijimos y advierte Suárez, se debe al deseo de facilitar la comprensión de lo que después seguirá (1). Propone seis divisiones del fin: 1.ª, fin por qué *y* para qué; *se plantea una duda, y es si ambos tienen razón propia de fin y, en caso afirmativo, si hay alguno que tenga prioridad; lo expone y resuelve ampliamente (2-9). 2.ª, operación y realidad producida (9). 3.ª, fin de la acción y fin de la cosa hecha (10-11). 4.ª, fin objetivo y fin formal, con las subdivisiones que indica (12). 5.ª, fin que se obtiene y fin que se produce (13-14). 6.ª, fin último y no último (15-16). De la división nacen dos problemas: 1.º, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin; 2.º, si es necesario establecer un fin último, en qué sentido y qué*

cación para obrar. Consiguientemente, sólo podría decirse que desde aquel tiempo o momento cesarían todas las cosas, ya que desde entonces comenzarían a corromperse y extinguirse; de esto, empero, tratamos en otro lugar. Véase Santo Tomás, que lo insinúa en el citado *Opusc. 10*, a. 23, al final; y lo enseña más ampliamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 13, con otros antes citados.

21. *De qué manera se ordenan entre sí las facultades de un mismo supuesto.*— Finalmente, por lo dicho se puede resolver con facilidad otro punto arriba indicado acerca de las virtudes subordinadas de un mismo supuesto; pues sucede que en ellas se da dependencia esencial en el obrar entre varias virtudes, ya que están conexionadas entre sí en mucho mayor medida que los diversos supuestos. Sin embargo, en semejante subordinación, si es esencial y física, y en el género de la causalidad eficiente, la virtud inferior siempre se compara como instrumental con respecto a la superior a la que se subordina. Y de esta manera las facultades del alma dependen esencialmente del alma en las operaciones vitales, y la especie intencional depende de la potencia en la que está como en su sujeto. Y a lo mismo se reduce la dependencia que tiene, en el obrar, el hábito con respecto a la potencia que modifica. Pero he dicho *si es esencial*, etc., porque el entendimiento se subordina de alguna manera a la voluntad en algunos de sus actos, pero no como a cooperadora esencial y principal, sino sólo como aplicativa y motora en orden a obrar. Y al contrario, la voluntad se subordina al entendimiento, mas no como a coeficiente, sino como a quien aplica la causa final. Así, pues, dondequiera que se da subordinación esencial, hay alguna razón de instrumento asociado y de agente principal; y bajo esa razón tal instrumento es por sí solo principio insuficiente de tal acción y efecto.

ergo dici posset quod ex eo tempore vel momento cessarent omnia, quia ex tunc inciperent corrumpi et deficere; de quo alias. Videatur D. Thomas, qui id insinuat dicto Opusc. 10, a. 23, in fine; et latius id tradit Sonc., XII Metaph., q. 13, cum aliis supra citatis.

21. *Eiusdem suppositi facultates qualiter inter se ordinari contingat.*— Ultimo ex his facile resolvi potest aliud punctum supra tactum de virtutibus subordinatis eiusdem suppositi; in illis enim contingit esse dependentiam essentialem in agendo inter plures virtutes, quia multo magis sunt inter se connexae quam supposita diversa. Semper tamen in huiusmodi subordinatione, si sit per se ac physica et in genere causae efficientis, inferior virtus comparatur ut instrumentalis ad superiorem cui subordinatur. Et hoc modo facultates animae pendent essentialiter ab anima in operationibus vitae, et species intentionalis a potentia in qua ut in subiecto existit. Et ad idem reducitur dependentia quam in agendo habet habitus a potentia quam afficit. Dixi autem *si sit per se*, etc., quia intellectus aliquo modo subordinatur voluntati in aliquibus actionibus suis, non tamen ut per se ac principaliter cooperanti, sed ut applicanti tantum et moventi ad agendum. Et e contrario voluntas subordinatur intellectui, non tamen ut coefficienti, sed ut applicanti finalem causam. Ubicumque igitur est subordinatio per se, intervenit aliqua ratio instrumenti coniuncti et principalis agentis; sub qua ratione tale instrumentum per se solum est insufficiens principium talis actionis et effectus.

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

RESUMEN

En la introducción de esta Disputación nos anuncia Suárez tres partes que vienen a ser ampliamente el denominador común que agrupa —tal vez con algún desorden— las múltiples secciones que luego desarrollará. Creyendo que interpretamos la mente del autor proponemos esta otra división:

Parte I: El fin es verdadera causa: (Sec. 1 y 2).
II: Efectos y causalidad de la causa final: (Sec. 3, 4 y 5).
III: Seres que pueden ejercer la causalidad final: (Sec. 6, 7 y 8).
IV: Los casos más complejos de causalidad final: las acciones divinas y los agentes naturales: (Sec. 9 y 10).

SECCIÓN I

Comienza por ella la parte I de este tratado. En esta sección pretende probar la realidad de la causa final; en la siguiente expondrá la división del fin. Con ambas completa la exposición del concepto de fin. La presente sección nos expone seis motivos de duda que oscurecen la convicción sobre la realidad de la causa final (1-6); los deja en suspenso, como suele hacer, para pasar primeramente a dar los argumentos de razón y testimonios con los que afirma que la causa final es algo real (7-8). A continuación viene la solución detallada de las dificultades propuestas (9-16), aunque advierte que la solución definitiva queda aplazada hasta el término del tratado.

SECCIÓN II

Esta sección II se ocupa de la división del fin; como dijimos y advierte Suárez, se debe al deseo de facilitar la comprensión de lo que después seguirá (1). Propone seis divisiones del fin: 1.ª, fin por qué *y* para qué; *se plantea una duda, y es si ambos tienen razón propia de fin y, en caso afirmativo, si hay alguno que tenga prioridad; lo expone y resuelve ampliamente (2-9). 2.ª, operación y realidad producida (9). 3.ª, fin de la acción y fin de la cosa hecha (10-11). 4.ª, fin objetivo y fin formal, con las subdivisiones que indica (12). 5.ª, fin que se obtiene y fin que se produce (13-14). 6.ª, fin último y no último (15-16). De la división nacen dos problemas: 1.º, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin; 2.º, si es necesario establecer un fin último, en qué sentido y qué*

causalidad habrá de tener. Ambas quedarán resueltas en las secciones siguientes; la segunda, sobre todo en la disputación próxima.

SECCIÓN III

Entramos con ella a tratar de los efectos de la causa final y, por tanto, en la parte II de la Disputación; el efecto, como más conocido que la causa, tiene prioridad en el orden didáctico. Señala dos grupos de efectos: internos a la voluntad y exteriores a la misma (1-2). Los actos internos a la voluntad ofrecen una duda: ¿proceden del fin todos los actos o sólo algunos? Para hallar la solución distingue primeramente los actos que se dan en el orden de la intención y en el de la ejecución (3-4) y basa la resolución en un principio: es por causa del fin cualquier cosa que procede esencialmente de su amor y depende de él (5-7). Lo va aplicando tanto a los actos antecedentes (8), amor (9-13), como a los consiguientes, gozo (14-16), dedicando especial atención a la fruición de los bienaventurados (17). En cuanto a los actos exteriores a la voluntad: señala cuáles no proceden del fin (18) y cuáles son efectos suyos (19), incluyendo el caso en que la propia acción sea el fin (20-22). Al plantearse cuál es la causalidad del fin sobre los efectos exteriores y si es meramente extrínseco (23-24), apela a la necesidad de exponer primero la causalidad propia de la causa final y con ello nos introduce en la sección siguiente.

SECCIÓN IV

Se investiga aquí qué es y dónde radica la causación misma en acto segundo (1-2). Reduce las opiniones a cuatro: 1.ª opinión: Esta causalidad consiste en que la acción se hace por causa de un fin; radica en la voluntad. La atribuye a Cayetano y juzga que ha de ser rechazada porque no explica la causalidad final (3). 2.ª opinión: la causalidad final es una cierta moción metafórica; tiene el inconveniente de que es ajena a la mente de Santo Tomás y si consiste en un nuevo modo de comportarse no puede darse antes del acto de la voluntad (4-7). 3.ª opinión: consiste en una moción metafórica que no está en acto segundo más que cuando la voluntad es movida en acto segundo, y entonces no es algo distinto del acto de la voluntad. La propone y defiende Suárez como de Santo Tomás (8-9). 4.ª opinión: La causalidad del fin no es acción de la voluntad en cuanto dependiente del fin, sino que es el fin mismo propuesto objetivamente por el entendimiento (10-12); se rechaza como insuficiente. Insiste por último en que la verdadera es la tercera opinión, y resuelve las dificultades que anteriormente propuso (13-17).

SECCIÓN V

Trata de investigar la causación en acto primero, y se pregunta cuál es la razón próxima de ejercer la causalidad final (1). Lo resuelve brevemente afirmando que es la bondad, basado tanto en la razón como en el consentimiento común de los Doctores (2-3). A continuación propone algunas cuestiones vecinas al tema presente, tales como si el mal como tal puede causar finalmente y si puede ser causa final lo indiferente como tal; a lo primero responde negativamente, por ser algo contradictorio con el fin de la voluntad (4-6), y a lo segundo responde igualmente de modo negativo, ya que para que haya causalidad final tiene que haber un bien, sea real, aparente o fingido (7-18). Y de aquí se origina la dificultad de si los medios pueden causar con causalidad final, que remite a la sección 6.

SECCIÓN VI

Ha sido anunciada ya al final de la sección precedente, pero toca el tema con alguna mayor amplitud. Dos puntos fundamentales: 1.º, ¿pueden ejercer causalidad final los medios? 2.º, ¿pueden ejercerla las privaciones y negaciones como tales? (1-2). Después de exponer varias opiniones que se inclinan a la parte afirmativa (3-4), sienta un principio para la resolución: puede tener causalidad final la cosa que tiene en sí bondad; la niega por tanto al bien útil y la concede al deleitable (5-10), y pasa a responder pormenorizadamente a los dos puntos propuestos. Los medios, como tales, no tiene razón de fin porque no atraen por sí (11-14); pueden, en cambio, ser meros términos de la ordenación y participar así de una causalidad final por denominación extrínseca (15-16); responde luego a las opiniones afirmativas propuestas al comienzo (17-18). Las privaciones participan de la causalidad de fin en cuanto son carencia de mal (20); la relación de razón, en cambio, no es amada nunca por razón de sí, sino de su fundamento; tampoco las relaciones reales predicamentales. Sí pueden tenerla las relaciones reales trascendentales (20).

SECCIÓN VII

La sección anterior vino introducida por la dificultad de si las cosas indiferentes podían ejercer la causalidad final, dificultad que amplió Suárez al exponer la solución agregando el caso general de los medios, las relaciones y las privaciones. En esta sección que nosotros consideramos unida a la primera en un mismo epígrafe, se toca el punto del conocimiento como condición de la causalidad; su exposición servirá más tarde para tratar de los agentes de la causalidad final. La sección tiene dos partes: 1.ª, el fin no causa más que conocido, lo cual se prueba por testimonios y por argumentos de la razón (1-7). 2.ª, qué clase de conocimiento se requiere: no el sensitivo, sino el intelectivo; dentro de éste no basta el aprehensivo, sino el judicativo, no teorético sino práctico (8-12). Sigue un breve inciso sobre si la causalidad final se da en los locos (13), y termina con una pregunta que nos introduce en la sección siguiente: El ser conocido que tiene la causa final por el conocimiento es para ella la razón de causar finalmente, y por ello el conocimiento es no sólo condición necesaria, sino también el principio esencial de esta causalidad (14).

SECCIÓN VIII

La cuestión se amplía aquí preguntando si el fin mueve según su ser real o según su ser conocido. Dos opiniones: Avicena, Soncinas, etc.: mueve según su ser conocido; por tanto, el conocimiento es causa (1-4). Segunda opinión, de Cayetano y Averroes: El fin mueve según su ser real, y el conocimiento es sólo una condición (5). Da un juicio de ambas y muestra preferencia por la segunda basándose en estas razones: El fin para causar no necesita existencia real (6-7); la voluntad no tiende a lograr el fin en su ser conocido, sino en su ser real (8-9); el conocimiento es sólo condición necesaria para la causalidad final (10); el conocimiento es tal que por él puede variar la razón o principio formal de finalizar (11). Resuelve por último los fundamentos de la opinión primera (12-14).

SECCIÓN IX

Consecuencia de lo afirmado en la sección anterior son la sección 9 y la 10. En la presente sección se toca el problema en las acciones divinas: ya que los efectos de los seres intelectuales dependen del fin en cuanto éste actúa sobre la voluntad del agente, ¿cómo puede admitirse que nadie actúe sobre la voluntad divina? La pregunta, por tanto, de si hay causalidad final en los decretos libres de Dios se desdobla en dos: 1) en los actos inmanentes, y a esto se responde en sentido negativo (1-3): no se da causalidad final en tales actos, porque no hay causa

sino razón, y ésta no implica dependencia (5-7). 2) en las acciones externas y efectos de Dios: se ofrece la duda de si puede haber causalidad final en las acciones ad extra sin que por ello sea precisa la causalidad del fin dentro del mismo agente (8-9); no hay inconveniente en afirmar que Dios en cuanto agente ad extra tiene causa final propia (10); a la objeción de que la acción de Dios es la misma esencia divina responde negándolo en el caso de las acciones transeúntes.

SECCIÓN X

Por último se ocupa de los agentes naturales e irracionales, como exigencia de lo que antes afirmó acerca de la necesidad del conocimiento para la causalidad final. ¿Cómo puede hallarse causalidad final en un agente que no es capaz de ordenar los medios al fin? En el agente inmediato —ser irracional— el fin actúa sólo como término y no como principio; en cambio, teniendo en cuenta al primer agente, para él obra también como principio (1-7). Finalmente aborda la cuestión de si hay necesidad de afirmar la existencia de la causalidad final (8), y responde afirmativamente, porque hay muchos efectos naturales que no tienen razón por sí, sino dentro del conjunto del universo (9-10). En cuanto a la finalidad en los animales (12-15), afirma que conocen y apetecen vitalmente, pero no conocen formalmente la razón de fin; por consiguiente tienden a él más bien de modo material que formal (12-15).

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

Orden lógico entre estas disputaciones.— Aunque la causa final sea en cierto modo la principal de todas, y también la primera, con todo su razón de causar es algo más oscura y por ello fue casi desconocida para los antiguos filósofos, por la cual ignorancia cayeron en otros errores sobre el conocimiento de las cosas naturales, como lo refiere Aristóteles en el II de la *Física,* c. 8, y en el I de la *Metafísica* y en el I *De Part. Anim.* al principio. Por tanto, por este motivo, aunque en lo que precede haya quedado determinado que el fin tenía que ser enumerado entre los cuatro géneros de causas, para explicar más esto y resolver las dificultades hay que averiguar primeramente si el fin es una causa, después de qué modo y qué cosa causa, de cuántas clases es también el fin y cuál es la razón de causar de cada uno.

SECCION PRIMERA

¿ES EL FIN UNA VERDADERA CAUSA REAL?

1. *Motivos de duda.— Primero.*— El motivo de duda está en primer lugar en que pertenece a la razón de causa el ser principio, como consta por la definición que dimos anteriormente; ahora bien, el fin no es un principio, pues más bien se opone al principio como consta por el mismo nombre de fin y lo indica Aristóteles en el III de la *Metafísica,* text. 3.

DISPUTATIO XXIII

DE CAUSA FINALI IN COMMUNI

Consecutionis inter has disputationes ordo.— Quamvis finalis causa praecipua quodammodo omnium sit atque etiam prior, obscurior tamen est eius causandi ratio, et ideo veteribus philosophis paene incognita fuit, ob quam ignorationem in alios errores circa rerum naturalium cognitionem inciderunt, ut Aristot., tract. II Phys., c. 8, et I Metaph., et I de Partibus animal., in principio. Ob hanc ergo rationem, licet in superioribus definitum sit finem annumerandum esse inter quatuor causarum genera, ut hoc magis exponamus et difficultates dissolvamus, inquirendum imprimis erit an finis sit causa, deinde quomodo et quid causet, quotuplex etiam sit finis, et quae sit uniuscuiusque causandi ratio.

SECTIO PRIMA

AN FINIS SIT VERA CAUSA REALIS

1. *Rationes dubitandi.— Prima.*— Ratio dubitandi imprimis est quia de ratione causae est ut sit principium, ut ex definitione a nobis superius tradita constat; sed finis non est principium, nam potius opponitur principio, ut ex ipso nomine finis constat, et significat Aristoteles, III Metaph., tex. 3.

2. *Segundo.*— En segundo lugar, pertenece a la razón de causa real influir por sí y realmente en el efecto, como antes se dejó establecido en la definición de causa; ahora bien, el fin no infunde realmente el ser en el efecto; por consiguiente, no es causa. Se prueba la menor porque o bien el fin influye antes de existir, o bien después que existe ya; lo primero no puede ser, pues lo que no existe, ¿qué influjo real puede tener, puesto que el fundamento de toda operación e igualmente de toda causalidad es el existir? Pero tampoco puede decirse lo segundo, porque cuando existe el fin, entonces cesa ya la acción y la causalidad del agente; por consiguiente, entonces no es ya necesaria la causalidad del fin.

3. *Tercero.*— En tercer lugar porque nada puede ser causa real de sí mismo; ahora bien, la forma, como atestigua Aristóteles, es el fin de la generación natural por la que se hace la forma misma, como la salud es el fin de la curación con la que ella se adquiere; por consiguiente, en cuanto es fin no puede tener verdadera razón de causa real. Podrá decirse que la forma es el fin de la generación, la cual se distingue de ella. Pero sucede lo contrario, ya que nada puede ser causa real de la producción de una cosa si no es también causa de la cosa producida, porque una cosa no es causada sino mediante la acción por la que es hecha; ahora bien, la forma no puede ser causa real de sí misma; por consiguiente, tampoco de la generación por la que es hecha la forma misma. Con lo cual se confirma, pues la causa real dice relación real al efecto; pero el fin no es capaz de semejante relación, ya porque cuando causa no tiene ser real, ya porque cuando tiene ser real ni causa ni se distingue del efecto.

4. *Cuarto.*— El cuarto y principal motivo de duda es porque el fin puede ser considerado o bien en la razón de principio que mueve y atrae al agente a obrar, o en razón de término al que tiende la acción; pues esta doble razón suelen distinguir los filósofos en el objeto de una potencia, a saber, objeto motivo y terminativo; y la misma distinción tiene cabida en el fin que es el objeto de la voluntad. Ahora bien, bajo ninguno de estos aspectos puede tener el fin verdadera razón de causa. Y en primer lugar, acerca de la razón de término parece manifiesto, sea porque en cuanto tal tiene más bien razón de efecto que

2. *Secunda.*— Secundo, de ratione causae realis est ut per se ac realiter influat in effectum, ut supra in definitione causae positum est; sed finis non influit esse realiter in effectum; ergo non est causa. Probatur minor, quia vel finis influit antequam sit vel postquam iam est; non primum, nam quod non est, quemnam realem influxum habere potest, cum fundamentum totius operationis et similiter totius causalitatis sit esse? Neque etiam dici potest secundum, quia quando finis est, iam tunc cessat actio et causalitas agentis; ergo iam non est tunc necessaria causalitas finis.

3. *Tertia.*— Tertio, quia nihil potest esse causa realis sui ipsius; sed forma, teste Aristotele, est finis generationis naturalis qua ipsa forma fit, ut sanitas est finis curationis qua acquiritur; ergo quatenus est finis, non potest habere veram rationem causae realis. Dices formam esse finem generationis, quae ab ipsa distinguitur. Sed contra, quia nihil potest esse causa realis productionis rei, nisi sit etiam causa rei productae, quia non causatur res nisi per actionem qua fit; sed forma non potest esse causa realis sui ipsius; ergo neque generationis qua ipsa forma fit. Unde confirmatur, nam causa realis dicit relationem realem ad effectum; finis autem non est capax huiusmodi relationis, tum quia vel quando causat non habet esse reale, vel quando habet esse reale nec causat nec distinguitur ab effectu.

4. *Quarta.*— Quarta ac praecipua ratio dubitandi est quia finis considerari potest aut in ratione principii moventis et allicientis agens ad agendum, vel in ratione termini ad quem tendit actio; haec enim duplex ratio distingui solet a philosophis in obiecto alicuius potentiae, scilicet, obiecti motivi et terminativi; eademque distinctio locum habet in fine, qui est obiectum voluntatis. Sed sub neutra ratione potest finis habere veram rationem causae. Et imprimis de ratione termini videtur manifestum, tum quia ut sic potius habet rationem effectus

de causa; y como tal es lo último de la acción y no su origen; y finalmente, porque como tal no influye sino que más bien tiende a él el influjo de las otras causas. Además, ni bajo el otro aspecto de principio que mueve puede tener razón de causa; pues, como opina Aristóteles en el I *De Generat.*, text. 55, la moción del fin es sólo metafórica; por consiguiente no es verdadera y real; por tanto no basta para una causalidad real. Y se confirma en primer lugar porque también en Dios se encuentra esta moción metafórica del fin; pues en verdad, Dios, por causa de su bondad, por la cual es movida o atraída metafóricamente su voluntad, se comunica a las criaturas, y con todo no puede decirse que aquel fin tenga verdadera causalidad sobre Dios. Y se confirma en segundo lugar porque si el fin tiene razón de causa bajo este aspecto solo, consiguientemente al menos con respecto a los agentes naturales el fin no puede ser una causa real, ya que no puede moverlos o traerlos a su amor.

5. Y de aquí surge la quinta dificultad, puesto que con esto queda destruido todo el fundamento por el que los filósofos introdujeron este género de causa, a saber, porque los agentes naturales no operan de modo casual o fortuito, sino que tienden con sus acciones a fines determinados. Pues de este fundamento o indicio sólo se colige que las cosas naturales tienen términos definidos de sus propensiones e inclinaciones naturales; ya que ello basta para que operen determinados efectos no de modo casual sino *per se*, aun cuando no intervenga ningún otro género de causalidad. Del mismo modo que dicen los teólogos que el Padre eterno tiende (por decirlo así) *per se* y de modo definido a este término concreto mediante la generación, a saber a este Hijo, no por causalidad de fin, sino por determinación de la naturaleza. Y en los seres naturales, la piedra tiende definidamente por inclinación natural al lugar más bajo, aun cuando aquel lugar no tenga ningún género de causalidad sobre dicho movimiento, sino que tenga sólo la razón de término hacia el que la piedra tiene propensión natural. Y lo mismo puede decirse del que opera por apetito elícito, sea de modo necesario o libre, el cual concretamente es movido por un movimiento elícito hacia el objeto que se le propone, ya que tal movimiento es conforme con la inclinación natural de la misma potencia hacia tal objeto, sin otra

quam causae; et ut sic est postremum actionis, non origo eius; denique ut sic non influit, sed potius aliarum causarum influxus in illum tendit. Deinde neque sub altera ratione moventis potest habere rationem causae; nam, ut sentit Aristot., I de Gener., text. 55, motio finis tantum est metaphorica; non est ergo vera et realis; ergo non sufficit ad causalitatem realem. Et confirmatur primo, quia etiam in Deo reperitur haec motio metaphorica finis; nam revera Deus propter bonitatem suam, a qua eius voluntas metaphorice movetur seu allicitur, communicat se creaturis, et tamen dici non potest quod ille finis habet veram causalitatem circa Deum. Et confirmatur secundo, quia si finis sub hac ratione tantum habet rationem causae, ergo saltem respectu agentium naturalium non potest finis esse causa realis, quia non potest illa movere seu allicere ad sui amorem.

5. Atque hinc oritur quinta difficultas, quia hinc evertitur totum fundamentum ob quod a philosophis introductum est hoc genus causae, nimirum, quia agentia naturalia non operantur casu aut fortuito, sed in determinatos fines suis actionibus tendunt. Ex hoc enim fundamento seu indicio solum colligitur habere res naturales definitos terminos suarum propensionum et inclinationum naturalium; id enim satis est ut non casu, sed per se operentur determinatos effectus, etiamsi nullum aliud genus causalitatis intercedat. Sicut dicunt theologi aeternum Patrem per se ac definite tendere (ut sic loquar) per generationem in talem terminum, nempe in hunc Filium, non ex causalitate finis, sed ex determinatione naturae. Et in naturalibus, lapis naturali inclinatione definite tendit in locum infernum, etiamsi locus ille nullum genus causalitatis habeat circa illum motum, sed solum rationem termini ad quem lapis habet naturalem propensionem. Idemque dici potest de operante per appetitum elicitum, sive ex necessitate, sive libere, quod nimirum moveatur motu elicito in obiectum sibi propositum, quia talis motus consentaneus est inclinationi naturali ipsius potentiae in tale obiectum, absque alia causalitate illius obiecti in talem

causalidad de dicho objeto sobre tal acto; por consiguiente, no hay ningún fundamento suficiente para que atribuyamos al fin verdadera razón de causa.

6. *Sexto.*— La sexta y última dificultad es que no puede explicarse suficientemente qué es lo que el fin causa o sobre qué causa. Pues o bien causa algo en el agente mismo, y esto no puede decirse en general, ya que aun cuando en los agentes creados voluntarios pueda en cierto modo defenderse, no así en los agentes naturales, ni en Dios, que es agente voluntario increado. O bien causa algo en el mismo efecto, y esto tiene en general la dificultad que se tocó antes en el tercer argumento, y además tiene una especial dificultad en los agentes voluntarios creados, porque toda la causalidad del fin, cualquiera que ella sea, parece que se ejercita sobre las voluntades de tales agentes, y sobre sus efectos, a lo sumo de manera remota y accidental; por ello los efectos no tendrán causa final propia.

Resolución de la cuestión

7. Sin embargo ha de ser establecida como conclusión cierta, que el fin es causa verdadera, propia y real. Esto es un dogma admitido y casi el primer principio en filosofía y teología; lo enseñó Aristóteles en el II de la *Metafísica,* c. 3, y en el lib. XI, c. 1, y en el II de la *Física,* c. 1 y siguientes; y antes que él lo había enseñado Platón en el *Fedón,* donde refiere a Sócrates en favor de la misma sentencia; más aún, él pretende que sólo el fin es causa, tal vez por antonomasia, es decir, la primera y principal, sobre lo cual trataremos después en la comparación de las causas. Y la razón puede tomarse en primer lugar del común modo de hablar acerca del fin y de la causa; pues fin se dice que es aquello *por lo cual algo se hace o es;* pues en este sentido describe Aristóteles en todas partes el fin; y consta que aquellas palabras *por lo cual* significan la causalidad, porque cada cosa se dice que tiene el ser por su causa; por consiguiente, esto es señal de que el fin tiene razón de causa. Además, la causa eficiente, si no obra al azar, debe obrar por causa de algo; por consiguiente, también el mismo efecto de la causa eficiente, para que pueda ser hecho por ésta *per se,* exige intrínsecamente ser hecho por causa de algo; por tanto, tal efecto

actum; ergo nullum est sufficiens fundamentum ut fini tribuamus veram rationem causae.

6. *Sexta.*— Sexta et ultima difficultas sit quia non potest satis explicari quid, vel circa quid finis causet. Aut enim causat aliquid in ipsum agens, et hoc non potest universe dici, quia, licet in agentibus creatis voluntariis possit aliquo modo defendi, non tamen in agentibus naturalibus, nec in Deo, qui est agens voluntarium increatum. Vel causat aliquid in ipso effectu, et hoc habet in universum difficultatem supra tactam in tertio argumento, et praeterea habet specialem difficultatem in agentibus voluntariis creatis, quia tota causalitas finis, qualiscumque illa sit, videtur versari circa voluntates talium agentium; circa effectus autem eorum non nisi remote et per accidens; ideoque effectus non habebunt propriam causam finalem.

Quaestionis resolutio

7. Nihilominus statuenda est conclusio certa finem esse veram, propriam ac realem causam. Hoc est receptum dogma et quasi primum principium in philosophia et theologia; illud docuit Aristot., II Metaph., c. 3, et lib. XI, c. 1, et II Phys., c. 1 et sequentibus; et ante illum docuerat Plato in Phaedone ubi in eamdem sententiam refert Socratem; immo ille solum finem vult esse causam, forte per antonomasiam, id est, primam et praecipuam, de quo dicemus infra in comparatione causarum. Ratio autem sumi imprimis potest ex communi modo loquendi de fine et de causa; nam finis esse dicitur *propter quem aliquid fit vel est;* in hunc enim modum Aristoteles finem ubique describit; constat autem particulam illam *propter* causalitatem significare; unaquaeque enim res propter causam suam dicitur habere esse; ergo signum est finem habere rationem causae. Praeterea causa efficiens, nisi temere agat, alicuius gratia agere debet; ergo et ipse effectus causae efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat ut alicuius gratia fiat; ergo talis effectus sicut per se pendet ab efficiente, ut a

del mismo modo que depende *per se* del eficiente como de aquel por quien es hecho, así en su género depende *per se* de algo por causa de lo cual es hecho; ahora bien, éste es el fin; luego depende *per se* del fin; por consiguiente, el fin es por el contrario verdadera causa de aquella cosa que es hecha por causa del fin.

8. Pero en este punto no importa tanto multiplicar las razones cuanto exponer la materia de forma que queden resueltas las dificultades, y que la causalidad del fin, que es oscura, quede explicada; pues a esto se dirigen las dificultades puestas al principio, y no a poner en duda una cosa cierta. Y para que esto se haga de un modo más claro, distingamos tres agentes que obran por causa de un fin. El primero y supremo es el agente intelectual increado, que es solo Dios. En el segundo e intermedio lugar están los agentes intelectuales creados, entre los cuales son los hombres los más conocidos para nosotros, y por ello hablaremos siempre de ellos, aun cuando se dé la misma razón en el caso de las inteligencias creadas. En el tercero e ínfimo lugar están los agentes naturales o carentes de entendimiento, aunque dentro de ellos exista alguna diferencia entre los que tienen sentidos y apetitos y los restantes, cosa que indicaremos también en su propio lugar. Por consiguiente, la causalidad del fin, aunque a su manera tenga lugar en las acciones de todos estos agentes, con todo en los agentes intelectuales creados es más conocida para nosotros y tiene una cierta mayor propiedad y un modo especial, y por eso explicaremos en ellos particularmente esta causalidad del fin y resolveremos las dificultades que surjan acerca de ella; después con todo trataremos de los restantes agentes. Por tanto, de que en los agentes creados que obran mediante el entendimiento y la voluntad intervenga la causalidad del fin, existe un argumento suficiente tomado de las acciones humanas. Pues nos consta por la experiencia que nosotros, cuando obramos de modo humano, es decir, libre y racional, pretendemos un determinado fin, al cual dirigimos nuestras acciones, y por causa del cual elegimos los medios; por consiguiente, somos movidos por el fin, ya para la preferencia e intención del mismo, ya para la elección y ejecución de los medios por causa de él; ahora bien, esta moción es algo en la realidad, pues no es algo imaginario

quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo cuius gratia fit; ille autem est finis; ergo per se pendet a fine; ergo e contrario finis est vera causa eius rei quae propter finem fit.

8. Sed in hac re non tam oportet rationes multiplicare quam rem exponere, ut difficultates solvantur et finis causalitas, quae obscura est, declaretur; huc enim tendunt difficultates in principio positae, non ut res certa in dubium revocetur. Ut autem hoc distinctius fiat, distinguamus tria agentia propter finem. Primum et supremum est intellectuale agens increatum, quod est solus Deus. In secundo ac medio ordine sunt agentia intellectualia creata, inter quae nobis notiores sunt homines, et ideo de illis semper loquemur, quamvis eadem ratio sit de intelligentiis creatis. In tertio et infimo ordine sunt agentia naturalia seu intellectu carentia, quamvis inter ea nonnulla sit differentia eorum quae sensum et appetitum habent et reliquorum, quam etiam suo loco indicabimus. Causalitas ergo finis, licet suo modo locum habeat in actionibus horum omnium agentium, tamen in creatis agentibus intellectualibus nobis notior est, et maiorem quamdam proprietatem et specialem modum habet, et ideo in illis peculiariter declarabimus hanc causalitatem finis et expediemus difficultates circa eam insurgentes; postea vero de aliis agentibus dicemus. Igitur quod in agentibus creatis per intellectum et voluntatem intercedat causalitas finis, sufficiens argumentum sumitur ex humanis actionibus. Constat enim nobis experientia intendere nos, cum humano modo, id est, libero et rationali operamur, certum aliquem finem in quem actiones nostras dirigimus et propter quem media eligimus; movemur ergo a fine, tum ad dilectionem seu intentionem sui, tum ad eligenda et exsequenda media propter illum; haec autem motio aliquid est in rerum natura; non est enim aliquid imaginarium vel fictum per intellectum; et aliquod genus causalitatis est,

o fingido por el entendimiento; y es un género de causalidad, puesto que es origen de operaciones reales; por consiguiente, el fin es una causa verdadera y real. Y con esto consta también, de paso, que esta causalidad tiene lugar principalmente en los agentes intelectuales, ya que ellos son, sobre todo, los que pueden conocer el fin y los medios, y el orden de uno a otro y la razón propia de cada uno.

Solución de las razones de duda

9. Los argumentos propuestos al principio en parte exponen dificultades propias que pertenecen a Dios y a los agentes naturales ínfimos, en parte inculcan aquellas cosas que pueden tratarse acerca de la causa; y éstas son todas aquellas cosas que se tratan acerca de las restantes causas, como insinuó Cayetano, I, q. 5, a. 4, y II-II, q. 17, a. 5, es decir, qué cosas pueden causar finalmente, por qué o cuál es su razón de causar, sea como razón principal, sea como próxima. Igualmente cuál es la condición necesaria, cuál el efecto; y finalmente en qué consiste su causalidad, que es aquí lo más oscuro de todo. Por tanto, para que no se impliquen y confundan todas estas cosas, habrán de ser tratadas distintamente en las secciones siguientes; por consiguiente, la solución exacta de las dificultades habrá de ser esperada hasta el fin de la disputación. Ahora pasaremos ligeramente por cada una de las cosas.

10. *Primera.— El fin es verdaderamente principio.—* Respecto a lo primero, negamos la menor, a saber, que el fin no sea principio: pues en el mismo modo que es algo primero, tiene razón de principio; y el fin es primero en la intención, aunque sea último en la ejecución. Y Aristóteles, en el referido lugar del III de la *Metafísica,* no opone el fin a todo principio, sino al principio del movimiento, por el cual entiende la causa eficiente, que distingue de la final.

11. A lo segundo se niega la menor, a saber, que el fin no influya realmente; y para la prueba, la respuesta común es que el fin influye cuando no existe en la realidad sino sólo en la aprehensión o conocimiento. Pero es necesaria una distinción, tanto de parte del fin como de parte del efecto o acción que causa el fin. Pues, como diré en la sección siguiente, uno es el fin por cuya

quandoquidem est origo operationum realium; est ergo finis vera et realis causa. Et hinc etiam obiter constat hanc causalitatem maxime habere locum in agentibus intellectualibus, quia illa maxime possunt cognoscere finem et media, et ordinem unius ad alterum, et propriam uniuscuiusque rationem.

Rationes dubitandi solvuntur

9. Argumenta in principio facta partim postulant difficultates proprias pertinentes ad Deum et ad infima agentia naturalia, partim inculcant ea quae de causa tractari possunt; haec autem sunt illa omnia quae de caeteris causis tractantur, ut insinuavit Caietan., I, q. 5, a. 4, et II-II, q. 17, a. 5, scilicet, quae res possint finaliter causare, per quid seu quae sit illis ratio causandi, vel tamquam principalis ratio, vel tamquam proxima. Item quae sit necessaria conditio, quis effectus; in quo denique consistat eius causalitas, quod hic est omnium obscurissimum. Ne igitur omnia haec involvamus et confundamus, in sectionibus sequentibus distincte tractanda erunt; ergo exacta argumentorum solutio usque ad finem disputationis erit expectanda. Nunc perfunctorie per singula discurremus.

10. *Prima.— Finis vere principium.—* Ad primum negamus minorem, scilicet, finem non esse principium: nam eo modo quo est primum quid, habet rationem principii; est autem finis primus in intentione, quamvis sit ultimus in exsecutione. Aristoteles autem, in dicto loco III Metaph., non opponit finem omni principio, sed principio motus, per quod causam efficientem intelligit, quam distinguit a finali.

11. Ad secundum negatur minor, scilicet, finem non influere realiter; ad probationem autem communis responsio est finem influere quando non est in re, sed tantum in apprehensione seu cognitione. Sed distinctione opus est, tam ex parte finis quam ex parte effectus seu actionis quam finis causat. Nam, ut sectione sequenti dicam, finis alius est cuius gratia fit actio, alius vero cui

causa se hace la acción, y otro, en cambio, aquel para el cual es adquirido el fin; igualmente, uno es el fin formal, como la visión de Dios, y otro el objetivo, como Dios mismo; igualmente el fin puede causar el deseo de sí, o también puede causar el descanso o el gozo, todas las cuales cosas explicaremos en breve. Por consiguiente, el fin *para que* (cui) no causa sino cuando existe, pues se dice fin "para que" el mismo agente en cuanto opera por causa de sí o en su provecho, cosa que no puede hacer si no existe. Igualmente el fin objetivo puede también suponerse existente cuando causa finalmente, como Dios, por causa de cuya visión somos movidos a obrar. Por su parte, el fin formal, o la consecución del fin pretendido no causa delectación o goce de sí más que cuando existe, porque la delectación no se da más que acerca del bien poseído; pues si es acerca de su esperanza, entonces la misma esperanza tiene razón de consecución imperfecta. Por consiguiente, en todos aquellos casos no vale la dificultad propuesta, ya que existiendo el fin objetivo o fin "para qué" (que por motivos de claridad podría llamarse fin subjetivo), no cesa la búsqueda ni la causalidad del fin, si no está también presente la consecución del fin, y obtenida ésta, aunque cese el movimiento hacia el fin a manera de deseo, con todo no cesa a modo de descanso y gozo. Por consiguiente, sólo acerca del fin formal o de la consecución del fin es verdad, hablando en rigor, que causa el deseo de sí cuando no existe en la realidad, y acerca de él se ha respondido adecuadamente que basta con que esté en la aprehensión y juicio del entendimiento, dado que su moción es intencional y (por decirlo así) animal, por la simpatía y consonancia de las potencias del alma, concretamente, del entendimiento y de la voluntad.

12. *Qué es lo que el fin causa.—* El tercer argumento pregunta qué causa el fin y toca especialmente la dificultad de cómo la forma es fin de la generación natural, lo cual se refiere a la dificultad de los agentes naturales que se ha de tratar más abajo, y por esto ahora se responde brevemente que el fin causa el deseo de sí, o algún otro afecto semejante hacia sí mismo, y por ello no se causa inmediatamente a sí mismo sino algo distinto de sí. Y de aquí consta también para confirmación, que bajo este aspecto no repugna que la relación de causa en el fin sea real; pues existe una distinción suficiente entre ella misma y tal efec-

finis acquiritur; item alius est finis formalis, ut visio Dei, et alius obiectivus, ut Deus ipse; item finis causare potest desiderium sui, vel etiam potest causare quietem, vel delectationem, quae omnia mox declarabimus. Finis ergo cui non causat nisi quando existit; dicitur enim finis cui ipsummet agens, quatenus propter se vel in suum commodum operatur, quod non potest facere nisi existat. Item finis obiectivus potest etiam supponi existens quando finaliter causat, ut Deus, propter quem videndum ad bene operandum movemur. Rursus finis formalis, seu consecutio finis intenti non causat delectationem seu fruitionem sui nisi quando existit, quia delectatio non est nisi de bono possesso; quod si sit de spe eius, tunc ipsa spes habet rationem imperfectae consecutionis. In his ergo omnibus non procedit illud argumentum, quia existente fine obiectivo vel fine cui (qui claritatis gratia posset subiectivus appellari), non cessat inquisitio nec causalitas finis, nisi adsit etiam consecutio finis, et hac obtenta, quamvis cesset motus in finem per modum desiderii, non tamen per modum quietis et delectationis. Solum ergo de fine formali seu consecutione finis verum est, per se loquendo, quod causat sui desiderium quando non est in re, et de illo recte responsum est sufficere quod sit in apprehensione et iudicio intellectus, eo quod eius motio intentionalis sit et (ut ita dicam) animalis, per sympathiam et consonantiam potentiarum animae, intellectus scilicet et voluntatis.

12. *Quid sit id quod finis causat.—* Tertium argumentum postulat quid causet finis, et specialiter attingit difficultatem quomodo forma sit finis generationis naturalis, quod spectat ad difficultatem de naturalibus agentibus infra tractandam, et ideo breviter nunc dicitur finem causare desiderium sui seu alium similem affectum erga seipsum, et ita non causare immediate seipsum, sed aliquid distinctum a se. Et hinc etiam constat ad confirmationem, ex hac parte non repugnare relationem causae in fine esse realem; est enim sufficiens distinctio inter ipsam et ta-

to, y cuándo el fin mismo no sea realmente distinto del efecto lo trataremos en la sección 3.

13. En cambio, si por otro motivo repugna que aquella relación sea real, concretamente porque el fin mismo no tiene existencia real mientras causa, es cosa dudosa y controvertida. Soncinas, en el V *Metaph.*, q. 3, y Iavello, q. 6, afirman que aquel ser objetivo que tiene el fin en el entendimiento basta para que sea realmente referido al efecto; pero esto es difícil de creer, pues aquel ser objetivo nada pone de realidad en el mismo fin, sino sólo una denominación extrínseca tomada del acto que realmente está en el entendimiento; y aquel acto no se refiere realmente al efecto de la causa final, porque no concurre *per se* a él, como diré después. Por consiguiente, responden mejor quienes niegan que a toda causalidad real siga una relación real en la causa; pues no es necesario por virtud de la causalidad, si no concurren otras condiciones, como es claro en la causalidad efectiva de Dios. Por lo cual agrego que aun cuando el fin exista mientras causa, no es referido realmente a su efecto porque en su modo de causar tiene una cierta razón superior, puesto que él no se ordena en modo alguno al efecto, sino el efecto a él. Por lo cual, aun cuando por parte del efecto se admita aquí la relación real, lo cual es probable sobre todo cuando el efecto se ordena al fin no sólo por denominación extrínseca, sino por una relación intrínseca, según lo que más abajo explicaremos, a pesar de todo aquella relación ha de ser juzgada no mutua, pues el efecto puede referirse al fin en cuanto depende de él; por lo cual, del mismo modo que basta para esta dependencia que el fin preexista en la mente, así también bastará para una relación real trascendental, aunque la predicamental tal vez no sea sino para un fin existente en acto; con todo, ya que el fin causa como enteramente inmóvil y no ordenado a su efecto, no es preciso que de parte suya la relación sea real. Pues lo mismo que dijo Aristóteles que la ciencia se refiere realmente a lo escible, no al contrario, así nosotros podemos decir de la apetición y lo apetecible; pues existe la misma razón, y de modo semejante es la misma acerca de lo apetecible y del fin.

14. *Por qué se dice metafórica la moción del fin.*— En la cuarta dificultad se tocan muchas cosas que pertenecen a Dios y a los agentes naturales; ahora,

lem effectum, et quando ipse finis non sit in re distinctus ab effectu eius dicemus sect. 3.

13. An vero ex alio capite repugnet illam relationem esse realem, nimirum, ex eo quod finis ipse non habet esse reale dum causat, res est dubia et controversa. Soncin., V Metaph., q. 3, et Iavell., q. 6, aiunt illud esse obiectivum quod finis habet in intellectu sufficere ut realiter referatur ad effectum; sed id difficile creditu est; nam illud esse obiectivum in ipso fine nihil rei ponit, sed solum denominationem extrinsecam ab actu qui realiter est in intellectu; ille autem actus non refertur realiter ad effectum causae finalis, quia non concurrit per se ad illum, ut infra dicam. Melius ergo respondent qui negant ad omnem causalitatem realem sequi relationem realem in causa; non est enim necesse ex vi causalitatis, si aliae conditiones non concurrant, ut patet in causalitate Dei effectiva. Unde addo, etiamsi finis existat dum causat, non referri realiter ad suum effectum, quia in suo modo causandi est superioris cuiusdam rationis, quia ipse nullo modo ordinatur ad effectum, sed effectus ad ipsum. Quare, etiamsi ex parte effectus admittatur hic relatio realis, quod est probabile, maxime quando effectus non tantum per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam habitudinem ordinatur in finem iuxta ea quae inferius declarabimus, nihilominus illa relatio censenda est non mutua; effectus enim referri potest ad finem, quatenus ab eo pendet; unde, sicut ad hanc dependentiam satis est quod finis praeexistat in mente, ita etiam sufficiet ad realem habitudinem transcendentalem, licet praedicamentalis forte non sit nisi ad finem actu existentem; tamen, quia finis causat ut omnino immotus et non ordinatus ad suum effectum, ideo non oportet ut ex parte eius relatio sit realis. Sicut enim Aristoteles dixit scientiam referri realiter ad scibile, non e contrario, ita nos dicere possumus de appetitione et appetibili; est enim eadem ratio, et similiter est eadem de appetibili et de fine.

14. *Cur motio finis metaphorica dicatur.*— In quarto argumento multa tanguntur pertinentia ad Deum et ad agentia na-

prescindiendo de ellas, concedemos que la causalidad conviene al fin en cuanto tiene razón de principio, y consiguientemente en cuanto tiene razón de motor. Pero su moción se llama metafórica, no porque no sea real, sino porque no se hace con un influjo efectivo, ni por una moción intencional y animal, y por ello no hay obstáculo en que su causalidad sea verdadera y propia.

15. Respecto al quinto, sea lo que fuere de los agentes naturales acerca de los cuales después se responderá que el modo de operar de las criaturas intelectuales no puede entenderse sin la causalidad de fin, porque en realidad son atraídas y movidas por el fin a la operación, y aunque ellas tengan natural propensión a los objetos o fines hacia los cuales son movidas por los propios actos vitales, con todo aquella propensión natural no puede operar en su género, es decir, eficientemente, si el fin no está suficientemente aplicado y causa conjuntamente en su género, y así la determinación de la operación o su dirección a una meta cierta, que se percibe en los agentes intelectuales, procede manifiestamente no de sola la inclinación natural, sino de la causalidad del fin. Al sexto, se ha explicado ya suficientemente, en cuanto este lugar lo admite, qué es lo que causa el fin o sobre qué causa; con todo, el tratado íntegro de esta cuestión lo daremos después.

SECCION II

Clases de fin

1. Antes de que avancemos más para explicar las demás cosas que propusimos pertenecientes a la causalidad del fin, es preciso exponer varias divisiones, o mejor varias significaciones del nombre, para que se entienda claramente de qué trata la disputación.

Primera división de fin por que y fin para que

2. Existe por consiguiente la primera y célebre división del fin en fin *por que* (cuius) y fin *para que* (cui), que está tomada de Aristóteles, II *De Anima*, c. 4, donde Argyropilo traduce fin *por el que* (quo) y *para que;* pero las pri-

turalia; nunc, illis omissis, concedimus causalitatem convenire fini ut habet rationem principii, et consequenter ut habet rationem moventis. Eius autem motio dicitur metaphorica, non quia non sit realis, sed quia non fit per influxum effectivum, nec per motionem intentionalem et animalem, et ideo nihil obstat quominus vera ac propria sit eius causalitas.

15. Ad quintum, quidquid sit de agentibus naturalibus, de quibus postea respondetur modum operandi intellectualium creaturarum non posse intelligi sine causalitate finis, quia revera alliciuntur et moventur a fine ad operandum, et quamvis ipsa habeant naturalem propensionem ad obiecta seu fines ad quos per proprios vitales actus moventur, tamen illa naturalis propensio non potest operari in suo genere, id est, effective, nisi sufficienter applicato fine et in suo genere concausante, et ita determinatio operationis, seu destinatio in certum scopum, quae cernitur in agentibus intellectualibus, manifeste procedit non ex sola inclinatione naturali, sed ex causalitate finis. Ad sextum, quantum hic locus patitur, satis explicatum est quid, vel circa quid finis causet; integram vero huius rei tractationem trademus inferius.

SECTIO II

Quotuplex sit finis

1. Antequam progrediamur ulterius ad explicanda caetera quae proposuimus ad causalitatem finis pertinentia, oportet varias divisiones vel potius nominis significationes explicare, ut distincte intelligatur de quo sit disputatio.

Prima divisio finis «Cuius» et «Cui»

2. Est ergo prima ac celebris divisio finis in finem *cuius* et finem *cui*, quae sumpta est ex Aristot., II de Anima, c. 4, ubi Ar-

meras palabras están más conformes con el griego y expresan mejor la intención; pues se llama fin *por que* aquel por causa de cuya consecución se mueve u opera el hombre, como es la salud en la curación; y fin *para que* se llama aquel para el cual se procura otro fin, como es el hombre en la intención de sanar; pues aunque el hombre se cure por causa de la salud, con todo busca la salud misma para sí y para su provecho.

3. Sin embargo, puede preguntarse cuál de éstos tiene propia razón de fin. Pues algunos se la atribuyen a solo el fin *para que,* lo cual piensa Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 5, siguiendo a Ockam, *In II,* q. 3, a. 1; y lo mismo piensa Enrique, *Quodl.* II, q. 1. Y se prueba, pues es propiamente fin aquel en el que se detiene la intención del agente, ya que las demás cosas más bien parecen tener razón de medios; ahora bien, la intención sólo se detiene en el fin para el que se procuran todas las demás cosas, pues a él se ordenan todas; por lo cual, del mismo modo que el medio sólo es amado en cuanto es proporcionado al fin, así el fin *por que* sólo es amado en cuanto es proporcionado y conveniente al fin *para que;* por consiguiente. Y se confirma: porque el fin debe amarse con amor de amistad, o al menos de benevolencia, porque debe amarse por causa de sí; ahora bien, sólo es amado así el fin *para que;* pues el fin *por que* es amado para otro que se llama fin *para que;* y así el amor del fin *por que* es de concupiscencia, y el del otro, en cambio, es de amistad o benevolencia, y por ello el fin *para que* es amado absolutamente, y, en cambio, el fin *por que* sólo condicionadamente, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, I-II, q. 26, a. 4, que dice *que es amado absolutamente aquello para lo cual es amado el bien; pero el bien que es amado para otro, sólo es amado condicionadamente.*

4. Pero por otra parte aparece que sólo el fin *por que* tiene propiamente razón de causa final; pues Aristóteles, en cualquier parte que define esta causa, explica su razón mediante esto, que es aquello *por causa de lo cual se hace algo,* como es claro en el II de la *Física,* c. 3 y 7, y en el V de la *Metafísica,* c. 2, y por este motivo dice que el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución, y de modo semejante dice que el fin de la generación es la forma, pero no el mismo generante. Y se explica con una razón, porque aquel para quien se adquiere o busca otro fin es sólo un sujeto que es perfeccionado o ac-

gyropilus vertit *finem quo* et *cui;* sed priora verba sunt graecis conformiora et intentionem melius declarant; nam finis *cuius* dicitur cuius adipiscendi gratia homo movetur vel operatur, ut est sanitas in curatione; finis *cui* dicitur ille cui alter finis procuratur, ut est homo in intentione sanitatis; nam, licet homo curetur propter sanitatem, ipsam vero sanitatem sibi et in suum commodum quaerit.

3. Quaeri vero potest quis horum habeat propriam rationem finis. Quidam enim soli fini *cui* illam attribuunt, quod sentit Gabriel, In II, dist. 1, q. 5, sequens Ocham, In II, q. 3, a. 1; atque idem sentit Henric., Quodl. II, q. 1. Et probatur: nam ille est proprie finis, in quo sistit intentio agentis; caetera enim potius habere videntur rationem mediorum; sed intentio solum sistit in fine cui caetera procurantur; nam ad illum omnia ordinantur; unde, sicut medium solum amatur quatenus proportionatum est fini, ita finis *cuius* solum amatur quatenus est proportionatus et conveniens fini *cui;* ergo. Et confirmatur: nam finis amari debet amore amicitiae vel saltem benevolentiae, quia debet amari propter se; sed solus finis *cui* ita amatur; nam finis *cuius* amatur alteri, qui dicitur finis *cui;* atque ita amor finis *cuius* est concupiscentiae, alterius vero est amicitiae seu benevolentiae, et ideo finis *cui* amatur simpliciter, finis autem *cuius* tantum secundum quid, iuxta doctrinam D. Thom., I-II, q. 26, a. 4, dicentis *illud amari simpliciter, cui amatur bonum; hoc autem bonum, quod alteri amatur, tantum amari secundum quid.*

4. Aliunde vero apparet solum finem *cuius* proprie habere rationem causae finalis; nam Aristoteles, ubicumque hanc causam definit, per hoc eius rationem explicat, quod sit *cuius gratia aliquid fit,* ut patet II Phys., c. 3 et 7, et V Metaph., c. 2; et hac ratione dicit finem esse primum in intentione et ultimum in exsecutione, et similiter ait formam esse finem generationis, non vero ipsum generantem. Et ratione declaratur, quia hic cui alter finis acquiritur

tuado por otra cosa, la cual se pretende como fin; como el hombre es sujeto de la salud o de la visión beatífica, que es fin de nuestras operaciones; por consiguiente, esta disposición no es propiamente del fin, sino de otra razón; ya que nadie diría propiamente que el hombre es el fin de la visión beatífica, sino más bien que la visión es el fin del hombre; pues una cosa existe por causa de su operación como por su fin. Y se confirma; pues en el fin *por que* queda comprendido, como diré después, el objeto de la operación, como es Dios respecto de la visión beatífica; por lo cual no sólo ama para sí él hombre la visión de Dios, sino también a Dios mismo con un amor de concupiscencia que pertenece a la esperanza, como enseñan los teólogos; y no puede decirse que el hombre sea fin de Dios por el hecho de que sea aquél para quien Dios es amado; por consiguiente, por aquella partícula *para que* no se explica la propia razón de fin.

5. *Solución.*— Sin embargo, hay que decir que en uno y otro se puede salvar la propia razón de fin, pero que a veces se unen de tal manera que de uno y otro se compone un fin íntegro. Esto está conforme con Aristóteles en el referido libro *De Anima.* Y se prueba por razón, pues uno y otro de estos fines puede por sí estimular la voluntad y ser amado o pretendido por ella a causa de su bondad; pues así, cuando el hombre busca la salud, se ama a sí, para quien quiere la salud por causa de su provecho y perfección, la cual apetece *per se* a causa de la suma unión o mejor identidad que tiene consigo. De modo semejante ama y pretende la salud a causa de la perfección de la misma salud, en lo cual hay una gran diferencia entre el medio y el fin *por que;* pues el medio, por ejemplo la bebida, sólo es amable en cuanto es útil para la salud; en cambio, la salud misma es amada por causa de sí, porque perfecciona *per se* al hombre para quien es amada. De lo cual resulta que todo esto, *el hombre sano,* es el íntegro y adecuado fin de aquella acción en la que los dos predichos fines se incluyen como componiendo un fin íntegro. Así también se dice que la potencia es por causa de la operación, como por causa del fin por cuyo motivo se hace, aunque también la operación sea verdaderamente por causa de la misma potencia, a saber, para perfeccionarla y constituirla en acto último; de tal forma que con razón puede decirse que el fin íntegro es la potencia en cuanto perfec-

vel quaeritur, solum est subiectum quod perficitur vel actuatur alia re quae intenditur ut finis; ut homo est subiectum sanitatis aut visionis beatae, quae est finis nostrarum operationum; haec ergo habitudo non est proprie finis, sed alterius rationis; nemo enim proprie dixerit hominem esse finem visionis beatae, sed potius visionem esse finem hominis; nam res est propter suam operationem ut propter finem. Et confirmatur: nam in fine *cuius* comprehenditur, ut infra dicam, obiectum operationis, ut est Deus respectu visionis beatae; unde non solum amat sibi homo visionem Dei, sed etiam Deum ipsum amore concupiscentiae pertinente ad spem, ut theologi docent; non potest autem dici quod homo sit finis Dei eo quod sit ille cui amatur Deus; ergo per illam particulam *cui* non explicatur propria ratio finis.

5. *Dissolvitur.*— Nihilominus dicendum est in utroque horum salvari posse propriam rationem finis, interdum vero ita coniungi ut ex utroque coalescat unus integer finis. Hoc est consentaneum Aristoteli in citato loco De Anima. Et ratione probatur, nam uterque horum finium potest per se excitare voluntatem et ab ea diligi seu intendi propter suam bonitatem; sic enim quando homo inquirit sanitatem, se diligit, cui sanitatem vult propter suum commodum et perfectionem, quam per se appetit propter summam coniunctionem vel potius identitatem quam secum habet. Similiter diligit et intendit sanitatem propter perfectionem ipsiusmet sanitatis, in quo magna est differentia inter medium et finem *cuius;* nam medium, verbi gratia, potio, solum est amabilis quatenus est utilis ad salutem; salus vero ipsa propter se amatur, quia per se perficit hominem cui amatur. Unde fit ut totum hoc, *homo sanus,* sit integer et adaequatus finis illius actionis, in quo praedicti duo fines includuntur, quasi componentes unum integrum finem. Sic etiam potentia dicitur esse propter operationem ut propter finem cuius gratia fit, quamvis etiam operatio vere sit propter ipsam potentiam, nimirum ut ipsam perficiat et in ultimo actu constituat; ut merito dici possit finem integrum esse

tamente actuada, que es lo que dicen otros, que la potencia no tanto es por causa de la operación cuanto por causa de sí misma en cuanto operante. Y de este modo no repugna que dos cosas bajo estas diversas razones sean entre sí una fin de la otra, y al contrario; pues así el entendimiento es por causa de la visión de Dios, y la visión también es por causa del entendimiento, para que lo perfeccione. Ni esto es un inconveniente, ya por razones diversas, ya porque la intención del agente es llevada cuasi adecuadamente al compuesto de ambos que se estructuran entre sí en relación mutua, al modo como la materia es por causa de la forma, y la forma es también de alguna manera por causa de la materia; pero es el todo lo que esencial y primariamente se pretende de modo adecuado. Aunque los fines *para que* y *por que* puedan compararse entre sí de este modo, con todo, ello no es siempre necesario, como explicaré en seguida.

6. *Pequeña cuestión que resulta de la solución precedente.*— Pero podrá alguien preguntar además, aunque uno y otro de ellos sea propiamente fin, cuál de los dos es más principal. Respondo que la comparación puede hacerse o bien en la razón de ente, o en la razón de causa. Del primer modo no es de suyo necesario que uno de dichos fines sea siempre un ente más perfecto; pues a veces el fin *para que* es una cosa más noble, como cuando el hombre obra por causa de adquirir para sí la salud; pero a veces ocurre al revés, como cuando el mismo hombre opera para alcanzar para sí a Dios, que es mucho más noble. Y la razón está en que a veces la cosa o el supuesto más perfecto pretende adquirir para sí otra perfección, aunque menor, para lo cual basta con que tal sujeto se comporte de modo más perfecto con tal forma que sin ella, aunque si se compara precisivamente con la misma forma sea algo más perfecto. Pero algunas veces una cosa se perfecciona por la unión con otra más perfecta, como el hombre por la unión con Dios, y entonces puede muy bien una cosa menos perfecta operar por causa de otra más perfecta, para que la tenga y la posea en cuanto pudiere, del cual modo también la materia apetece la forma, y si pudiese operar algo a fin de conseguirla, lo haría; y bajo esta consideración la forma tiene razón

potentiam ut perfecte actuatam, quod alii dicunt: potentiam non tam esse propter operationem quam propter seipsam operantem. Atque hoc modo non repugnat duas res sub his diversis rationibus ad invicem esse unum finem alterius et e converso; sic enim intellectus est propter visionem Dei et visio etiam est propter intellectum, ut ipsum perficiat. Neque hoc est inconveniens, tum propter rationes diversas, tum quia intentio agentis quasi adaequate fertur in compositum ex utroque cum mutua habitudine componentium inter se, quo modo materia est propter formam, et forma est etiam aliquo modo propter materiam; totum autem est quod per se primo et adaequate intenditur. Quamvis autem finis *cui* et *cuius* possint ita ad invicem comparari, non est tamen id semper necessarium, ut statim declarabo.

6. *Quaestiuncula consequens ad resolutionem praecedentis.*— Quaeret vero ulterius aliquis, esto uterque eorum sit proprie finis, quis eorum sit principalior. Respondeo comparationem fieri posse vel in ratione entis, vel in ratione causandi. Priori modo non est per se necessarium ut unus ex his finibus sit semper perfectius ens; interdum enim finis *cui* est res nobilior, ut cum homo propter sanitatem sibi acquirendam operatur; interdum vero accidit e converso, ut cum idem homo operatur propter acquirendum sibi Deum, qui longe nobilior est. Et ratio est quia interdum res seu suppositum perfectius intendit sibi acquirere aliam perfectionem, quamvis minorem, ad quod satis est quod tale subiectum perfectiori modo se habeat cum tali forma quam sine illa, quamvis si praecise comparetur ad eamdem formam, sit quid perfectius. Aliquando vero res aliqua perficitur per coniunctionem ad perfectiorem, ut homo per coniunctionem ad Deum, et tunc optime potest res minus perfecta operari gratia alterius perfectioris ut illam habeat et possideat prout potuerit, quo etiam modo materia appetit formam, et si posset gratia consequendi illam aliquid operari, id faceret; sub qua consideratione forma habet rationem finis *cuius*, et materia

de fin *por que*, y la materia de fin *para que*, porque es menos perfecta que la forma.

7. Pero si aquellas dos cosas se comparan del último modo, a saber, en la razón de causa y de fin, parece que es lo mismo preguntar cuál de ellas es más principal que preguntar cuál es más amada y más deseada. Y ciertamente, las razones aducidas antes parecen persuadir que el fin *para que* es más amado, porque es estimado más por razón de sí y se detiene más en él el movimiento de la voluntad. Sólo parece oponerse el ejemplo aquel del amor de concupiscencia y de la intención de alcanzar a Dios en cuanto es nuestro bien. Pues tampoco podemos decir que con ese acto nos amemos nosotros más a nosotros mismos que a Dios, ya que entonces ese amor sería desordenado; ni tampoco podemos decir que aquella intención se detiene de modo más principal en nosotros que en Dios, pues entonces el fin absolutamente último de esa intención seríamos nosotros y no Dios, y así sería también desordenada la intención.

8. Por lo cual es menester una distinción o limitación; pues en los bienes particulares que principalmente o incluso exclusivamente se aman en provecho del amante, ya para que le perfeccionen, ya bajo cualquier otra relación para con él, es verdad que el fin *para que* es más principalmente amado y que es el fin más principal. Y esto lo prueban las razones aducidas anteriormente. Estas pueden confirmarse, pues con frecuencia tal bien particular que es el fin *por que* supone el amor absoluto de aquella persona para quien se ama, y su amor nace de aquel amor; pues así a veces el hombre se ama a sí mismo con propio amor de benevolencia, y por él después ama para sí la salud. Y por esto también ocurre con frecuencia que tales bienes particulares sean amados en cuanto medios y útiles para los otros fines convenientes al mismo amante; por tanto, es señal de que respecto de estos fines el mismo fin *para que* es más principal y más amado. Pero, en cambio, cuando el fin *por causa del que* es el sumo bien y fin último, si se ama y pretende ordenadamente, siempre debe retener la razón principal de fin, y atraer más hacia sí la intención del operante. Porque, como es fin último absolutamente, no puede de tal manera referirse a otro bajo alguna razón de fin, que se detenga en otro principalmente. Y así, cuando el

finis *cui*, quae minus perfecta est quam forma.

7. At vero si illa duo conferantur posteriori modo, scilicet, in ratione causae et finis, idem videtur esse quaerere quis eorum sit principalior quod quaerere quis magis ametur magisque intendatur. Et sane rationes prius factae videntur suadere finem *cui* magis amari, quia magis ratione sui diligitur, magisque in illo sistit motus voluntatis. Solum videtur obstare exemplum illud de amore concupiscentiae et intentione consequendi Deum quatenus bonum nostrum est. Neque enim dicere possumus eo actu amare nos magis nos ipsos quam Deum; alias amor ille esset inordinatus; neque etiam dicere possumus illam intentionem principalius sistere in nobis quam in Deo; alias absolute finis ultimus illius intentionis essemus nos et non Deus, et ita esset etiam inordinata intentio.

8. Quapropter distinctione vel limitatione opus est; nam in bonis particularibus, quae praecipue vel etiam omnino amantur in commodum amantis, vel ut illum perficiant, vel sub aliqua alia habitudine ad illum, verum est finem *cui* principalius amari esseque principaliorem finem. Et hoc probant rationes prius factae. Quae confirmari possunt, nam saepe huiusmodi particulare bonum quod est finis *cuius* supponit absolutum amorem illius personae cui amatur, et amor eius ex illo amore nascitur; sic enim homo interdum amat seipsum proprio amore benevolentiae et ex illo postea amat sibi sanitatem. Et hinc etiam saepe fit ut talia bona particularia amentur ut media et utilia ad alios fines ipsi amanti convenientes; signum ergo est respectu horum finium ipsum finem *cui* esse principaliorem magisque dilectum. At vero quando finis *cuius gratia* est summum bonum et finis ultimus, si ordinate ametur et intendatur, semper debet retinere principaliorem rationem finis magisque trahere ad se intentionem operantis. Quia cum sit finis ultimus simpliciter, non potest ita referri in alium sub aliqua ratione finis ut in alio principaliter sistatur.

hombre pretende conseguir a Dios, aunque él mismo sea de alguna manera el fin para el cual se busca aquel bien, con todo, absolutamente el hombre se ordena a sí mismo con preferencia hacia aquel fin, pues quiere unirse a aquel bien como a su último fin. Por lo cual sucede que aunque en aquel movimiento y tendencia respecto de los medios y de la operación el hombre propiamente se diga fin *para que*, con todo, respecto del mismo Dios, que es buscado principalmente, no tanto ha de ser llamado fin cuanto sujeto que se ordena a la consecución de aquel fin. Aunque no niego que pueda también llamarse fin *para que;* pues en realidad tiene dicha razón, de tal manera, empero, que se entienda que se ordena más bien a otro fin objetivo y último, que no que ordene aquél a sí.

Segunda división del fin en operación y realidad producida

9. En segundo lugar suele dividirse el fin en aquel que es operación solamente y aquel que resulta de la operación, o sea, al que tiende la acción como la cosa hecha. Esta división la apuntó Aristóteles, I de la *Etica,* y lib. I *Magnorum Moralium,* c. 3. Y en cuanto se refiere a la razón formal de fin, parece una división material tomada de las cosas que ejercen esta causalidad, más bien que de la variación del causar. A pesar de todo, es necesaria para entender a los autores, sobre todo varios pasajes de Aristóteles, y para explicar otras divisiones, y principalmente para explicar los fines de las distintas cosas y, sobre todo, del hombre. Así, pues, los ejemplos de uno y otro miembro son fáciles, tanto en las obras del arte como de la naturaleza. Pues el fin de la curación es la salud, el de la edificación la casa, el de la generación la cosa engendrada, y así acerca de las otras cosas; pero, en cambio, de la pulsación de la cítara no hay otro fin que la misma citarización, y de la contemplación, la misma contemplación. Aunque en el segundo miembro es menester advertir que incluso en esas acciones puede dintinguirse filosóficamente el término de la acción; pues el término es siempre alguna cualidad; en cambio, la acción es la vía o tendencia de aquella cualidad; con todo, porque el término de esta acción es tal que no dura sino mientras se hace, por el hecho de que depende en su proceso y

Atque ita, cum homo intendit consequi Deum, licet ipse sit aliquo modo finis cui bonum illud quaeritur, tamen absolute potius homo ordinat seipsum in illum finem, nam vult coniungi illi bono ut ultimo fini suo. Quo fit ut, licet in eo motu et tendentia respectu mediorum et operationis homo proprie dicatur finis *cui*, tamen respectu ipsius Dei, qui principaliter quaeritur, non tam dicendus sit finis quam subiectum quod ordinatur ad consequendum illum finem. Quamvis non negem posse etiam vocari finem *cui;* nam revera habet illam rationem, ita tamen ut intelligatur potius ordinari ad alterum finem obiectivum et ultimum, quam illum ad se ordinare.

Secunda divisio finis in operationem et rem factam

9. Secundo dividi solet finis in eum qui est operatio tantum et eum qui ex operatione resultat seu in quem tendit actio ut in rem factam. Quam divisionem tetigit Aristoteles, I Ethic., et lib. I Magnor. Moral., c. 3. Et quantum attinet ad rationem formalem finis, videtur materialis divisio sumpta ex rebus quae hanc causalitatem exercent, potius quam ex variatione causandi. Nihilominus tamen ad intelligendos auctores, praecipue varia loca Aristotelis, et ad explicandas alias divisiones et praesertim ad declarandos fines diversarum rerum et maxime hominis, est necessaria. Exempla itaque utriusque membri facilia sunt, tam in operibus artis quam naturae. Nam finis curationis est sanitas, aedificationis domus, generationis res genita, et sic de aliis; at vero pulsationis cytharae non est alius finis praeterquam ipsa cytharizatio, et contemplationis sola ipsa contemplatio. Quamquam in secundo membro advertere oportet etiam in illis actionibus posse philosophice distingui terminum ab actione; nam terminus semper est aliqua qualitas; actio vero est via seu tendentia illius qualitatis; tamen, quia terminus huius actionis talis est ut non duret nisi quamdiu fit, eo quod in fieri et conservari pendet ab actuali motu seu influxu

en su conservación del actual movimiento o influjo de la potencia, por ello, en lo referente a la razón de fin, no se distingue entre la acción como acción y como término; en cambio, en las acciones del primer género, el fin pretendido es la cosa hecha, que permanece al cesar la acción. Con lo cual también se entiende que esta división sólo ha sido dada acerca del fin *por que;* pues el fin *para que* no es una acción, ni se hace mediante acción, sino que más bien se supone para la acción, por ser el mismo agente.

Tercera división del fin, a saber, de la acción o de la cosa hecha

10. Y de aquí también ha surgido la tercera división del fin en fin de la acción y fin de la cosa hecha o producida. Esta se toma de Aristóteles, en parte del II de la *Física,* c. 7, y en parte del II *De Caelo,* c. 3. Efectivamente, en el primer lugar dice que la forma es el fin de la generación; y en el segundo dice que cada cosa, y por ello que la misma forma o cosa engendrada existe por causa de su operación. Y así sucede (como se toma también de Averroes, IV *De Caelo,* text. 22) que la cosa producida es el fin de la generación, y también la operación —por causa de la cual se engendra la cosa— es asimismo fin de modo próximo e inmediato de la misma cosa engendrada, y de modo remoto y mediato de la misma generación. Y en esta división solamente se ofrecen dos cosas que advertir: una es que cuando Aristóteles dice que la forma es el fin de la generación, bajo la forma comprende todo el compuesto o cosa misma engendrada, pues la generación existe principalmente por causa de ella; con todo, porque la cosa engendrada no se hace sino induciendo la forma en la materia, por ello explicó por la forma el fin de la generación. Y lo que Aristóteles dijo acerca de la generación hay que entenderlo acerca de toda acción, tanto natural como artificial, por la que una cosa es hecha de tal manera que permanezca, y puede extenderse también a la creación; pues también la cosa que se crea es fin próximo de aquella acción.

11. Lo segundo que hay que observar es que el fin de la cosa engendrada comúnmente se juzga que es alguna operación por causa de la cual se hace la cosa, como es la visión de Dios respecto del hombre, o la iluminación respecto

potentiae, ideo quod attinet ad rationem finis non distinguitur inter actionem ut actionem et ut terminum; in actionibus vero prioris generis finis intentus est res facta, quae permanet cessante actione. Ex quo etiam intelligitur hanc divisionem tantum esse datam de fine *cuius;* nam finis *cui* neque est actio, neque fit per actionem, sed supponitur potius ad actionem, cum sit ipsummet agens.

Tertia divisio finis, scilicet, actionis vel rei factae

10. Atque hinc orta est tertia divisio finis in finem actionis et in finem rei factae seu genitae. Quae sumitur ex Aristotele, partim II Phys., c. 7, partim II de Caelo, c. 3. Nam in priori loco dicit formam esse finem generationis; in posteriori autem dicit unamquamque rem, atque adeo ipsam formam seu rem genitam esse propter suam operationem. Atque ita fit (ut sumitur etiam ex Averroe, IV de Caelo, text. 22) ut res genita sit finis generationis, et operatio etiam propter quam res generatur sit etiam finis proxime quidem et immediate ipsius rei genitae, remote autem et mediate ipsius generationis. In qua divisione duo tantum occurrunt advertenda: unum est, cum Aristoteles dicit formam esse finem generationis, sub forma comprehendere totum compositum seu rem ipsam genitam; nam propter illam maxime est generatio; tamen, quia res genita non fit nisi inducendo formam in materiam, ideo per formam explicuit generationis finem. Et quod de generatione dixit Aristoteles intelligendum est de omni actione, tam naturali quam artificiali, per quam aliqua res fit ita ut permaneat, et extendi etiam potest ad creationem; nam etiam res quae creatur est proximus finis illius actionis.

11. Alterum observandum est, finem rei genitae communiter censeri esse aliquam operationem propter quam res fit, ut est visio Dei respectu hominis vel illuminatio

del sol; con todo, para que comprendamos todo fin de la cosa engendrada, por operación es preciso entender cualquier uso al que la cosa engendrada se ordena; pues el fin de la materia, que es una cierta cosa engendrada o creada, no es alguna operación propia, pero con todo es su causalidad, a saber, la sustentación de la forma, o tal composición de la sustancia; de modo semejante el fin de la casa es la habitación, que no es una operación, sino una cierta protección y cuasi información extrínseca de los habitantes, y así en otras cosas. Y de acuerdo con este modo sucede que no sólo con respecto a la cosa engendrada se da un fin que sea operación, por causa del cual ha sido la cosa engendrada, sino también que respecto de una operación se da otra que es su fin; pues así la citarización es por causa de la delectación, y la locución por causa de la intelección. Efectivamente, puede una operación concurrir con otra, o bien objetivamente, o eficientemente, o al menos como condición necesaria o útil para otra operación, y por ello puede ordenarse a ella como a fin.

Cuarta división en fin objetivo y formal

12. En cuarto lugar, de esas divisiones, y sobre todo de la segunda, surge otra por la que se divide el fin en objetivo y formal. Pues, como dijimos, el fin a veces es una operación; y esta operación, sobre todo si es inmanente, además del acto mismo requiere un objeto sobre el que verse, como la contemplación, que es fin del hombre, versa sobre una cosa o verdad digna de contemplación, por causa de la cual en cierto modo existe la misma contemplación porque mediante ella cuasi se adquiere y posee de un modo proporcionado a sí. Y en este sentido distinguen los teólogos en el fin del hombre la visión y a Dios visto, y la visión dicen que es el fin formal, al cual también llaman fin *quo*, y consecución del fin; y a Dios lo llaman fin objetivo, o fin *qui*, porque se alcanza mediante el fin formal. Así se toma de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 8, y q. 3, a. 7, y q. 11, a. 3, ad 3, donde advierte que éstos no son tanto dos fines

cuanto uno, porque ni el objeto puede alcanzarse sino mediante el acto, ni el acto puede hacerse si no es acerca del objeto, y por ello la moción e intención del agente se dirige a uno y otro por un modo único, y así constituye una única causa final. Aunque del mismo modo que son cosas diversas pueden compararse entre sí y ordenarse una a la otra. Y de este modo puede aplicarse a esta división casi toda la doctrina que se dio acerca de la primera.

Quinta división del fin en fin que se hace y fin que se obtiene

13. Y de aquí resulta además (y ésta puede ser la quinta división) que el fin *por que* se supone a veces para la operación del agente, y se pretende no en cuanto que se ha de hacer sino en cuanto que se ha de obtener, lo cual es verdadero acerca del fin objetivo, y de este modo es Dios el fin de nuestras acciones, y se extiende esto a todas las cosas que se suponen como objetos o materia acerca de la cual, como las riquezas son el fin del avaro, fin no que se ha de producir, sino que se ha de adquirir aun cuando ya exista. Pero algunas veces el fin no se supone sino que se hace por la acción del agente, ya sea que el hacerse se diga propiamente por la cosa hecha, ya en sentido general en cuanto que también puede decirse de la acción. Y de este modo la visión de Dios es el fin del hombre, y en general toda operación o término hecho por la misma es fin no preexistente, sino subsiguiente a la intención del agente. Y esta división en los términos la enseñó Santo Tomás en el III *Cont. Gent.*, c. 18, y se toma de la doctrina de Aristóteles, en parte del libro II de la *Física*, y V de la *Metafísica*, donde sobre todo hace mención del fin que se hace mediante la acción del agente; en parte del II *De Caelo*, text. 64, y en el XII de la *Metafísica*, text. 36, donde dice que Dios es el fin por cuyo motivo todas las demás cosas actúan; pero consta que Dios no es un fin que sea hecho mediante la acción del agente, sino que se supone para las acciones de todos los agentes.

Sexta división en fin último y no último

14. En sexto lugar se divide el fin en próximo, remoto y último. Esta división es frecuente entre los autores y tiene su fundamento en Aristóteles, en

respectu solis; tamen, ut omnem finem rei genitae comprehendamus, per operationem necesse est intelligere omnem usum ad quem res genita ordinatur; nam finis materiae, quae est res quaedam genita seu creata, non est propria aliqua operatio, est tamen causalitas eius, scilicet, sustentatio formae, aut talis compositio substantiae; similiter finis domus est habitatio, quae non est operatio, sed protectio quaedam et quasi extrinseca informatio habitantium, et sic de aliis. Et iuxta hunc modum contingit non solum respectu rei genitae dari finem qui sit operatio, propter quem sit ipsa res genita, sed etiam respectu unius operationis dari aliam quae sit finis eius; sic enim cytharizatio est propter delectationem et locutio propter intellectionem. Potest enim una operatio ad aliam concurrere, vel obiective, vel effective, vel saltem ut necessaria vel utilis conditio ad aliam operationem, et ideo potest ad illam ut ad finem ordinari.

Quarta divisio in finem obiectivum et formalem

12. Quarto, ex his divisionibus, praesertim ex secunda, oritur alia, qua dividitur finis in obiectivum et formalem. Nam, ut diximus, interdum finis est operatio; haec autem operatio, praesertim si sit immanens, praeter actum ipsum requirit obiectum circa quod versatur, ut contemplatio, quae est finis hominis, versatur circa aliquam rem aut veritatem contemplatione dignam, propter quam aliquo modo est ipsa contemplatio, quia per illam quasi comparatur et possidetur secundum modum sibi proportionatum. Et in hoc sensu distinguunt theologi, in fine hominis, visionem et Deum visum, et visionem dicunt esse finem formalem, quem etiam appellant finem *quo*, et adeptionem finis; Deum autem appellant finem obiectivum, seu finem *qui*, quia comparatur per finem formalem. Ita sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 8, et q. 3, a. 7, et q. 11, a. 3, ad 3, ubi advertit hos non tam esse duos fines quam unum, quia neque obiectum attingi potest nisi per actum, neque actus fieri potest nisi circa obiectum, et ideo motio ac intentio agentis est ad utrumque per modum unius, et ita unam causam finalem complent. Quamquam eo modo quo sunt res diversae, possunt inter se comparari et una ad alteram ordinari. Atque hoc modo potest ad hanc divisionem applicari fere tota doctrina quae circa primam tradita est.

Quinta divisio finis in eum qui fit et eum qui obtinetur

13. Et hinc ulterius fit (quae potest esse quinta divisio) quod finis *cuius* aliquando supponitur operationi agentis et intenditur non ut efficiendus, sed ut obtinendus, quod verum habet de fine obiectivo, et hoc modo est Deus finis nostrarum actionum, et extenditur hoc ad omnes res quae supponuntur ut obiecta vel materia circa quam, ut divitiae sunt finis avari, non producendus sed acquirendus, etiamsi iam existat. Aliquando vero finis non supponitur, sed fit per actionem agentis, sive fieri dicatur proprie pro re facta, sive late, ut etiam dici potest de actione. Atque hoc modo visio Dei est finis hominis, et in universum omnis operatio, vel terminus per ipsam factus, est finis non praeexistens, sed subsequens ad intentionem agentis. Atque hanc divisionem in terminis docuit D. Thomas, III cont. Gent., c. 18, sumiturque ex doctrina Aristotelis, partim II Phys., et V Metaph., ubi potissimum facit mentionem eius finis qui fit per actionem agentis; partim II de Caelo, text. 64, et XII Metaph., text. 36, ubi dicit Deum esse finem gratia cuius caetera agunt; constat autem Deum non esse finem qui per actionem agentis fiat, sed qui ad actiones omnium agentium supponatur.

Sexta divisio in finem ultimum et non ultimum

14. Sexto, dividitur finis in proximum et remotum ac ultimum. Haec divisio frequens est apud auctores, et fundamentum habet in Aristotele, citatis locis, et in II Metaph.,

los lugares citados y en el II de la *Metafísica*, c. 2, donde muestra que en los fines no se da un proceso hasta el infinito. Con todo puede parecerle a alguno que tal división encierra una contradicción con lo dividido; pues pertenece a la razón de fin ser último, como el mismo nombre lo expresa. Y porque pertenece a la razón de fin ser amado por causa de sí y a las demás cosas por causa de él, y consecuentemente que él no sea amado por causa de las otras cosas, pues ya no sería fin, sino medio; por consiguiente, no se divide adecuadamente el fin en próximo y remoto o último. Por tanto, para que se entienda la división es preciso distinguir dos razones en la causa final: la primera es aquella por la que el fin se dice que es amado por causa de sí; la segunda, en cuanto las demás cosas son amadas por causa del mismo y él mismo es la razón de amar a aquéllas. Por consiguiente, bajo la primera razón, todo fin, si se considera precisivamente en cuanto es fin, tiene razón de último, como muestra la razón aducida; pues en lo que se dice que es amado por causa de sí se incluye la negación de amor por causa de otro, en la cual negación se consuma la razón de último. Sucede con todo que, aunque algún objeto sea amado por causa de sí y por su bondad, sin embargo, ya sea por su naturaleza, ya por la intención del operante, se refiere y tiende a un fin ulterior, como cuando alguien da limosna, no sólo porque la acción es honesta en la razón de misericordia, sino porque es adecuada para satisfacer a Dios por los pecados. Entonces, por consiguiente, un fin se ordena a otro, aunque bajo aquella razón por la que se ordena no tenga razón de fin, sino de medio. Por tanto, aquel fin que inmediatamente es amado por causa de sí se llama fin próximo; en cambio, aquel fin al cual se ordena otro se llama remoto; y si en él se detiene la intención del operante, será también último; en cambio, si aquél se ordena a un fin ulterior, será solamente remoto, pero no último; pero, como no se puede seguir hasta el infinito, habrá que detenerse en alguno que sea último.

15. Y así se advierte fácilmente la necesidad de la referida división; pues, como la intención del agente debe necesariamente versar de inmediato sobre algún fin, porque de lo contrario nunca tendría comienzo, por ello es preciso que haya algún fin próximo; pues es aquel que próxima e inmediatamente pretende el agente con tal acto o intención. Pero no es absolutamente necesario que además

c. 2, ubi ostendit non dari processum in infinitum in finibus. Videri tamen potest alicui repugnantiam involvere divisionem illam cum diviso; nam de ratione finis est ut sit ultimus, ut nomen ipsum prae se fert. Et quia de ratione finis est ut propter se ametur et alia propter ipsum, et consequenter ut ipse non ametur propter alia; iam enim non esset finis, sed medium; non ergo recte dividitur finis in proximum et remotum vel ultimum. Ut ergo intelligatur divisio, duae rationes in finali causa distingui possunt: prior est qua finis dicitur propter se amari; posterior, quatenus alia amantur propter ipsum et ipse est ratio amandi illa. Sub priori ergo ratione omnis finis, si praecise quatenus finis est consideretur, habet rationem ultimi, ut ratio facta ostendit; nam in illo quod dicitur propter se amari includitur negatio amoris propter aliud; in qua negatione consummatur ratio ultimi. Contingit tamen ut, quamvis aliquod obiectum propter se et propter bonitatem suam ametur, nihilominus vel natura sua vel ex intentione operantis referatur et tendat in ulteriorem finem, ut cum quis facit eleemosynam, et quia honesta sit actio in ratione misericordiae, et quia est accommodata ad satisfaciendum Deo pro peccatis. Tunc ergo unus finis ordinatur ad alium, quamquam sub ea ratione qua ordinatur non habeat rationem finis, sed medii. Ille igitur finis qui immediate propter se amatur, dicitur finis proximus; alius vero finis ad quem alter ordinatur, dicitur remotus; quod si in illo sistat intentio operantis, erit etiam ultimus; si vero in ulteriorem finem ille ordinetur, erit tantum remotus, non tamen ultimus; quia vero non potest in infinitum procedi, sistendum erit in aliquo qui sit ultimus.

15. Atque ita facile constat necessitas praedictae divisionis; nam, quia intentio agentis necessario debet in aliquo fine immediate versari, quia alias nunquam inchoaretur, ideo necesse est esse aliquem finem proximum; est enim ille quem proxime et immediate agens intendit tali actu seu intentione. Non est autem simpliciter neces-

del fin próximo se dé el remoto, porque puede la intención del agente detenerse en un único fin; con todo, porque puede también tender a un fin ulterior, además del próximo puede por ello darse también el fin remoto. Y de modo semejante, aunque algún fin último sea siempre necesario, porque no se sigue hasta el infinito, con todo no es necesario que el fin último sea siempre distinto del próximo; pues si la voluntad se detiene en solo un único fin, cosa que puede hacer, éste será al mismo tiempo próximo y último, al menos negativamente, es decir, después del cual no hay otro; pero cuando hay varios fines subordinados, entonces es necesario que estos fines sean distintos. Y por esto ocurre que, aunque suceda que varios medios se subordinan entre sí de manera que el primero sea por causa del segundo y el segundo por causa del tercero, y así hasta el fin que es amado por causa de sí, con todo, si ninguno de esos medios es amado por causa de sí sino puramente como medio por causa de otro, ninguno de ellos tiene razón de fin próximo o remoto bajo la referida razón; sino que aquel fin al que se ordena toda la serie de medios, aunque parece remoto en la razón de objeto querido y material, con todo, en la razón de fin es el próximo o el primero hacia el que —como a fin— tiende la voluntad, y será también último si no se ordena a otro fin.

16. Pero si consideramos el fin bajo otra relación, a saber, en cuanto que por causa del mismo se elige o se hace algo, en este sentido es más fácil distinguir aquellas tres razones de fines, no sólo en las cosas que se apetecen por causa de sí, sino también en las cosas que son puros medios, los cuales son elegidos por causa de otro. Pues cuando para un fin se eligen varios medios subordinados entre sí, es preciso que se dé un primer y último medio, tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución; pues en ningún orden puede seguirse hasta el infinito; de lo contrario, o la elección o la ejecución nunca tendrían comienzo. Y se llama primer medio en el orden de la intención aquel que está inmediato al fin y que se elige el primero después de la intención del fin, y él mismo es lo último en la ejecución. Pero, por el contrario, aquel medio que es el último en el orden de la elección es el primero en la ejecución; pues

sarium ut praeter finem proximum detur remotus, quia potest intentio agentis sistere in uno fine; tamen, quia potest etiam in ulteriorem finem tendere, ideo praeter proximum dari potest finis remotus. Et similiter, quamvis aliquis finis ultimus semper sit necessarius, eo quod non proceditur in infinitum, non est tamen necessarium ut finis ultimus semper sit distinctus a proximo; nam si voluntas in uno tantum fine sistat, quod facere potest, ille erit simul proximus et ultimus, saltem negative, id est, post quem non est alius; quando vero plures sunt fines subordinati, tunc necesse est hos fines esse distinctos. Atque hinc fit ut, quamvis contingat plura media inter se subordinari, ut primum sit propter secundum et secundum propter tertium et sic usque ad finem qui propter se amatur, si tamen nullum ex illis mediis amatur propter se, sed pure ut medium propter aliud, nullum eorum habeat rationem finis proximi aut remoti sub praedicta ratione; sed ille finis ad quem ordinatur tota mediorum series, licet videtur remotus in ratione obiecti voliti et materialis, tamen in ratione finis est proximus seu primus in quem ut in finem tendit voluntas, et erit etiam ultimus, si non in alium finem ordinetur.

16. Si vero finem consideremus sub alia habitudine, scilicet, quatenus propter ipsum aliquid eligitur aut fit, sic facilius est distinguere illas tres rationes finium, non solum in rebus quae propter se appetuntur, sed etiam in rebus quae sunt pure media quae propter aliud eliguntur. Nam quando ad unum finem plura media inter se subordinata eliguntur, necesse et dari primum et ultimum medium, tam ordine intentionis quam ordine exsecutionis; in neutro enim ordine potest in infinitum procedi; alias vel electio vel exsecutio nunquam inchoaretur. Dicitur autem primum medium ordine intentionis id quod est immediatum fini quodque primo eligitur post intentionem finis, et illud ipsum est ultimum in exsecutione. E contrario vero illud medium quod est in ordine eligendi postremum, est in exsecutio-

donde termina la elección, allí comienza la ejecución, para que poco a poco se llegue por los medios hasta la consecución del fin. Por consiguiente, este medio que es el primero en la ejecución y el último en la elección no tiene ninguna razón de fin, porque ni es amado por causa de sí, ya que solamente es medio, ni tampoco hay cosa alguna que sea amada por causa del mismo, ya que en él queda terminada la elección; sin embargo, el segundo medio tiene ya razón de fin próximo respecto del medio anterior, que ha sido elegido por causa de él. Y el tercer medio tiene razón de fin remoto respecto del primer medio, y así puede seguirse por varios fines más o menos remotos, hasta detenerse en el último, lo cual siempre es necesario, ya que no se puede seguir hasta el infinito. Y así queda suficientemente clara aquella división en cuanto se refiere a la exposición de los términos; en cambio, varias cuestiones que se derivan de ella serán tratadas más cómodamente en el decurso de la disputación, sobre todo dos, a saber, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin y si es necesario establecer algún fin último, donde también explicaremos las varias acepciones de fin último y si tiene una causalidad propia y esencial en cuanto es fin último o remoto.

SECCION III

EFECTOS QUE PRODUCE LA CAUSA FINAL

1. Antes de hablar de la razón de causar del fin, parece que hay que tratar de sus efectos, para comenzar por lo que es más conocido para nosotros. Y puesto que ahora, como dije arriba, consideramos la causa final con respecto a la voluntad creada, por la que los agentes intelectuales operan por causa de un fin, podemos considerar una doble clase de efectos de esta causa: unos existen dentro de la misma voluntad, y son los actos y afectos producidos por ella; otros están fuera de la voluntad, y son los efectos que salen fuera de ella por la eficiencia o el imperio o moción de la misma mediante sus propios actos.

2. Por tanto, en primer lugar es cierto que la causa final, tal y como ahora la consideramos, causa esencial y primaria y principalmente algún acto

ne primum; nam ubi finitur electio, inde incipit exsecutio, ut paulatim per media usque ad consecutionem finis perveniatur. Hoc ergo medium quod est in exsecutione primum et in electione ultimum nullam habet rationem finis, quia nec propter se amatur, cum tantum sit medium, nec etiam aliud amatur propter ipsum, cum in illo finita sit electio; tamen secundum medium habet iam rationem finis proximi respectu medii prioris, quod propter ipsum electum est. Tertium autem medium habet rationem finis remoti respectu primi medii, et sic potest per plures fines magis vel minus remotos procedi donec sistatur in ultimo, quod semper necessarium est, cum non possit in infinitum procedi. Atque ita satis constat illa divisio quantum ad expositionem terminorum pertinet; nonnullae vero quaestiones quae ex illa oriuntur, in discursu disputationis tractabuntur commodius, praesertim duae, scilicet, an media participent aliquo modo causalitatem finis, et an necesse sit constituere aliquem finem ultimum, ubi etiam varias acceptiones finis ultimi declarabimus, et an habeat propriam et per se causalitatem quatenus finis ultimus est seu remotus.

SECTIO III

QUOS EFFECTUS HABEAT CAUSA FINALIS

1. Priusquam de ratione causandi finis dicamus, agendum videtur de effectibus eius, ut ab iis quae nobis notiora sunt procedamus. Et quoniam, ut supra dixi, nunc consideramus finalem causam respectu voluntatis creatae, per quam agentia intellectualia operantur propter finem, duplices effectus huius causae considerare possumus: quidam sunt intra ipsam voluntatem, et sunt actus vel affectus ab illa eliciti; alii sunt extra voluntatem, et sunt effectus qui extra ipsam prodeunt ex efficacitate vel imperio seu motione ipsius per proprios actus eius.

2. Est igitur imprimis certum causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo ac maxime causare aliquem actum

o afecto en la voluntad misma. Esto está admitido por el consentimiento de todos, y puede mostrarse suficientemente con las razones con las que en la sección 1.ª mostramos que se da causa final; pues nosotros llegamos al conocimiento de las causas mediante los efectos; ahora bien, mediante ningunos efectos conocemos tan bien la causalidad del fin como por medio de los que tiene sobre la voluntad humana, a la cual atrae con su moción metafórica para que le ame y le busque por los medios convenientes, hasta que lo consiga y descanse en él.

Primera dificultad, acerca de la causalidad del fin sobre los actos internos de la voluntad

3. Pero la dificultad está en si todos los actos que intervienen en este proceso emanan del fin como de causa propia en su género, o si no son todos, sino algunos de ellos, y cuáles son. Para percibir la razón de la dificultad es preciso distinguir varios actos que intervienen en esta cuestión. Unos tienden directamente al fin, ya sea en sí absolutamente, como la simple voluntad o amor de él, ya en cuanto se ha de conseguir por los medios, como la intención, y estos actos preceden no sólo a la consecución del fin, sino también a la elección de los medios. Hay otros actos que próximamente versan sobre los medios, aunque por razón del fin, y de esta clase propiamente es la elección, a la que precede la deliberación e inquisición de los medios, la cual en cuanto es necesaria o útil para investigar el fin, se reduce a los medios, y en cuanto es voluntaria, cae en cierto modo bajo la elección o se reduce a ella. Y estas dos clases de actos se dice que pertenecen al orden de la intención, porque preceden no sólo a la consecución del fin, sino también a la ejecución de los medios. En cambio, después del orden de intención sigue el orden de ejecución, en el cual de modo semejante pueden distinguirse otras dos clases de actos: pues unos se ocupan de la ejecución de los medios, mediante el uso de ellos que llaman activo. Otros se ocupan del fin, en cuanto ya logrado y poseído, a saber, la fruición o gozo, el cual se llama también descanso del ánimo, y en dicho estado puede también durar el amor.

vel affectum in voluntate ipsa. Hoc est receptum omnium consensu, satisque ostendi potest rationibus quibus in sect. 1 ostendimus dari causam finalem; nos enim per effectus in causarum cognitionem pervenimus; per nullos autem effectus ita cognoscimus causalitatem finis sicut per eos quos habet circa humanam voluntatem, quam sua metaphorica motione allicit ut et ipsum amet et per convenientia media quaerat, donec illum consequatur et in eo quiescat.

Prima difficultas, de causalitate finis circa internos actus voluntatis

3. Difficultas vero est an omnes actus qui in hoc progressu interveniunt, sint a fine ut a propria causa in suo genere, an vero non omnes, sed aliqui eorum, et quinam illi sint. Ut autem percipiatur ratio difficultatis, distinguere oportet plures actus qui in hoc negotio interveniunt. Quidam tendunt directe in finem, vel secundum se absolute, ut simplex voluntas eius seu amor, vel ut consequendum per media, sicut intentio, et hi actus antecedunt non solum consecutionem finis, sed etiam electionem mediorum. Alii sunt actus qui proxime versantur circa media, quamvis ratione finis, et huiusmodi proprie est electio, quam antecedit consultatio et inquisitio mediorum, quae, quatenus ad inquirendum finem necessaria est vel utilis, ad media reducitur, et quatenus voluntaria est, sub electionem quodammodo cadit vel ad illam revocatur. Et haec duo genera actuum dicuntur pertinere ad ordinem intentionis, quia non solum finis consecutionem, sed etiam exsecutionem mediorum antecedunt. Post ordinem vero intentionis sequitur ordo exsecutionis, in quo similiter possunt duo alia genera actuum distingui: quidam enim versantur circa mediorum exsecutionem, per usum eorum quem activum vocant. Alii versantur circa finem ut iam consecutum et possessum, scilicet, fruitio vel gaudium, quod etiam quies animi dicitur, et in eo statu potest etiam durare amor.

4. Existe, por consiguiente, acerca de estos actos una primera dificultad general, porque el fin sólo es causa de los medios; ahora bien, ninguno de estos actos es verdadera y propiamente medio para obtener el fin; por consiguiente, ninguno de ellos es causado por el fin. La mayor es clara por la definición del fin; en efecto, es aquello por cuyo motivo se hace algo, lo cual propiamente conviene sólo a los medios. Además, se da una especial y mayor dificultad acerca de los actos que se ocupan del fin; pues éstos de ningún modo existen por causa del fin; por consiguiente, no son efectos del fin. El antecedente es claro, porque es por causa del fin aquello que procede del amor o intención del fin; pues aquel *ser por causa de* dice ordenación al fin nacida de algún acto anterior; ahora bien, la intención del fin no nace de otra intención, ni el amor del amor, pues de lo contrario se daría un proceso hasta el infinito; por consiguiente. Por lo cual, como el asentimiento de la conclusión viene de los principios, pero el asentimiento del principio no viene del principio, así la voluntad del medio puede nacer del fin y por causa del fin; en cambio, la voluntad del fin no así. En tercer lugar se aumenta la dificultad en los actos que versan sobre el fin ya conseguido; pues el fin no causa después que ha sido alcanzado, ya que su causalidad consiste en la moción; ahora bien, conseguido el fin descansa ya el ánimo; por tanto, cesa toda moción; luego también la causalidad del fin. Por lo cual Aristóteles, en el I *De Generat.*, text. 55, dice que, alcanzado el fin, cesa la acción, y que al cesar la acción, cesa también la causalidad del fin, porque donde no hay causa eficiente, tampoco puede haberla final, como después enseñaremos.

Resolución de la primera dificultad

5. Para que empecemos por lo más claro hay que decir en primer lugar que el uso o ejecución de los medios esencial y propiamente es efecto de la causa final. Acerca de esta conclusión no hay ninguna controversia ni motivo de duda, porque este acto no sólo procede del afecto e intención del fin, sino que también puede llamarse verdadera y propiamente medio para el fin. Porque aunque con el nombre de uso y ejecución del fin no entendamos aquí sólo el uso o ejecución externa, sino también el acto interno con el que la voluntad aplica los

4. Est ergo circa hos actus prima generalis difficultas, quia finis solum est causa mediorum; nullus autem ex his actibus est vere ac proprie medium ad finem obtinendum; ergo nullus eorum causatur a fine. Maior constat ex definitione finis; est enim id cuius gratia aliquid fit, quod solis mediis proprie convenit. Deinde est specialis et maior difficultas de actibus qui versantur circa finem; nam illi nullo modo sunt propter finem; ergo non sunt effectus finis. Antecedens patet, quia illud est propter finem quod procedit ex amore vel intentione finis; nam illud *esse propter* dicit ordinationem ad finem ortam ex aliquo priori actu; sed intentio finis non oritur ex alia intentione, nec amor ex amore, alioqui esset processus in infinitum; ergo. Unde, sicut assensus conclusionis est ex principiis, assensus autem principii non est ex principio, ita voluntas medii potest esse ex fine et propter finem; voluntas autem finis non ita. Tertio, augetur difficultas in iis actibus qui versantur circa finem iam consecutum; nam finis non causat postquam comparatus est; consistit enim eius causalitas in motione; consecuto autem fine iam quiescit animus; cessat ergo omnis motio; ergo et causalitas finis. Unde Aristoteles, I de Generat., text. 55, dicit adepto fine cessare actionem; cessante autem actione etiam cessat causalitas finis, quia ubi non est causa efficiens, nec finalis esse potest, ut infra docebimus.

Primae difficultatis resolutio

5. Ut a clarioribus incipiamus, dicendum primo est usum seu exsecutionem mediorum per se ac proprie esse effectum causae finalis. De hac conclusione nulla est controversia nec dubitandi ratio, quia hic actus non solum procedit ex affectu et intentione finis, sed etiam vere ac proprie dici potest medium ad finem. Quia, licet nomine usus et exsecutionis finis hic non intelligamus solum externum usum vel exsecutionem, sed etiam internum actum quo voluntas applicat mem-

miembros o instrumentos para poner en ejecución el medio, sin embargo, toda aquella acción, en cuanto incluye tanto el acto imperante como el imperado, se dice verdadera y propiamente que es un medio para el fin; por consiguiente, es también con toda propiedad efecto del fin. Y se confirma, porque la elección es acerca de los medios; pero cuando los medios son tales que deben ejercerse por el uso activo de la voluntad, también el mismo uso activo cae bajo la elección; pues se elige como medio toda aquella acción humana que se compone del acto interno y del externo; por consiguiente, también el acto interno de la voluntad, con el que próximamente se hace la ejecución del medio externo, tiene razón de medio para el fin; por consiguiente, es también efecto del mismo fin.

6. Digo en segundo lugar: la elección de los medios verdadera y propiamente es efecto de la causa final. Se prueba en primer lugar porque aquel acto es con toda propiedad por causa del fin; ahora bien, con estas palabras se expresa, sobre todo, la causalidad final; por consiguiente, aquel acto proviene de la causalidad del fin. En segundo lugar, aquel acto procede de la intención del fin y de la razón que ordena el medio al fin; ahora bien, en esto parece que consiste, sobre todo, la causalidad del fin; por consiguiente. En tercer lugar, tal acto depende esencialmente del fin, porque no versaría acerca de los medios, sino por razón del fin; más todavía, los mismos medios elegidos no son efectos del fin sino por medio de la elección; por consiguiente, mucho más necesario es que la misma elección sea efecto del fin. Y estas razones confirman casi de modo igual la aserción precedente.

7. Ni contra estas aserciones es un obstáculo la primera razón de duda propuesta al principio. En primer lugar porque no sólo los medios existen por causa del fin, sino cualquier cosa que depende esencialmente del fin y procede de su amor. Además, porque la misma elección puede llamarse, sin grave inconveniente, medio para el fin. Esto puede explicarse a base de lo que dijimos anteriormente al tratar de la potencia formalmente libre, a saber, que el acto producido por ella es intrínsecamente voluntario o querido por modo de acto; por consiguiente, la misma elección, al ser un acto producido por la voluntad, es también querida intrínsecamente; pero no es querida sino por causa del fin que se ha de conseguir, porque como la cosa que es elegida, es elegida por causa del

bra vel instrumenta ad exsequendum medium, tamen tota illa actio, ut includit tam imperantem actum quam imperatum, vere ac proprie dicitur esse medium ad finem; ergo est etiam propriissime effectus finis. Et confirmatur, nam electio est de mediis; quando vero media talia sunt ut per usum activum voluntatis exerceri debeant, etiam ipse usus activus sub electionem cadit; nam eligitur ut medium tota illa actio humana quae ex interno et externo actu coalescit; ergo etiam actus internus voluntatis, quo proxime fit exsecutio externi medii, habet rationem medii ad finem; ergo est etiam effectus ipsius finis.

6. Dico secundo: electio mediorum vere ac proprie est effectus causae finalis. Probatur primo, quia ille actus est propriissime propter finem; sed per haec verba maxime declaratur causalitas finis; ergo ille actus est ex causalitate finis. Secundo, ille actus procedit ex intentione finis et ex ratione ordinante medium ad finem; sed in his videtur potissimum consistere causalitas finis; ergo. Tertio, talis actus pendet essentialiter ex fine, quia non versaretur circa media nisi ratione finis; quin potius ipsa media electa non sunt effectus finis nisi media electione; ergo multo magis necesse est ut ipsamet electio sit effectus finis. Et hae rationes aeque fere confirmant praecedentem assertionem.

7. Neque contra has assertiones obstat prima ratio dubitandi in principio posita. Primo, quia non tantum media sunt propter finem, sed quidquid a fine essentialiter pendet et ex illius amore procedit. Deinde quia ipsamet electio non incongrue dici potest medium ad finem. Quod potest explicari ex iis quae supra diximus tractando de potentia formaliter libera, quod, nimirum, actus ab ea elicitus est intrinsece voluntarius seu volitus per modum actus; ipsa ergo electio, cum sit actus elicitus a voluntate, est etiam intrinsece volita; non est autem volita nisi propter consequendum finem,

fin, así la misma elección es ejercida por causa del fin. A la manera como el que elige la limosna para satisfacer por los pecados, no sólo refiere a dicho fin la misma limosna que elige, sino también la misma volición por la que elige a aquélla; pues para dicho fin es necesaria tal elección, y en ella se encuentra esa bondad y utilidad que se da en el medio escogido para el fin que se pretende. Y se confirma en primer lugar porque la deliberación es de los medios para un fin, y si sucede que la voluntad con un acto directo y formal quiere deliberar, lo cual ocurre con frecuencia, aquella volición en realidad es del mismo medio para el fin, porque no por otro motivo quiere uno deliberar, sino para que se prepare el camino para obtener un fin; por consiguiente, de modo semejante, si con una voluntad propia y refleja quisiera elegir aquí y ahora, como también puede, con aquel acto quiere la elección como un cierto medio, porque también la quiere por causa de un fin, como la deliberación; por consiguiente, incluso cuando no haga esto con un acto distinto y reflejo, la misma elección, en el modo en que es intrínsecamente querida, es intrínsecamente un cierto medio para el fin, por razón del cual ha sido querida; es, por consiguiente, verdadera y propiamente efecto del fin.

8. Digo en tercer lugar: los actos que se refieren al fin mismo y preceden o pueden preceder en el orden de la intención a su consecución, son verdadera y propiamente efectos del fin. Acerca de esta conclusión encuentro alguna diversidad entre los autores; pues algunos la admiten acerca del acto de intención o de deseo, pero no del primer acto de amor o de simple voluntad. Y la razón puede estar en que el deseo o la intención suponen el amor del fin y proceden de él, y por ello pueden ser causados por el fin mediante el amor de sí, y con toda propiedad se diría que son por causa del fin, o por motivo del fin, y por ello pueden ser efectos del fin. En cambio, el amor no supone otro acto, o amor del fin del cual proceda, y por ello no nace del amor del fin; ni tampoco existe formalmente por causa del fin, cuanto depende de la dirección de la misma voluntad; por consiguiente, no es efecto del fin en el género de causa final, sino sólo en el género de objeto, eficiente o especificativo, según las varias opiniones. Y esta sentencia parece tenerla el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 75;

quia, sicut res quae eligitur, propter finem eligitur, ita ipsamet electio propter finem exercetur. Ut qui eligit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, non solum refert in eum finem ipsam eleemosynam quam eligit, sed etiam ipsam volitionem qua illam eligit; nam ad eum finem necessaria est illa electio, et in ea reperitur ea bonitas et utilitas quae invenitur in medio ad finem intentum comparato. Et confirmatur primo, nam consultatio est mediorum ad finem, et si contingat voluntatem actu directo et formali velle consultare, quod saepe accidit, illa volitio revera est eiusdem medii ad finem, quia non ob aliud vult quis consultare, nisi ut paret sibi viam ad finem obtinendum; ergo similiter, si voluntate propria et reflexa velit hic et nunc eligere, ut etiam potest, illo actu vult electionem ut quoddam medium, quia etiam vult illam propter finem, sicut consultationem; ergo etiam quando hoc non faciat distincto actu et reflexo, ipsamet electio, eo modo quo est intrinsece volita, intrinsece est quoddam medium ad finem, ratione cuius volita est; est ergo vere ac proprie effectus finis.

8. Dico tertio: actus qui versantur circa finem ipsum, et antecedunt vel antecedere possunt ordine intentionis consecutionem eius, sunt vere et proprie effectus finis. Circa hanc conclusionem invenio nonnullam diversitatem inter auctores; quidam enim eam admittunt de actu intentionis vel desiderii, non vero de primo actu amoris seu simplicis voluntatis. Et ratio esse potest quia desiderium vel intentio supponunt amorem finis et ab eo procedunt, et ideo possunt causari a fine medio amore sui, et propriissime dicentur esse propter finem vel gratia finis, et ideo esse possunt effectus finis. Amor autem non supponit alium actum vel amorem finis a quo procedat, et ideo non est ex amore finis; nec etiam est formaliter propter finem, quantum est ex directione ipsius voluntatis; non est ergo effectus finis in genere causae finalis, sed solum in genere obiecti, efficientis vel specificantis, iuxta varias opiniones. Et hanc sententiam videtur tenere Ferrariensis, I cont. Gent., c. 75;

pues dice que aunque la cosa que es fin pueda ser amada no ordenando nada a ella, con todo no ejerce la causalidad de fin hasta que algo sea amado por causa de ella, y se funda en las palabras de Santo Tomás, que dice allí que la causalidad del fin consiste en esto, que por causa de él son deseadas otras cosas. Con todo, allí Santo Tomás no dice que ésta sea la adecuada causalidad del fin, sino que esto pertenece a la causalidad del fin. Otros, en cambio, acerca de todos estos actos admiten la conclusión, pero con cierta moderación, a saber, que estos actos sean en realidad efectos del fin, pero no con tanta propiedad o con tanta perfección como los anteriores, lo cual puede tomarse de Gabriel, *In II*, dist. 38, notab. 2; y de Gregorio, a quien él mismo cita allí, a. 1.

9. Otros, en cambio, afirman absolutamente que el fin es propiamente la causa final de estos actos, como Enrique, *Summa*, II p., a. 46, q. 6. Y en este sentido está establecida la aserción, que tomo para mí de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, donde dice absolutamente que todos los actos humanos existen por causa de un fin, y consiguientemente son efectos de un fin; pues estas dos cosas se convierten, como existir por un agente y ser efecto de un agente, comprendiendo bajo el efecto a la acción misma. Pero, en cambio, estos actos de que ahora tratamos son verdaderamente actos humanos; pues proceden del hombre en cuanto es racional; más aún, incluso son libres, al menos para el estado de esta vida, como antes se probó en la Disp. XVIII, s. 3; por consiguiente.

10. Y con esto puede establecerse la primera razón; pues el hombre, en cuanto ejerce estas acciones, incluso el primer amor del fin, opera por causa del fin, y no opera como movido por otro hacia el fin, sino como movido próxima e inmediatamente por el fin mismo, según su propia y formal razón; por consiguiente, estos actos existen por causa del fin, como causados por la propia moción del fin en cuanto es fin; por consiguiente, son efectos del fin en cuanto causa finalmente. Las consecuencias son evidentes, porque la causalidad más propia del fin es por dicha moción. La mayor es también evidente, porque aquella acción no se hace al azar y casualmente, sino que tiende de propósito a un fin definido. La menor es también bastante clara, porque en cualquiera de di-

dicit enim, licet res quae est finis amari possit nihil ad ipsam ordinando, tamen non exercere causalitatem finis donec aliquid propter ipsam ametur, et fundatur in verbis D. Thomae ibi dicentis causalitatem finis in hoc consistere, quod propter ipsum alia desiderantur. Tamen ibi D. Thomas non dicit hanc esse adaequatam causalitatem finis, sed pertinere hoc ad causalitatem finis. Alii vero de omnibus his actibus conclusionem admittunt, cum quadam tamen moderatione, scilicet, quod hi actus revera sint effectus finis, non tamen ita proprie aut non ita perfecte sicut priores, quod sumi potest ex Gabr., In II, dist. 38, notab. 2; et Gregorio, quem ipse citat ibi, a. 1.

9. Alii nihilominus simpliciter affirmant finem esse proprie finalem causam horum actuum, ut Henric., II p. Summae, a. 46, q. 6. Et in hoc sensu posita est assertio, quam mihi sumo ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, ubi simpliciter ait omnes actus humanos esse propter finem et consequenter esse effectus finis; nam haec duo convertuntur, sicut esse ab agente et esse effectum agentis, comprehendendo sub effectu actionem ipsam. At vero hi actus de quibus nunc agimus sunt vere actus humani; nam procedunt ab homine ut rationalis est; immo etiam sunt liberi saltem pro statu huius vitae, ut supra, disp. XVIII, sect. 3, probatum est; ergo.

10. Atque hinc confici potest prima ratio; nam homo quatenus exercet has actiones, etiam primum amorem finis, operatur propter finem, et non operatur ut ab alio motus in finem, sed ut proxime et immediate motus ab ipso fine, secundum propriam et formalem rationem eius; ergo hi actus sunt propter finem, ut causati ex propria motione finis ut finis est; ergo sunt effectus finis ut finaliter causantis. Consequentiae sunt evidentes, quia causalitas finis propriissima est per dictam motionem. Maior etiam patet, quia illa actio non temere et casu fit, sed ad definitum scopum ex instituto tendit; hinc autem colligimus actionem aliquam esse propter finem. Minor etiam est satis cla-

chos actos el hombre opera atraído y arrastrado por el fin conocido, no de cualquier manera, sino en cuanto es un cierto bien estimable por causa de sí, que es una cierta disposición y razón formal del fin, y por virtud de este conocimiento el hombre opera de tal manera en dicha acción que él mismo se dirige y se mueve hacia tal fin y hacia su formal bondad. Y esta razón se toma de Santo Tomás, en el referido a. 1, donde no de otra manera prueba que el acto humano existe por causa del fin sino porque nace del objeto de la voluntad bajo la razón de fin, es decir, en cuanto ejerce la propia causalidad final; y en III *cont. Gent.*, c. 2, razón 5, se expresa así: *Acerca de los agentes intelectuales no hay duda de que obran por causa de un fin, pues obran concibiendo previamente mediante el entendimiento aquello que consiguen mediante la acción, y obran desde tal preconcepción.* Y estas palabras pueden aplicarse también al simple amor del mismo fin.

11. En segundo lugar se explica esto más ampliamente en el mismo amor; pues puede considerarse doblemente: primero, en cuanto tiende directamente al objeto; segundo, en cuanto vuelve sobre sí mismo con reflexión virtual, es decir, del mismo modo que decía antes que tales actos eran intrínsecamente voluntarios. Según la primera consideración es causado por la bondad del objeto, en cuanto es conocida y mueve al apetito a amar tal cosa por causa de su bondad, y así es verdaderamente causado por el objeto como por su fin, no ciertamente como por un fin extrínseco a la cosa querida, sino como por un fin propio e intrínseco del mismo acto de amor, que tiende hacia él. Y por el mismo motivo se dice verdadera y propiamente que tal acto es por causa del fin, no como por causa de una extrínseca razón del querer, sino porque es por causa de su bondad intrínseca y por la propia moción de la misma. En lo cual (digan otros lo que quieran) es la misma la razón del amor y de la intención; pues tampoco la intención es por causa de un fin que sea la razón extrínseca de querer, sino porque tiende al fin por causa de sí mismo y por causa de su intrínseca bondad; y aquella diferencia, que la intención suponga un acto de amor anterior, en nada se refiere al caso presente, como explicaremos en seguida. Finalmente, por el común modo de hablar consta que verdadera y propiamente se dice que nosotros amamos el fin por causa de sí mismo, o por causa de su bondad; pues así

ra, quia in quolibet illorum actuum homo operatur illectus et attractus a fine cognito, non utcumque, sed quatenus est bonum quoddam propter se diligibile, quae est propria quaedam habitudo et formalis ratio finis, et ex vi huius cognitionis homo ita operatur in ea actione ut ipse seipsum dirigat et moveat in talem finem et in formalem bonitatem eius. Atque haec ratio sumitur ex D. Thoma, dicto a. 1, ubi non aliter probat actum humanum esse propter finem nisi quia est ab obiecto voluntatis sub ratione finis, id est, ut exercet propriam causalitatem finis; et III cont. Gent., c. 2, ratione 5; sic ait: *De agentibus per intellectum non est dubium quin agant propter finem, agunt enim praeconcipientes per intellectum id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt.* Haec autem verba applicari possunt etiam ad simplicem amorem ipsius finis.

11. Secundo, hoc amplius declaratur in ipso amore; potest enim dupliciter considerari: primo, ut directe tendit in obiectum; secundo, ut reflexione virtuali in seipsum cadit, eo, videlicet, modo quo supra dicebam huiusmodi actus esse intrinsece voluntarios. Priori consideratione causatur a bonitate obiecti, ut cognita et movente appetitum ad amandum talem rem propter bonitatem suam, et ita vere causatur ab obiecto ut a fine, non quidem ut a fine extrinseco rei volitae, sed ut a fine proprio et intrinseco ipsiusmet actus amoris, qui in illum tendit. Atque ob eamdem rationem dicitur vere ac proprie talis actus esse propter finem, non tamquam propter extrinsecam rationem volendi, sed quia est propter intrinsecam bonitatem eius, et ex propria eius motione. In quo (quidquid alii dicant) eadem est ratio amoris et intentionis; nam etiam intentio non est propter finem qui sit extrinseca ratio volendi, sed quia tendit in finem propter seipsum et propter intrinsecam bonitatem eius; illa autem differentia, quod intentio supponat priorem actum amoris, nihil ad rem praesentem refert, ut statim declarabimus. Tandem ex communi modo loquendi constat vere ac proprie dici amare nos finem propter seipsum, vel prop-

amamos a Dios; y estas partículas, *por causa de*, atribuidas al fin con propiedad, declaran su causalidad; por consiguiente, estas locuciones son verdaderas por la causalidad del fin sobre tal acto. Por ello, también por este motivo, cuando amamos a Dios sobre todas las cosas se dice que le amamos como a último fin, porque en realidad ejerce sobre nuestro amor la causalidad propia del último fin, y tal acto no tiende a otro fin, ni es excitado sino por la bondad suprema de tal fin, propuesta a la voluntad misma.

12. También según la última consideración, que incluye la reflexión virtual, consta clarísimamente que tal acto existe por causa del fin, porque aun cuando pueda ser amado por causa del bien honesto que posee (lo cual no está fuera de la razón de causa final), con todo en realidad es amado por causa del objeto al que tiende directamente como por causa de un fin, casi del mismo modo que decíamos antes acerca de la elección. Aunque en la elección aparezca más cierta razón de medio para el fin que en el amor, porque el amor no se ordena tanto a la consecución del fin como la elección. En lo cual también parece que hay una cierta diferencia entre el deseo o intención y el amor del fin; pues el deseo, como por propia razón supone la carencia del fin conseguido, es de alguna manera medio para conseguirlo, más todavía, es como una cierta incoación de su búsqueda, lo cual, con la misma o mayor razón, es verdadero acerca de la intención; pero el amor por su razón no supone la carencia de consecución del fin, y por esta parte puede participar menos de la razón de medio. Pero esta diferencia en nada estorba para que el mismo amor sea verdaderamente causado por el fin, porque, como decía antes, esta causalidad no se limita a solos los medios, sino que se extiende a todo acto que exista verdaderamente por causa del fin y por la moción propia de él. Tanto más cuanto que también el amor, cuando precede a la consecución del fin, en cuanto estimula y mueve para buscarlo, puede decirse medio utilísimo para conseguirlo. Añado finalmente que el amor por su razón, prescindiendo de este o el otro estado del amante, tiende al fin para unir y juntar a él al amante; por lo cual, en cuanto el mismo amor virtual o formalmente es amado, es amado por causa de este fin; por

ter bonitatem suam, sic enim amamus Deum; haec autem particula *propter*, attributa fini cum proprietate, declarat causalitatem eius; ergo hae locutiones verae sunt propter causalitatem finis circa talem actum. Unde hac etiam ratione, cum Deum super omnia amamus, dicimur illum amare ut ultimum finem, quia revera exercet circa nostrum amorem propriam causalitatem ultimi finis, et talis actus non in alium finem tendit, neque excitatur nisi a suprema bonitate talis finis, ipsi voluntati proposita.

12. Posteriori etiam consideratione virtualem reflexionem includente, apertissime constat talem actum esse propter finem, quia etsi amari possit propter suam honestatem (quod non est extra rationem causandi finalem), tamen revera amatur propter obiectum in quod directe tendit tamquam propter finem, eo fere modo quo supra de electione dicebamus. Quamvis in electione magis appareat quaedam ratio medii ad finem quam in amore, quia amor non ita ordinatur ad consequendum finem sicut electio. In quo etiam videtur esse nonnulla differentia inter desiderium seu intentionem et amorem finis; nam desiderium, cum ex sua ratione supponat carentiam finis consecuti, est aliquo modo medium ad consequendum illum, immo est veluti quaedam inchoatio inquisitionis eius, quod eadem vel maiori ratione verum est de intentione; amor vero ex ratione sua non supponit carentiam consecutionis finis, et ex hac parte minus participare potest rationem medii. Sed haec differentia nihil obstat quominus ipse amor sit vere causatus a fine, quia, ut supra dicebam, haec causalitas non limitatur ad sola media, sed extenditur ad omnem actum qui vere sit propter finem et ex propria eius motione. Eo vel maxime quod etiam amor quando antecedit consecutionem finis, quatenus excitat et movet ad illum inquirendum, potest dici utilissimum medium ad consequendum illum. Addo denique amorem ex ratione sua abstrahendo ab hoc vel illo statu amantis tendere ad finem, ut illi uniat et coniungat amantem; unde quatenus ipsemet amor virtualiter aut formaliter amatur, propter hunc finem amatur; ergo propter finem quem pro

tanto, es amado por causa del fin que tiene como objeto; por tanto, es causado por el mismo fin.

13. Lo cual puede muy bien confirmarse con la doctrina de Santo Tomás, *In IV*, dist. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2, donde dice: *como el objeto de la voluntad es el fin, esto mismo, que es querer, y cualquier otro acto de voluntad no es otra cosa que ordenarse algo a un fin, y por ello necesariamente supone algún fin objetivo al cual se ordene.* Puede también añadirse, tomándolo de Capréolo, *In I*, dist. 1, q. 1, ad 1 contra 3 conclus., que este amor, porque precede a la consecución del fin, se ordena como a fin a la consecución y fruición de la misma cosa amada, y de este modo puede ser también efecto de la causa final. Y en el decurso de dicho artículo y de la solución de los argumentos, dice y acumula muchas cosas tomadas de la doctrina de Santo Tomás que pueden ayudar a confirmar esta opinión. Finalmente, también este amor puede ordenarse al mismo amante, como a fin *para que*, en cuanto que le perfecciona y le une de algún modo a su fin objetivo; luego también en este aspecto puede ser efecto de la causa final.

14. Digo en cuarto lugar: los actos de la voluntad que versan acerca del fin ya conseguido, pueden y deben también contarse entre los efectos de la causa final. Se prueba, porque dichos actos sólo pueden ser o amor, o gozo, acerca de los cuales se discute si son actos distintos, en cuanto versan sobre el fin ya alcanzado, lo cual trata expresamente Capréolo en el lugar citado; ahora hablemos de ellos como si fueran distintos, ya difieran realmente o por la razón. Por tanto, el acto de amor en cuanto tal es de la misma naturaleza cuando se refiere a un fin que es amado por sí, sea que dicho fin esté ya poseído o que no; por consiguiente, si el amor en sí, o sea, el que precede a la consecución del fin, es efecto de la causa final, también aquel amor que permanece conseguido ya el fin, es efecto del mismo fin. La consecuencia es clara porque del mismo modo es causado el amor en uno y otro estado por el objeto conocido que atrae a la voluntad para que le ame por causa de sí y de su bondad. Y así Santo Tomás, I-II, q. 23, a. 4, y q. 26, a. 2, del mismo modo atribuye a la causalidad final, o del objeto bueno, su amor en uno y otro estado, más aún,

obiecto habet amatur; ergo ab eodem fine causatur.

13. Quod optime potest confirmari ex doctrina D. Thomae, In IV, dist. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2, ubi ait *cum voluntatis obiectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quemlibet alium voluntatis actum non esse aliud quam ordinari aliquid in finem, et ideo necessario supponere aliquem finem obiectivum in quem ordinetur.* Addi etiam potest ex Capreol., In I, dist. 1, q. 1, ad 1, contra 3 conclusionem, hunc amorem, quia antecedit finis consecutionem, ordinari ut in finem in ipsius rei amatae consecutionem et fruitionem, et hoc modo etiam esse posse effectum causae finalis. Et in discursu illius articuli et solutionum argumentorum multa dicit et congerit ex doctrina D. Thomae quae ad hanc sententiam confirmandam conferre possunt. Denique etiam hic amor potest ordinari in ipsum amantem, ut in finem *cui*, quatenus illum perficit et unit aliquo modo suo fini obiectivo; ergo ex hoc etiam capite potest esse effectus finalis causae.

14. Dico quarto: actus voluntatis qui versantur circa finem iam consecutum, numerari etiam possunt et debent inter effectus finalis causae. Probatur, nam hi actus tantum esse possunt aut amor, aut gaudium, de quibus controversum est an sint actus distincti prout versantur circa finem iam adeptum, quod tractat late Capreol., cit. loco; nunc de eis loquamur ut de distinctis, sive re sive ratione differant. Actus ergo amoris, ut sic, eiusdem rationis est circa finem qui propter se amatur, sive ille finis sit iam possessus, sive non; ergo, si amor secundum se, vel qui antecedit consecutionem finis est effectus finalis causae, etiam amor ille qui manet fine iam consecuto, est effectus eiusdem finis. Patet consequentia, quia eodem modo causatur amor in utroque statu ab obiecto cognito alliciente voluntatem ut ipsum propter se et propter bonitatem suam amet. Atque ita D. Thomas, I-II, q. 23, a. 4, et q. 26, a. 2, eodem modo attribuit causalitati finis seu obiecti boni amorem eius in utroque statu, immo et delectationem, ut statim dicam. Unde

incluso le atribuye la delectación, como diré en seguida. Por lo cual también todas las razones con las que hemos probado que la primera voluntad o amor para con el fin es efecto de la causa final, prueban lo mismo acerca del último amor, principalmente por ser probable que siempre sea y pueda perseverar el mismo.

15. Y acerca del gozo, en cuanto es algo distinto del amor, parece que existe alguna razón de duda, ya porque es una cierta pasión que necesariamente sigue a la posesión del fin amado, ya también porque es como el último descanso del ánimo al que se ordenan los demás —incluso el mismo amor—, mientras que él no se ordena a otro, y así no parece tener un fin por el que pueda ser causado. Pero, sin embargo, también acerca de este acto se prueba la aserción propuesta, pues en verdad el gozo no es una mera pasión, sino un acto vital producido por la misma voluntad y causado en su género por un objeto esencialmente bueno, y propuesto por la razón y que invita a la voluntad, de tal manera que en el mismo y en su posesión descanse y goce a causa de su bondad; pero esta causalidad del objeto no es otra que la final en cuanto a este modo de moción, prescindiendo de si por otra parte interviene también la causalidad eficiente entre aquellos actos, lo cual nada importa para la cuestión presente. Y se confirma en primer lugar porque la misma delectación por su propia naturaleza se ordena como a fin a la acción misma a la que sigue como perfección y adorno suyo y para contribuir a su constancia y facilidad; luego también la delectación que resulta del fin conseguido se ordena a la misma consecución del fin como a fin que a su manera perfecciona y confirma; por consiguiente, si la delectación es intelectual y se sigue de aquel fin perfectamente conocido y propuesto a la voluntad, será causada por él en el género de fin. Por lo cual, aunque la delectación se diga que es algo último en la vía de generación, con todo en el orden de los fines en sí no es lo absolutamente último, aunque a veces pueda ser tomado por el que apetece como el último fin *por que*. Y entonces incluso la misma delectación se ordena a aquel mismo que toma la delectación como a fin *para que*, y por este lado puede ser efecto de la causa final.

16. Ni contra esta conclusión y la precedente urgen las razones aducidas antes. Pues a la primera se respondió ya que no sólo los medios son efectos de

etiam rationes omnes quibus probavimus primam voluntatem seu amorem erga finem esse effectum finalis causae idem probant de ultimo amore, maxime cum probabile sit eumdem semper esse ac perseverare posse.

15. De gaudio autem, quatenus est quid distinctum ab amore, videtur esse nonnulla dubitandi ratio, tum quia est veluti passio quaedam necessario consequens possessionem finis amati, tum etiam quia est veluti ultima quies animi ad quam caetera ordinantur, etiam ipse amor, ipsa vero non ordinatur ad aliud, et ita non videtur habere finem a quo causari possit. Sed nihilominus probatur etiam de hoc actu assertio posita; nam revera gaudium non est mera passio, sed est actus vitalis ab ipsa voluntate elicitus et causatus in suo genere ab obiecto per se bono, et per rationem proposito, et invitante voluntatem, ut in ipso et in possessione eius quiescat et gaudeat propter illius bonitatem; sed haec causalitas obiecti non est alia quam finalis, quantum ad hunc motionis modum, quidquid sit an aliunde interveniat etiam causalitas effectiva inter illos actus, quod nihil ad praesentem quaestionem refert. Et confirmatur primo, nam ipsa delectatio ex natura rei ordinatur ut in finem in actionem ipsam ad quam consequitur, tamquam perfectio quaedam et decor eius, et ut conferat ad constantiam et facilitatem eius; ergo etiam delectatio quae consequitur ex fine consecuto ordinatur ad ipsammet consecutionem finis, ut ad finem quem suo modo perficit et firmat; ergo si delectatio intellectualis sit et consequatur ex illo fine perfecte cognito et proposito voluntati, causabitur ab illo in genere finis. Unde, licet delectatio dicatur esse quid ultimum via generationis, tamen in ordine finium secundum se non est simpliciter ultimum, quamvis interdum possit ab appetente sumi ut ultimus finis *cuius*. Et tunc etiam ipsa delectatio ordinatur ad ipsummet qui delectationem capit ut ad finem *cui*, et ex hac parte potest esse effectus causae finalis.

16. Neque contra hanc et praecedentem conclusionem urgent rationes prius factae.

la causa final, sino todo acto que contribuye al fin, o se ordena a él, sea como medio o como perfección de su posesión; y finalmente cualquier cosa que surja de la propia moción del fin preconcebido y propuesto según la razón propia de bien amable por causa de sí. A lo segundo, negamos que estos actos no sean por causa del fin, pues en verdad amamos a Dios por causa de El mismo, y nos deleitamos en Dios por causa de El mismo. Ni para esto es necesario que el acto, por ser causado por el fin, o por decirse que existe por causa del fin, sea causado como consecuencia del anterior amor al fin, sino que basta con que sea causado por la bondad del mismo fin que atrae a la voluntad. Aunque la delectación en cuanto es un acto distinto del amor, en realidad es causada como consecuencia del amor; pues uno se deleita en el fin poseído porque lo ama; pero aquella causalidad en cuanto que se da entre los actos, pertenece más bien a un cierto modo de eficiencia o de resultancia natural que a la causalidad final que ahora indagamos. Por consiguiente, ésta ha de ser considerada más desde la relación del acto al objeto o fin y desde el modo peculiar con que el ser intelectual es movido por el fin hacia tales actos. A lo tercero se responde que aunque la delectación se llame descanso, con todo no es de un modo muerto (por decirlo así), como es el descanso natural que consiste en la sola carencia de movimiento, sino que es un descanso vital, el cual no se da sin una acción interna; sin embargo, porque aquél no es para obtener e inquirir el fin, sino para gozar del fin ya poseído, se llama por eso descanso del ánimo. Por consiguiente, en cuanto que es un acto propio y una verdadera acción, puede ser efecto del fin. Pero lo que dice Aristóteles que conseguido el fin cesa el movimiento o la acción, se ha de entender acerca del movimiento con el que se tiende a la consecución del fin, pero no de la acción interna con la que se descansa en el fin. Más todavía, añade Santo Tomás, *In IV*, dist. 48, q. 2, a 2, a la primera razón en contra de lo opuesto, que precisamente cesa el movimiento logrado el fin, cuando tal movimiento no acompaña al mismo fin o a su consecución; del mismo modo que el cielo consigue su fin mediante su movimiento propio, pero no cesa, porque para aquel fin es necesario aquel movimiento; así, por consiguiente, no cesa la acción interna del amor o de la delectación conseguido el fin, porque acompaña a tal fin y es necesaria para su perfección; y por ello, respecto de tal acción no cesa la causalidad del fin.

17. Pero aquí se originaba una dificultad teológica, principalmente como consecuencia de la última conclusión, pues de ella se sigue que el mismo amor y fruición beatífica es verdadera y propiamente causada por Dios visto, o por su visión en el género de causa final, y consecuentemente que aquellos actos verdadera y propiamente existen por causa del fin, lo cual parece inadmisible, ya que dichos actos son absolutamente necesarios. Pero, como la cuestión es teológica, respondo brevemente concediendo que aquellos actos provienen de la causalidad del fin; pues ello lo prueban igualmente todas las razones aducidas antes. Ni se opone en nada el que sean necesarios; más todavía, dije en lo que antecede que la necesidad de dicho amor proviene de Dios percibido claramente como último fin, cuya suma bondad es tan poderosa para causar incluso en dicho género, que somete totalmente a sí la voluntad. Finalmente dicha necesidad no proviene de una imperfección, o de un modo de obrar irracional, sino más bien de la suma perfección, ya del mismo fin último, ya también del modo de aplicarlo mediante el conocimiento racional, o sea el intelectual más perfecto para mover la voluntad, y por ello en nada se opone que aquella moción de la voluntad, por más que sea necesaria, provenga de la propia causalidad del fin. En cambio, si aquel amor necesario es llamado con designación suficiente acto humano o no lo es, es cosa que tratan los teólogos y pertenece más bien a la filosofía moral que a la metafísica.

Sobre los efectos externos de la causa final

18. Hemos tratado hasta aquí de los efectos que la causa final tiene dentro de la misma voluntad de la causa que obra de propósito; ahora resta hablar acerca de los efectos que salen al exterior de tal causa, es decir, fuera de la misma voluntad humana, de tal manera que bajo estos efectos queden comprendidos tanto los actos de todas las otras facultades del mismo hombre, es decir, del entendimiento, de los sentidos, etc., como también los efectos externos, si hay

Ad primam enim iam responsum est non sola media esse effectus causae finalis, sed omnem actum qui ad finem confert vel ad illum ordinatur, vel tamquam medium, vel tamquam perfectio possessionis eius; ac denique quidquid est ex propria motione finis praeconcepti et propositi secundum propriam rationem boni propter se diligibilis. Ad secundum, negamus hos actus non esse propter finem, nam revera amamus Deum propter ipsum, et delectamur in Deo propter ipsum. Neque ad hoc necessarium est ut actus, quia causatur a fine seu dicitur esse propter finem, causetur ex priori amore finis, sed satis est quod causetur ex bonitate ipsius finis allicientis voluntatem. Quamquam delectatio, quatenus est actus ab amore distinctus, revera causatur ex amore; delectatur enim aliquis in fine possesso, quia amat illum; illa vero causalitas, quatenus est inter actus, magis pertinet ad quemdam modum efficientiae vel naturalis resultantiae quam ad causalitatem finalem quam nunc inquirimus. Haec ergo magis consideranda est ex habitudine actus ad obiectum seu finem et ex peculiari modo quo res intellectualis movetur a fine ad huiusmodi actus. Ad tertium respondetur quamvis delectatio dicatur quies, non tamen esse mortuo modo (ut ita dicam), ut est naturalis quies, quae consistit in sola carentia motus, sed esse vitalem quietem, quae non est sine interna actione; tamen quia illa non est ad obtinendum et inquirendum finem, sed ad fruendum fine iam possesso, ideo dicitur animi quies. Quatenus ergo proprius actus est ac vera actio, potest esse effectus finis. Quod vero Aristoteles ait consecuto fine cessare motum vel actionem, intelligendum est de motu quo tenditur ad consecutionem finis, non vero de interna actione qua quiescitur in fine. Immo addit D. Thomas, In IV, dist. 48, q. 2, a. 2, ad primam rationem in oppositum, quod tunc cessat motus habito fine, quando talis motus non concomitatur ipsum finem seu consecutionem eius; sicut caelum consequitur suum finem mediante suo motu, non tamen cessat, quia ad illum finem necessarius est ille motus; sic igitur non cessat interna actio amoris vel delectationis consecuto fine, quia concomitatur talem finem et ad ipsius perfectionem est necessaria, et ideo respectu talis actionis non cessat causalitas finis.

17. Hic vero oriebatur difficultas theologica, praesertim ex ultima conclusione, nam hinc sequitur ipsum amorem et fruitionem beatificam vere ac proprie causari a Deo viso, vel a visione eius in genere causae finalis, et consequenter illos actus vere ac proprie esse propter finem, quod videtur inconveniens, cum illi actus sint simpliciter necessarii. Sed quia res est theologica, breviter respondeo concedendo illos actus esse ex causalitate finis; id enim aeque probant omnes rationes superius factae. Nec quidquam obstat quod sint necessarii, immo in superioribus dixi necessitatem illius amoris provenire a Deo clare viso ut ultimo fine, cuius summa bonitas tam est potens in causando etiam in eo genere, ut omnino sibi subiiciat voluntatem. Denique illa necessitas non provenit ex imperfectione aut ex irrationali modo operandi, sed potius ex summa perfectione, tum ipsius finis ultimi, tum etiam modi applicandi illum per cognitionem rationalem seu intellectualem perfectissimam ad movendam voluntatem, et ideo nihil obstat quominus illa voluntatis motio, quantumvis necessaria, sit ex propria causalitate finis. An vero satis sit ut ille amor necessarius dicatur actus humanus necne, tractatur a theologis, et pertinet magis ad moralem philosophiam quam ad metaphysicam.

De effectibus externis finalis causae

18. Diximus hactenus de effectibus quos causa finalis habet intra ipsam voluntatem causae agentis a proposito; nunc superest dicendum de effectibus qui exterius prodeunt a tali causa, id est, extra ipsam humanam voluntatem, ita ut sub his effectibus comprehendantur tum actus omnium aliarum facultatum ipsius hominis, scilicet intellectus, sensuum, etc., tum etiam externi effectus, si qui sunt, qui per has actiones resultent. In qua re duo sunt certa et extra

algunos, que resulten mediante esas acciones. En este punto hay dos cosas ciertas y fuera de discusión. Una es que todas las acciones naturales que ejerce el hombre sin imperio o moción de la voluntad no son efectos de la causa final en el modo especial en que hablamos ahora; tales son todas las acciones de la vida vegetativa, en cuanto son meramente naturales, y los actos de los sentidos, o también del entendimiento, en cuanto a veces preceden a la moción de la voluntad. Y la razón está en que la causalidad final en cuanto versa propiamente acerca de los seres que actúan de propósito, que se mueven a sí mismos hacia el fin, esencial y primariamente se da sobre la voluntad, y supone la aplicación suficiente de tal causa mediante el entendimiento; pero en las acciones que no proceden de la moción de la voluntad, el hombre no es movido así por el fin, sino que obra al modo de los demás agentes naturales; por consiguiente. Por lo cual, tal modo de obrar de suyo no requiere el propio y racional conocimiento del mismo fin. Más aún, incluso en el mismo entendimiento el conocimiento o aprehensión del fin mismo, si es natural y de ningún modo se origina en la voluntad, no procede del conocimiento del fin, sino que es el mismo conocimiento del fin, y por ello no procede de la causalidad del fin como tal, en cuanto es propia de los seres que obran de propósito. Y esto lo añado siempre porque en estos actos naturales opera el hombre por causa del fin como los otros agentes naturales, acerca de los cuales veremos después qué es en ellos operar por causa del fin y cuál puede ser en ellos la causalidad del fin. Y en esta aserción expuesta de este modo no queda ninguna dificultad.

19. En segundo lugar, es cierto que todas las acciones y los efectos de éstas que proceden del imperio y moción de la voluntad creada que opera por causa del fin son efectos de la causa final. Se prueba en primer lugar por el modo de hablar y sentir de todos, pues cuando el hombre pasea para conseguir la salud, tal paseo se juzga que es un efecto de la salud preconcebida e intentada, y por ello se dice con toda propiedad que es por causa del fin y no por la dirección que imprime algún agente extrínseco, sino el mismo que opera, el cual por este motivo se llama agente de propósito; y lo mismo ocurre acerca de todos los casos semejantes. Y cuando mediante esas acciones resulta un término permanente en su ser constituido, éste se juzga también efecto del fin preconcebido,

controversiam. Unum est actiones omnes naturales quas homo exercet sine imperio seu motione voluntatis non esse effectus causae finalis eo speciali modo quo nunc loquimur; huiusmodi sunt actiones omnes animae vegetativae, quatenus sunt mere naturales, et actus sensuum vel etiam intellectus, quatenus interdum antecedunt motionem voluntatis. Et ratio est quia causalitas finis quatenus proprie versatur circa agentia a proposito, quae seipsa movent in finem, primo per se est circa voluntatem, et supponit sufficientem applicationem talis causae per intellectum; sed in his actionibus quae non procedunt ex motione voluntatis, non sic movetur homo ex fine, sed agit ad modum aliorum agentium naturalium; ergo. Unde talis modus agendi per se non requirit propriam et rationalem cognitionem ipsius finis. Immo et in ipsomet intellectu cognitio vel apprehensio ipsiusmet finis, si naturalis sit et nullo modo a voluntate, non procedit a cognitione finis, sed est ipsa cognitio finis, et ideo non procedit ex causalitate finis, ut sic, prout est propria agentium a proposito. Quod idcirco semper addo, quia in his actibus naturalibus operatur homo propter finem sicut alia agentia naturalia, de quibus postea videbimus quid in eis sit operari propter finem, et qualis in eis esse possit causalitas finis. Atque in hac assertione sic exposita nulla relinquitur difficultas.

19. Secundo, certum est omnes actiones et effecta earum quae procedunt ex imperio et motione voluntatis creatae operantis propter finem esse effectus causae finalis. Probatur primo ex modo loquendi et sentiendi omnium, nam quando homo deambulat propter sanitatem consequendam, talis deambulatio censetur esse effectus sanitatis praeconceptae et intentae, et ideo dicitur esse propriissime propter finem, non ex directione alicuius extrinseci agentis, sed ipsiusmet operantis, quod hac ratione vocatur agens a proposito; et idem est de omnibus similibus. Et quando per has actiones fit aliquis terminus permanens in facto esse, ille

sea en su proceso —mientras se está actualmente haciendo—, sea en su ser constituido cuando después permanece; y de este modo dijo Aristóteles que los instrumentos son por causa del fin, y de modo semejante la casa y demás cosas artificiales son efectos de algún fin preconcebido. Pero la razón está en que el fin mueve hacia todas estas acciones; por consiguiente, todas son efectos suyos. Igualmente tales acciones en cuanto son hechas por el hombre, dependen esencialmente del fin como de causante, porque no pueden ser hechas de otro modo por el hombre; por consiguiente, son efectos del fin. Igualmente, aquellas acciones son los medios con que se logra el fin intentado; ahora bien, el fin no sólo causa la intención, o la elección, sino también la ejecución de los medios; más aún, en ésta parece resplandecer sobre todo su causalidad.

20. Se dirá: a veces la acción imperada por la voluntad no es un medio, sino el mismo fin intentado, de acuerdo con la división dada anteriormente de que el fin a veces es la cosa hecha, a veces la misma acción, como la citarización o la contemplación; por consiguiente, entonces al menos no será la acción por causa del fin, aun cuando proceda de la voluntad; por consiguiente, no será causada por el fin. Se responde, como ya anotamos antes, que no hay ninguna acción que, si se toma propiamente en cuanto acción, no tenga algún término intrínseco por causa del cual se haga, como la misma citarización, en cuanto que es una moción produce un cierto sonido proporcionado, que es una cierta cualidad compuesta artificiosamente, y de este modo toda acción es de alguna manera medio para su término, y por dicho motivo puede ser causada por él como por su fin. Pero si hablamos del término mismo, o si éste queda comprendido en la acción como una sola cosa, en este sentido no es propiamente medio, supuesto que sea el fin último en su serie; sin embargo, aunque sea el fin *por que,* puede tener un fin *para que;* pues la citarización como hecha por el hombre, es por causa del mismo que opera; o si tal acto es el fin formal, puede ser por causa del fin objetivo, como la contemplación es por causa de la verdad misma. Y así siempre toda acción que está imperada por la voluntad, es efecto de algún fin preconcebido.

etiam censetur effectus finis praeconcepti, vel in fieri dum actu fit, vel in facto esse cum postea permanet; quo modo dixit Aristoteles instrumenta esse propter finem, et similiter domus et aliae res artificiales sunt effectus alicuius finis praeconcepti. Ratio vero est quia finis movet ad has omnes actiones; ergo omnes sunt effectus eius. Item tales actiones prout ab homine fiunt, pendent essentialiter a fine ut causante, quia non possunt aliter ab homine fieri; ergo sunt effectus finis. Item illae actiones sunt media quibus comparatur finis intentus; sed finis non solum causat intentionem vel electionem, sed etiam mediorum exsecutionem; immo in hac maxime videtur relucere eius causalitas.

20. Dices: interdum actio imperata a voluntate non est medium, sed ipse finis intentus, iuxta quamdam divisionem superius datam, quod finis interdum est res acta, interdum ipsamet actio, ut cytharizatio, aut contemplatio; ergo tunc saltem non erit actio propter finem, etiamsi procedat a voluntate; ergo non erit causata a fine. Respondetur, ut iam supra notavimus, nullam esse actionem quae si proprie sumatur ut actio est, non habeat aliquem terminum intrinsecum propter quem fit, ut cytharizatio ipsa, quatenus est motio quaedam, efficit quemdam sonum proportionatum, qui est qualitas quaedam artificiose composita, et hoc modo omnis actio est aliquo modo medium ad suum terminum, et ea ratione potest esse causata ab illo ut a fine. Si vero de ipso termino loquamur, vel comprehendatur sub actione per modum unius, sic non est proprie medium, supposito quod sit finis ultimus in sua serie; tamen nihilominus licet sit finis *cuius,* potest habere finem *cui;* nam cytharizatio ut fit ab homine, est propter ipsum operantem; vel si talis actus sit finis formalis, potest esse propter obiectivum, ut contemplatio est propter veritatem ipsam. Atque ita semper omnis actio quae est imperata a voluntate, est effectus alicuius finis praeconcepti.

21. Pero acerca de esta última aserción se ofrecen dos cosas que han de ser brevemente explicadas. La primera ha sido tocada antes, en la sección 1.ª, porque de lo dicho se sigue que una misma cosa es causa de sí misma, lo cual parece absurdo. Y la consecuencia es clara, en primer lugar porque la operación imperada por la voluntad es con frecuencia verdadera causa final, la cual aprehendida mueve a la ejecución de sí, y no sólo al deseo o a la intención; por consiguiente, la ejecución de aquella operación es efecto de la misma operación aprehendida a modo de fin; ahora bien, aquella ejecución no es algo diferente de la misma operación; por consiguiente. Además, porque la consecución del fin (ya consista en una operación, ya en la sola inherencia de alguna forma o en otra relación semejante) es el efecto último de la causa final, como el fin de la curación es la salud, no de cualquier modo, sino en cuanto inherente a mí, y afectándome a mí, y esto es lo último que es causado por virtud de aquella intención, y lo mismo ocurre proporcionalmente en las demás cosas. Ahora bien, el primer fin que mueve y causa hasta llegar a este efecto, es la misma consecución del fin en cuanto aprehendida; por consiguiente, se causa a sí misma.

22. Se responde en primer lugar que no hay ningún inconveniente en conceder todo esto, porque en la causa final no interviene esa contradicción que hay en la causa eficiente, de modo que no pueda ser causa de sí misma, ya que no requiere la preexistencia real para causar, sino que basta con la intencional, por medio de la aprehensión; por consiguiente, como el fin causa antes de tener existencia en acto, no es de maravillar que pueda concurrir en su género a su misma existencia. Y así concedemos que una misma cosa según diferentes condiciones del existir puede causarse a sí misma, pues existiendo intencionalmente se causa a sí misma para existir realmente. Ni esto es algo diverso de lo que se afirma en el axioma común, *aquello que es primero en la intención es lo último en la ejecución;* o lo que dijo también Aristóteles, *la forma y el fin coinciden en una cosa numéricamente idéntica,* aunque la forma y el eficiente sólo puedan coincidir en una cosa específicamente idéntica. Pues la forma, o su efecto formal, es efecto del agente, y en cuanto tal es efecto también del fin que excitó al agente a obrar, y que no es algo distinto de la misma forma. Pero,

21. Circa hanc vero posteriorem assertionem occurrunt duo breviter explicanda. Primum est tactum supra, sect. 1, quia ex dictis sequitur idem esse causam sui ipsius, quod videtur absurdum. Et sequela patet imprimis quia operatio imperata a voluntate saepe est vera causa finalis, quae apprehensa movet ad sui exsecutionem, et non tantum ad desiderium vel intentionem; ergo exsecutio illius operationis est effectus eiusdem operationis apprehensae per modum finis; illa autem exsecutio non est aliud ab ipsamet operatione; ergo. Deinde, quia consecutio finis (sive in operatione consistat, sive in sola inhaerentia alicuius formae, vel in alia simili habitudine) est ultimus effectus causae finalis, ut finis curationis est sanitas, non utcumque, sed ut mihi inhaerens et me afficiens, et hoc est ultimum quod causatur ex vi illius intentionis, et idem est proportionaliter in reliquis. Sed primus finis qui movet et causat usque ad hunc effectum, est ipsamet consecutio finis ut apprehensa; causat ergo seipsam.

22. Respondetur imprimis nullum esse inconveniens hoc totum concedere, quia in causa finali non intervenit ea repugnantia quae in causa efficienti, ut non possit esse causa sui ipsius quia non requirit praeexistentiam realem ad causandum, sed sufficit intentionalis, media apprehensione; cum ergo finis causet priusquam habeat existentiam in actu, mirum non est quod possit in suo genere concurrere ad suammet existentiam. Atque ita concedimus rem eamdem secundum diversas conditiones existendi posse causare seipsam, nam intentionaliter existens causat seipsam ut realiter sit. Neque hoc est diversum ab eo quod communi axiomate dicitur, *illud quod est primum in intentione esse ultimum in exsecutione;* vel quod etiam Aristoteles dixit, *formam et finem concurrere in idem numero,* quamvis forma et efficiens solum possint concurrere in idem specie. Forma enim, seu effectus formalis eius, est effectus agentis et ut sic est etiam effectus finis qui excitavit agens ad operandum, quique non est aliud ab ipsa

además, añadimos que no hay ninguna consecución del fin que de algún modo no se dé por causa del fin, ya del objetivo, si lo tiene, ya al menos por causa del fin *para que,* que siempre se supone para la causalidad final, y en cuanto tal no es efecto de ésta; y de este modo siempre el efecto del fin, incluso el último, se distingue de alguna manera de la causa final adecuada. Finalmente, la consecución del fin último, sea absolutamente, sea en alguna serie, no se causa a sí inmediatamente, sino que próximamente causa en el agente intelectual, de que ahora tratamos, el afecto y la intención y otros actos mediante los cuales llega su causalidad hasta aquella acción con que se logra el fin mismo, y en la que consiste, y así siempre concurre algo distinto de sí mismo para tal causalidad.

23. Pero entonces se presenta la segunda dificultad propuesta que ha de ser explicada, concretamente, de qué clase es esta causalidad del fin sobre las acciones o cosas externas que emanan de la acción de la voluntad. Pues existe en éstas una razón especial de duda, ya que los actos internos producidos por la voluntad tienen real e intrínseca relación al mismo fin como a su propio objeto, ya simultáneamente formal y material, como en la intención y otros actos que próximamente versan sobre el mismo fin, ya solamente formal, como en la elección de los medios, y por ello se entiende rectamente que el mismo fin esencial y próximamente estimula y mueve hacia tales actos, y contrariamente tales actos esencial e intrínsecamente dependen de la causalidad de tal fin. Pero, en cambio, los actos imperados solamente por la voluntad (y mucho más sus efectos) de ningún modo son estimulados próximamente por el fin mismo, ni dicen ellos relación intrínseca al fin, sino que sólo por denominación extrínseca se dice que se ordenan al fin mediante los actos interiores, como el paseo exterior se ordena de modo meramente extrínseco a la salud. De lo cual parece que se sigue en primer lugar que el fin no es causa *per se,* sino *per accidens* de tales efectos, del mismo modo que el que aplica o estimula a la causa eficiente se dice que es causa del efecto causado por ella, o del mismo modo que el abuelo es causa del nieto, porque engendró a su padre; pues así el fin es causa de la acción externa sólo porque engendró la interna. Además, parece

forma. Deinde vero addimus nullam esse finis consecutionem quae non sit aliquo modo propter finem vel obiectivum, si illum habeat, vel saltem propter finem *cui,* qui semper supponitur ad causalitatem finalem, et ut sic non est effectus eius; atque hoc modo semper effectus finis etiam ultimus distinguitur aliquo modo ab adaequata causa finali. Tandem consecutio finis ultimi vel simpliciter, vel in aliqua serie, non causat se immediate, sed proxime causat in intellectuali agente, de quo nunc loquimur, affectum et intentionem et alios actus quibus mediantibus pervenit eius causalitas usque ad illam actionem qua finis ipse comparatur et in qua consistit, et ita semper concurrit aliquid distinctum ab ipso ad huiusmodi causalitatem.

23. Sed tunc occurrit explicanda altera difficultas proposita, nimirum, qualis sit haec causalitas finis circa actiones vel res externas, manantes a motione voluntatis. Est enim in his specialis dubitandi ratio, nam actus interni eliciti a voluntate habent realem et intrinsecam habitudinem ad ipsum finem ut ad proprium obiectum, vel formale simul et materiale, ut in intentione et aliis actibus qui proxime versantur circa ipsum finem, vel formale tantum, ut in electione mediorum; et ideo recte intelligitur ipsum finem per se ac proxime excitare ac movere ad tales actus, et e converso tales actus per se et intrinsece pendere a causalitate talis finis. At vero actus imperati tantum a voluntate (et multo magis effectus eorum) nullo modo excitantur proxime ab ipso fine, neque ipsi dicunt intrinsecam habitudinem ad finem, sed solum per extrinsecam denominationem dicuntur ordinari in finem mediis interioribus actibus, ut deambulatio exterior mere extrinsecus ordinatur ad sanitatem. Ex quo videtur sequi primo finem non per se, sed per accidens esse causam huiusmodi effectuum, eo modo quo applicans vel excitans efficientem causam dicitur esse causa effectus causati ab illa, vel eo modo quo avus est causa nepotis quia genuit patrem eius; sic enim finis est causa actionis externae solum quia genuit internam. Deinde

que se sigue por virtud de esta causalidad del fin que no se pone nada real en tales acciones y efectos externos, hablando en rigor, sino sólo la denominación extrínseca, la cual no es suficiente para la causalidad real. La consecuencia es clara, porque solamente de allí le viene al acto exterior el ordenarse por medio del interior a tal fin, y esto en el mismo acto exterior es sólo una denominación extrínseca. De lo cual hay una señal, pues si sucediese que aquella acción exterior fuese hecha por causa de otro fin, o casualmente y sin ningún fin, en sí y en su entidad no se mudaría ni disminuiría, ni la acción física por la que se hace sería diversa; por consiguiente, esto es indicio de que no es causada esencialmente por aquel fin, sino sólo de manera remota y accidental. Pues en las causas eficientes, aunque suceda que el mismo efecto que es hecho por una causa pueda ser hecho por otra, con todo, si es una causa *per se,* es menester al menos que la acción sea diversa, como se dijo en lo que precede; por lo cual, si de la mutación de la causa no se sigue mutación ni del efecto ni de la acción, es señal de que tal causa ni esencial ni inmediatamente influye en tal efecto; por consiguiente, lo mismo, guardando la debida proporción, ocurrirá en el caso presente.

24. Esta dificultad exige que expliquemos qué es la causalidad de la causa final, o qué pone en sus efectos, lo cual llevaremos a cabo en la sección siguiente, y en su parte final satisfaremos a la dificultad.

SECCION IV

Qué es o en qué consiste la razón de causación o causalidad de la causa final

1. No buscamos ahora la razón de causar en acto primero, por llamarlo así, o lo que en la causa final es razón próxima por la que es capaz de causar así, pues de esto trataremos en la sección siguiente; sino que buscamos la causación misma en acto segundo, qué es concretamente, y en dónde o en qué sujeto o efecto está; pues esto, aun siendo difícil de explicar en las demás causas, en ésta verdaderamente es dificilísimo, porque no aparece qué cosa o qué modo

videtur sequi ex vi huius causalitatis finis, nihil rei poni in huiusmodi actionibus et effectibus externis, per se loquendo, sed solam extrinsecam denominationem, quae non est satis ad causalitatem realem. Sequela patet, quia inde solum habet actus exterior ut ordinetur medio interiori ad talem finem, quod solum est denominatio extrinseca in ipso exteriori. Cuius signum est, nam si contingeret illam exteriorem actionem vel propter alium finem, vel casu et sine ullo fine fieri, in se et in sua entitate non mutaretur nec minueretur, neque actio physica qua fit esset alia; ergo signum est non causari per se ab illo fine, sed tantum remote et per accidens. In causis enim efficientibus, licet contingat eumdem effectum qui fit ab una causa posse causari ab alia, tamen si sit causa per se, necesse est saltem actionem esse diversam, ut in superioribus traditum est; unde si ex mutatione causae neque effectus neque actio mutatur, signum est talem causam nec per se nec immediate influere in talem effectum; idem ergo, proportione servata, erit in praesenti.

24. Haec difficultas postulat ut explicemus quid sit causalitas causae finalis, vel quid ponat in suis effectibus, quod sequenti sectione praestabimus, et in fine eius difficultati satisfaciemus.

SECTIO IV

Quid sit vel in quo consistat ratio causandi seu causalitas causae finalis

1. Non inquirimus nunc rationem causandi in actu primo, ut sic dicam, seu id quod in finali causa est proxima ratio qua potens est ad sic causandum, de hoc enim dicemus sectione sequenti; sed inquirimus causationem ipsam in actu secundo, quid nimirum sit, et ubi seu in quo subiecto vel effectu sit; hoc enim, cum in caeteris causis ad explicandum sit difficile, in hac revera est difficillimum, quia non apparet quae res, vel quis modus realis esse possit haec

real pueda ser esta causalidad; y si no es nada de esto, tampoco puede ser causalidad real.

Análisis de la primera opinión

2. Algunos, pues, se escapan fácilmente de esta dificultad diciendo que esta causalidad no es otra cosa sino el que la acción o efecto sea hecho por causa de un fin o con motivo de un fin. Pues Aristóteles no explicó de otra forma esta causalidad del fin sino diciendo que *es aquello por razón de lo cual se hace algo.* Por lo que Cayetano, II-II, q. 17, a. 5, enseña muy bien que, así como en el agente está la razón de obrar que existe en el mismo, y el efecto y la causalidad, que es como intermedia entre la razón de obrar y el efecto, así en el fin existen aquellas tres cosas, la razón de finalizar, la finalización y el efecto. Pero dice que la finalización es algo innominado, y que sólo se significa con estas palabras *ser aquello por razón de lo cual,* o *ser hecho por razón de otro* y que ni puede explicarse más esta causalidad ni puede entenderse qué otra cosa sea, ni tampoco dónde esté. Pues si se dice que está en la voluntad, contradice a esto en primer lugar que no puede sustentarse en la voluntad de Dios, ni en los agentes naturales, los cuales operan también por causa de un fin. Y, además, hay que indagar en nuestra voluntad qué es aquello, pues o bien es algo que antecede al acto producido por la misma voluntad, y esto no es así, según la verdadera y sana doctrina, ya que en la voluntad nada se recibe antes del acto producido por ella, como antes se probó suficientemente tratando del concurso de la causa primera. Prescindo de los hábitos sobrenaturales, que algunas veces se infunden antes de todo acto, porque éstos tienen el lugar de la potencia, o bien la completan y así no entran en la consideración presente. Igualmente, porque si algo se recibiese en la voluntad, debería tener algún principio eficiente fuera de ella, y no hay ninguno excepto la misma causa final; pero ésta en cuanto tal no es activa, pues entonces se confundirían las causalidades. Además de que el fin sin un ser real tendría eficiencia. Y por ello Aristóteles dijo con razón, I *De Generat.,* text. 55: *La causa por razón de la cual se hacen las demás cosas no es activa, y la misma salud no es activa sino por metáfora.* Pero tam-

causalitas; quod si nihil horum est, nec realis causalitas esse poterit.

Prima sententia expenditur

2. Quidam ergo ab hac difficultate se facile expediunt, causalitatem hanc nihil aliud esse nisi quod actio vel effectus fiat propter finem seu gratia finis. Aristoteles enim non aliter explicuit hanc finis causalitatem, nisi dicendo *esse id cuius gratia aliquid fit.* Unde Caiet., II-II, q. 17, a. 5, optime docet quod, sicut in agente est ratio agendi quae est in ipso, et effectus, et causalitas, quae est quasi media inter rationem agendi et effectum, ita in fine sunt illa tria, ratio finalisandi, finalisatio, et effectus. Ait vero finalisationem esse quid innominatum, solumque significari per haec verba *esse id cuius gratia,* seu *fieri propter aliud,* neque posse causalitatem hanc amplius explicari, neque intelligi quid aliud sit, neque etiam ubi sit. Nam si dicatur esse in voluntate, contra hoc est imprimis quia hoc nec salvari potest in voluntate Dei, neque in naturalibus agentibus, quae etiam operantur propter finem. Et deinde inquirendum est in nostra voluntate quid illud sit, nam vel est aliquid antecedens actum elicitum ab ipsa voluntate, et hoc non, iuxta veram et sanam doctrinam, quia in voluntate nihil recipitur ante actum ab ipsa elicitum, ut supra satis probatum est agendo de concursu primae causae. Omitto habitus supernaturales, qui aliquando infunduntur ante omnem actum, quia illi habent locum potentiae, vel complent illam et ita non veniunt in praesentem considerationem. Item, quia si quid reciperetur in voluntate, deberet habere aliquod principium efficiens extra ipsam, quod nullum est praeter ipsam causam finalem; haec autem ut sic non est activa, alias confunderentur causalitates. Praeterquam quod finis sine reali esse haberet efficientiam. Et ideo Aristoteles merito dixit, I de Gener., text. 55: *Causa cuius gratia caetera fiunt, activa non est, et sanitas ipsa non est activa*

poco puede decirse que aquel principio sea el entendimiento, o un acto suyo, porque es improbable que el entendimiento, por sí solo, pueda imprimir algo en la voluntad, y después no puede explicarse qué es ello. Y además esto es poco conforme con la libertad de la voluntad. O bien lo que se dice que es la causalidad del fin en la voluntad es el mismo acto de la voluntad, y esto no, porque éste es un efecto; y la causación debe ser de algún modo distinta del efecto. Se añade, además, que en los actos imperados no podrá explicarse qué es esta causalidad, porque en tales actos el mismo fin no influye en nada inmediatamente; y mucho menos podrá explicarse en los efectos de Dios y de los agentes naturales.

3. Esta opinión tiene una gran dificultad en que no explica la cosa, pues por aquellas palabras: *aquello por razón de lo cual,* no se explica tanto la causalidad del fin cuanto una cierta denominación que resulta en el mismo fin del hecho de que otra cosa se ordene a él; la cual denominación no puede ser la causalidad, ya porque no es algo real en el efecto, sino algo de razón en la causa o una denominación extrínseca, que es lo mismo; pues el que Dios sea aquello por cuyo motivo se hace una cosa no es algo intrínseco en las cosas, ni en Dios mismo, sino que es una denominación extrínseca de Dios tomada de las cosas mismas. Ya también porque en dichas palabras no se significa el fin como principio, sino más bien como término, y por ello no se significa una emanación o influjo de la causa final en el efecto, lo cual parece pertenecer a la razón de toda causalidad. Y se confirma en primer lugar porque de lo contrario en todo movimiento respecto de su término habría una propísima causalidad de fin, y en todo acto respecto de su objeto; el consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es clara porque el término es aquello por cuyo motivo existe el movimiento, y el objeto aquello por cuyo motivo existe el acto. La menor, por su parte, es clara, porque de lo contrario la causalidad final no convendría más al objeto de la voluntad que al de las otras potencias, ni estaría más en la moción racional que en la natural. Por lo cual se confirma en segundo lugar, ya que de lo contrario todo el tiempo que una cosa existe por motivo de algún fin, otro tanto sería actualmente causada por tal fin, como la potencia visiva —que existe por causa del acto de ver o por causa del objeto visible—, siempre sería causada

nisi per translationem. Nec vero dici potest illud principium esse intellectum vel actum eius, quia improbabile est intellectum se solo posse aliquid imprimere voluntati, et deinde explicari non potest quid illud sit. Et praeterea est id parum consentaneum libertati voluntatis. Aut vero illud quod in voluntate dicitur esse causalitas finis est ipsemet actus voluntatis, et hoc non, quia hic est effectus; causatio autem debet esse aliquo modo distincta ab effectu. Accedit praeterea, quod in actibus imperatis non poterit explicari quid sit haec causalitas, quia in huiusmodi actibus nihil immediate influit ipse finis; multoque minus explicari poterit in effectibus Dei et naturalium agentium.

3. Haec sententia in eo magnam difficultatem habet quod rem non declarat, nam per illa verba, *id cuius gratia*, non tam declaratur causalitas finis quam denominatio quaedam resultans in ipso fine ex eo quod aliud ad ipsum ordinetur; quae denominatio non potest esse causalitas, tum quia non est aliquid rei in effectu, sed aliquid rationis in causa seu denominatio extrinseca, quod idem est; quod enim Deus sit id cuius gratia res fit non est aliquid intrinsecum in rebus, neque in Deo ipso, sed est denominatio extrinseca Dei a rebus ipsis desumpta. Tum etiam quia in illis verbis non significatur finis ut principium, sed potius ut terminus, et ideo non significatur emanatio aliqua vel influxus causae finalis in effectum, quod videtur esse de ratione omnis causalitatis. Et confirmatur primo quia alias in omni motu respectu sui termini esset propriissima causalitas finis, et in omni actu respectu sui obiecti; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia terminus est id cuius gratia est motus, et obiectum cuius gratia est actus. Minor vero patet, quia alias causalitas finis non magis conveniret obiecto voluntatis quam aliarum potentiarum; nec magis esset in rationali motione quam in naturali. Unde confirmatur, secundo, quia alias, quamdiu res est gratia alicuius finis, tamdiu actu causaretur a tali fine, ut potentia visiva, quae est propter actum videndi,

actualmente por aquel fin, ya que siempre dura aquella denominación de que esta potencia existe por causa de su acto u objeto, denominación que puede emanar o de una acción pretérita o de la propensión natural de la potencia a su acto u objeto. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque la causalidad actual del fin no existe sin la causalidad actual del agente, como diré en seguida; por consiguiente, con aquella denominación no se explica suficientemente la causalidad del fin. Principalmente porque todos ponen esta causalidad en la moción metafórica, la cual no se explica suficientemente por aquellas solas palabras, si no se expone más la cosa.

Análisis de la segunda opinión

4. El segundo modo de explicar esta causalidad puede ser que es una cierta moción metafórica; esto está tomado así en común de Aristóteles, I *De Generat.*, c. 7, y de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, y de otros lugares que referiré inmediatamente. Con todo, en el modo de explicar la moción, esta sentencia es singular: pues dice que esa moción es tal que de suyo antecede al acto producido por la voluntad, no sólo en naturaleza, sino también en tiempo, ya que esta moción resulta, por una cierta necesidad natural, de la causa final propuesta suficientemente; en cambio, el acto de la voluntad permanece en su libertad. Por lo cual, aunque esta moción respecto de la misma causa final sea como un acto segundo, con todo, respecto de la voluntad se comporta como acto primero. Lo cual se explica y prueba de este modo, pues por el mismo hecho de que la bondad del fin esté suficientemente conocida y propuesta a la voluntad, la estimula y, cuanto de ella depende, la atrae hacia su amor; la voluntad, en cambio, por lo mismo que es libre, puede suspender su propio acto; por consiguiente, esta moción del fin es distinta del acto mismo de la voluntad, y le precede; por tanto, en esta moción consiste la propia causalidad del fin. El antecedente parece que consta por la experiencia, y su fundamento parece que consiste en una cierta simpatía natural que se da entre el entendimiento y la voluntad, en cuanto radican en la misma esencia del alma. La primera consecuencia es conocida de por

vel propter obiectum visibile, semper actu causaretur ab illo fine, quia semper durat illa denominatio, quod haec potentia est propter suum actum vel obiectum; quae denominatio manare potest vel ex actione praeterita, vel ex naturali propensione potentiae in suum actum vel obiectum. Consequens autem est falsum, quia actualis causalitas finis non est sine actuali causalitate agentis, ut statim dicam; per illam ergo denominationem non satis declaratur causalitas finis. Praesertim quia omnes ponunt hanc causalitatem in motione metaphorica, quae non satis declaratur per sola illa verba, nisi res amplius exponatur.

Expenditur secunda sententia

4. Secundus modus explicandi hanc causalitatem esse potest illam esse quamdam metaphoricam motionem; quod ita in communi sumptum est ex Aristotele, I de Gener., c. 7, et D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, et aliis locis quae statim referam. Tamen in modo explicandi hanc motionem est singularis haec sententia: dicit enim hanc motionem talem esse ut ex se antecedat actum a voluntate elicitum, non solum natura, sed etiam tempore, quia haec motio naturali quadam necessitate resultat ex causa finali sufficienter proposita; actus autem voluntatis in eius manet libertate. Unde, licet haec motio respectu ipsius causae finalis sit veluti actus secundus, tamen respectu voluntatis se habet ut actus primus. Quod explicatur et probatur in hunc modum, nam hoc ipso quod bonitas finis sufficienter est cognita et voluntati proposita, excitat illam, et quantum in se est, trahit eam ad sui amorem; voluntas autem, eo quod libera sit, potest suspendere suum proprium actum; ergo haec motio finis est distincta ab ipso actu voluntatis et antecedit illum; ergo in hac motione consistit propria causalitas finis. Antecedens experientia constare videtur, et fundamentum eius videtur esse positum in sympathia quadam naturali, quae est inter intellectum et voluntatem, quatenus in eadem animae essentia radicantur. Prima vero con-

sí; y la segunda es clara, porque por ninguna otra razón parece que pueda entenderse esta causalidad, sea porque lo que sigue inmediatamente tras esta moción en la voluntad es algún acto suyo, el cual, como decía antes, no es la causalidad, sino un efecto de la causa final; sea también porque, desechada esta moción, en lo restante el fin no se comporta como causa, sino más bien como término especificativo, que más bien participa de la causalidad de la forma que tienen todos los objetos que especifican los actos de cualesquiera potencias.

5. Pero esta sentencia, en primer lugar, es ajena a la mente de Santo Tomás, en todas partes en que pone la causalidad del fin en esta moción metafórica, pues en la q. 22 *De Veritate,* a. 2, explicando esta moción, dice: *Como el influir de la causa eficiente es obrar, así el influir de la causa final es ser apetecida o deseada;* en lo cual muestra claramente que no está en acto la influencia de la causa final, hasta que la voluntad sea movida apeteciendo o deseando. Lo mismo piensa en la q. 5 *De Potentia,* a. 1. Y se prueba con la razón, porque es una contradicción manifiesta que esté el fin causando en acto segundo, y que no haya algo actualmente causado; ahora bien, antes de que la voluntad produzca su acto, nada hay causado en la misma; por consiguiente, tampoco la causalidad del fin puede estar en acto segundo. La mayor es clara, ya porque causar y ser causado son correlativos, ya también porque la causalidad real debe terminarse en algo real y debe ser en sí algo real, de lo contrario no sería nada; por consiguiente, si en la voluntad no hay ninguna nueva realidad, u operación o efección, tampoco puede haber en ella causalidad actual del fin; ni tampoco la hay en el entendimiento, como es claro de por sí; por tanto, no puede entenderse tal causalidad del fin antes de todo acto de la voluntad. Y se confirma en primer lugar porque el fin no causa en acto si el agente no obra también en acto, pues, como dijo Aristóteles, III de la *Metafísica,* c. 2, text. 3, *el fin y aquello por razón de lo cual, es fin de alguna acción;* y por ello dijo el mismo Aristóteles, I *De Generat.,* c. 7, que al cesar la acción se detiene también la causa causa algo actualmente en la voluntad. Por último se confirma explicando la causalidad de la causa final con prioridad temporal a que se incoe la acción del agente; ahora bien, antes de que la voluntad produzca el acto, ninguna causa

sequentia per se nota est; secunda autem patet, quia nulla alia ratione videtur intelligi posse haec causalitas, tum quia quod proxime sequitur post hanc motionem in voluntate est aliquis actus eius, qui, ut supra dicebam, non est causalitas, sed effectus causae finalis; tum etiam quia, seclusa hac motione, in reliquis finis non se habet ut causa, sed potius ut terminus specificans, qui potius participat causalitatem formae, quam habent omnia obiecta quae specificant actus quarumcumque potentiarum.

5. Haec vero sententia imprimis est aliena a mente D. Thomae, ubicumque ponit causalitatem finis in hac motione metaphorica, nam q. 22 de Verit., a. 2, explicans hanc motionem inquit: *Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari;* ubi clare sentit non esse in actu influentiam causae finalis, donec voluntas moveatur appetendo seu desiderando. Idem sentit q. 5 de Potent., a. 1. Et ratione probatur, quia est aperta repugnantia quod sit finis causans in actu secundo, et quod non sit aliquid actu causatum; sed antequam voluntas eliciat actum, nihil est causatum in ipsa; ergo neque causalitas finis potest esse in actu secundo. Maior patet, tum quia causare et causari sunt correlativa, tum etiam quia realis causalitas ad aliquid reale terminari debet et in sese debet esse aliquid reale, alias esset nihil; si ergo in voluntate nulla res nova, vel operatio aut effectio[1] inest, neque actualis causalitas finis in illa esse potest; neque etiam est in intellectu, ut per se constat; ergo intelligi non potest talis causalitas finis ante omnem actum voluntatis. Et confirmatur primo, quia finis non causat in actu, nisi agens etiam actu efficiat, nam, ut dixit Aristoteles, III Metaph., c. 2, text. 3, *finis et id cuius gratia, alicuius actionis est finis;* et ideo dixit idem Aristoteles, I de Gener., c. 7, cessante actione sistere etiam finalem causam; ergo eodem modo prius tempore quam actio agentis inchoetur, non potest esse in actu secundo causalitas causae finalis; sed antequam voluntas eliciat actum, nulla causa

[1] En otras ediciones *affectio.* (N. de los EE.)

eficiente movida por el fin obra algo en acto, y al contrario, tampoco se hace nada actualmente por causa del fin; por consiguiente, tampoco el mismo fin causa algo actualmente en la voluntad. Por último se confirma explicando la cosa misma; pues antes de que la voluntad sea movida produciendo su propio acto, sólo hay un objeto bueno o un fin representado mediante el conocimiento o juicio del entendimiento; y en la voluntad no hay nada que no estuviese antes; por consiguiente, en todo ese tiempo no hay ningún estímulo distinto del juicio; ahora bien, el mismo juicio no es la causalidad, sino la aproximación suficiente del fin para que pueda causar; por tanto, la causalidad del fin no puede entenderse puesta en acto antes del acto de la voluntad. Mayormente siendo así que ni la causalidad puede versar sobre la misma potencia, ya que ésta no se comporta todavía de otro modo, sino que permanece inmutada, ni sobre el acto de la misma voluntad, ya que éste todavía no existe.

6. Dirá tal vez alguno que estas razones concluyen que la causalidad del fin es algo nuevo en la misma voluntad, que es el propio acto elícito o su libre consentimiento; pero, a pesar de todo, que puede ser algún nuevo modo de comportarse, o para decirlo más claro, algún afecto simple por el cual esté actual y vitalmente inclinada al fin, para que lo ame o lo pretenda. Pero esto no se afirma consecuentemente en aquella opinión, pues tal afecto, de cualquier modo que se finja en la voluntad, no puede dejar de ser producido por ella, de lo contrario no podría ser una afección o moción vital, sino que sería alguna cualidad por modo de hábito o acto primero, la cual de ningún modo puede fingirse o concebirse, como prueban suficientemente las razones hasta aquí expuestas. Y si tal movimiento es producido por la voluntad, es un cierto acto de la voluntad; por consiguiente, no se da la causalidad del fin antes del acto de la voluntad.

7. Y si se dice que aquel acto es imperfecto y a manera de veleidad —como lo llaman—, y que la segunda opinión que examinamos ha de ser entendida acerca del acto y consentimiento perfecto, en contra de esto está en primer lugar que aquel acto, de cualquier clase que sea, es un cierto efecto del mismo fin; por consiguiente, no es la causalidad del fin; o bien si en él la causalidad puede distinguirse del efecto, lo mismo podrá decirse del primer acto perfecto y con-

efficiens mota a fine aliquid actu agit, et e contrario nihil etiam actu fit propter finem; ergo neque ipse finis aliquid actu causat in voluntate. Ultimo confirmatur declarando rem ipsam; nam antequam voluntas moveatur eliciendo proprium actum, solum est obiectum bonum seu finis repraesentatus per cognitionem seu iudicium intellectus; in voluntate autem nihil est quod antea non esset; ergo in toto illo tempore nulla est excitatio distincta a iudicio; ipsum autem iudicium non est causalitas, sed sufficiens approximatio finis ut causare possit; ergo non potest intelligi causalitas finis in actu posita ante actum voluntatis. Maxime cum neque illa causalitas versari possit circa ipsam potentiam, cum ipsa nondum aliter se habeat sed immutata maneat, neque circa actum ipsius voluntatis, cum ille nondum sit.

6. Dicet fortasse aliquis has rationes concludere hanc causalitatem finis esse aliquid novum in ipsa voluntate, quod sit proprius actus elicitus seu consensus liber eius; nihilominus tamen esse posse novum aliquem modum se habendi, vel, ut clarius dicamus, esse aliquem simplicem affectum per quem sit actualiter et vitaliter propensa in finem, ut illum amet vel intendat. Sed hoc non est constanter dictum in illa sententia, nam talis affectus, quacumque ratione fingatur in voluntate, non potest esse non elicitus ab illa, alias non potest esse vitalis motio aut affectio, sed erit qualitas aliqua per modum habitus vel actus primi, quae nulla ratione fingi aut cogitari potest, ut satis probant rationes hactenus factae. Si autem ille motus est elicitus a voluntate, ille est quidam actus voluntatis; non ergo datur causalitas finis ante actum voluntatis.

7. Quod si dicatur illum actum esse imperfectum et per modum velleitatis, ut vocant, secundam autem sententiam quam examinamus esse intelligendam de perfecto actu et consensu, contra hoc obstat primo, quod ille actus, qualiscumque sit, est quidam effectus ipsius finis; ergo non est causalitas finis; vel si in illo distingui potest causalitas ab effectu, idem dici poterit de

sumado, ni será preciso recurrir a tal acto imperfecto. En segundo lugar, se opone el que la causalidad que ejerce el fin sobre tal acto tiene en él su propio efecto, y por ello ésta no es la causalidad propia y necesaria para otro acto consumado y perfecto, que buscamos, sino que será sólo una ocasión y cierta disposición para aquel efecto ulterior. Finalmente se opone el hecho de que o bien aquel acto simple es necesario, o es libre; si es libre, consiguientemente, ni siempre resulta de la suficiente proposición del fin, como decía aquella opinión, ni tampoco es preciso que siempre preceda a la efección del acto consumado de amor o de la intención del fin; por consiguiente, no es necesario de suyo para la causalidad del fin, ni puede consistir en él tal causalidad. En cambio, si dicho acto se hace naturalmente y sin libertad, mucho menos puede ser requerido de suyo para la causalidad del fin sobre el acto libre y perfecto; pues tales actos o movimientos imperfectos surgen en nosotros de la conjunción del apetito, o de alguna causa superior que previene nuestra deliberación, y por ello sólo son útiles o necesarios estos actos, supuesta alguna imperfección nuestra, por modo de disposición o excitación; pero no porque sean requeridos de suyo para la causalidad del fin. Por lo cual en los ángeles, en el alma de Cristo, en la Santísima Virgen y en otros hubo un modo perfecto de operar por la causalidad del fin, sin tales actos.

Se propone y persuade la tercera opinión

8. Por consiguiente, la tercera opinión es la que establece también esta causalidad del fin en la moción metafórica. Pero añade que tal moción no se pone en acto segundo más que cuando la voluntad es movida en acto segundo, y que cuando se pone así, en la realidad no hay nada distinto del mismo acto de la voluntad. Pero del modo que antes decíamos que una y la misma acción, en cuanto fluye del agente es su causalidad, pero en cuanto está en la materia es también su causalidad sobre la forma, así dicen que una y la misma acción de la voluntad es causada por el fin y por la voluntad misma, que en cuanto proviene de la voluntad es la causalidad eficiente y en cuanto proviene del fin

primo actu perfecto et consummato, neque erit necessarium recurrere ad talem actum imperfectum. Obstat secundo quia causalitas quam finis exercet circa talem actum, in illo habet suum proprium effectum et ideo illa non est causalitas propria et necessaria ad alium actum consummatum et perfectum, quam inquirimus, sed solum erit occasio et dispositio quaedam ad illum ulteriorem effectum. Tandem obstat quia vel ille actus simplex est necessarius, aut liber: si est liber, ergo neque semper resultat ex sufficienti propositione finis, ut illa opinio dicebat; neque etiam oportet ut semper antecedat ante effectionem consummati actus amoris, vel intentionis finis; non est ergo per se necessarius ad causalitatem finis, neque in illo potest talis causalitas consistere. Si vero ille actus naturaliter fit et absque libertate, multo minus esse potest per se requisitus ad causalitatem finis circa actum liberum et perfectum; huiusmodi enim actus vel motus imperfecti insurgunt in nobis ex coniunctione appetitus, vel ex aliqua superiori causa praeveniente deliberationem nostram, et ideo solum sunt utiles vel necessarii hi actus, supposita aliqua imperfectione nostra, per modum dispositionis vel excitationis; non vero quia per se sint ad causalitatem finis requisiti. Unde in angelis, in Christi anima, in B. Virgine, et aliis, fuit perfectus modus operandi ex causalitate finis absque huiusmodi actibus.

Tertia sententia proponitur et suadetur

8. Est ergo tertia sententia, quae constituit etiam hanc finis causalitatem in motione metaphorica. Addit vero huiusmodi motionem non poni in actu secundo nisi quando voluntas in actu secundo movetur, et quando sic ponitur in re, non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus unam et eamdem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem eius, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem eius circa formam, ita aiunt unam et eamdem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate esse causalitatem effectivam, prout

es la causalidad final, y que en el primer sentido es una moción real y propia, ya que tal acción emana de la potencia como de su propio principio físico, y según el segundo sentido es una moción metafórica, porque emana del objeto que atrae y arrastra a la voluntad hacia sí. Esta sentencia se toma de Santo Tomás en los lugares citados y en I-II, q. 9, a. 1, donde dice que el fin mueve metafóricamente a la voluntad, juzgando que en esto consiste su causalidad, aunque no lo declare tan expresamente. Con todo, del lib. I *cont. Gent.*, c. 75, raz. 5, puede deducirse esto más claramente; pues dice Santo Tomás *que la causalidad del fin consiste en esto, que por él sean deseadas otras cosas*. De las cuales palabras infiero que el mismo deseo con el que es deseado algo por causa del fin, en cuanto proviene del fin es llamado por Santo Tomás causalidad del fin. Por otra parte, el que la causalidad del fin consista en esta moción metafórica es un modo común de expresarse entre los autores, como se ve por Avicena, lib. VI de su *Metafísica*, tratado 5, c. 5; Alberto, V *Metaph.*, tratado 1, c. 3; y Herveo, *Quodl. II*, q. 1, y más claramente en la q. 8, § *Ad rationes;* Soncinas, V *Metaph.*, q. 2. Y se toma también del Alense, I, q. 17, miembro 3. Con todo, nadie explicó tan clara y expresamente la mencionada sentencia como Ockam, *In II*, q. 3, a. 2, donde dice que la causación del fin es mover al eficiente a obrar; y que aquel *mover* no es otra cosa sino que el fin mismo sea amado por el agente, o algo por causa de él. Por lo cual, poco después respondiendo a una duda dice que la causalidad final no existe con prioridad temporal a la moción del agente, al menos por medio del amor o la volición con la que quiere el efecto que ha de ser hecho por causa del fin, o el fin mismo por causa de sí.

9. Por la razón parece que queda bastante probada esta opinión con las impugnaciones de las otras y con la enumeración suficiente de las partes, puesto que ninguna otra cosa se puede pensar que sea la causalidad del fin; ni tampoco es necesaria otra cosa para entender que la voluntad es movida por un fin hacia un fin y para que su acto tenga dependencia del fin en cuanto que es fin; por consiguiente, solamente en lo que esta opinión afirma consiste esta causalidad. Se confirma y explica por un símil, pues el acto de la potencia cognos-

vero est a fine esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab obiecto alliciente et trahente ad se voluntatem. Haec sententia sumitur ex D. Thoma, citatis locis, et I-II, q. 9, a. 1, ubi ait finem movere metaphorice voluntatem, sentiens in hoc consistere causalitatem eius, quamvis non ita expresse id declaret. Tamen, ex lib. I cont. Gent., c. 75, rat. 5, id clarius sumi potest; ait enim D. Thomas *causalitatem finis in hoc consistere, quod propter illud alia desiderantur*. Ex quibus verbis colligo desiderium ipsum quo aliquid propter finem desideratur, quatenus est a fine, vocari a D. Thoma causalitatem finis. Rursus quod causalitas finis in hac motione metaphorica consistat, communis est loquendi modus apud auctores, ut patet ex Avicen., lib. VI suae Metaph., tract. V, c. 5; Alberto, V Metaph., tract. I, c. 3; et Hervaeo, Quodl. II, q. 1, et clarius q. 8, § Ad rationes; Sonc., V Metaph., q. 2. Sumitur etiam ex Alensi, I, q. 17, membr. 3. Nullus tamen ita clare et expresse praedictam declaravit sententiam, sicut Ocham, In II, q. 3, a. 2, ubi ait causationem finis esse movere efficiens ad agendum; illud autem movere non esse aliud nisi ipsum finem amari ab agente, vel aliquod propter ipsum. Unde inferius respondens ad quoddam dubium ait non esse prius tempore causationem finis quam motionem agentis, saltem per amorem aut volitionem qua vult effectum exsequendum propter finem, vel finem ipsum propter se.

9. Ratione videtur satis probari haec sententia impugnationibus aliarum et a sufficienti partium enumeratione, quia nihil aliud cogitari potest quod sit causalitas finis; neque etiam est aliud necessarium ut intelligatur voluntas moveri a fine in finem, et ut actus eius habeat dependentiam a fine ut finis est; ergo, in eo tantum quod haec sententia affirmat, consistit haec causalitas. Confirmatur ac declaratur a simili, nam actus potentiae cognoscitivae pendet et ab obiecto et a potentia; unde causalitas tam ob-

citiva depende no sólo del objeto, sino de la potencia; por lo cual la causalidad tanto del objeto como de la potencia no es otra cosa que la misma acción en cuanto que fluye del objeto y de la potencia, pues en cuanto proviene del objeto se dice su causalidad; en cambio, en cuanto es de la potencia se dice causalidad de ésta; así, por tanto, la acción de la voluntad al mismo tiempo que se hace, depende necesariamente de la voluntad y del fin; por consiguiente, aquella misma acción en cuanto procede de la voluntad es una dependencia activa de ella, y en cuanto nace del fin, es una dependencia final. En efecto, en cuanto a esto existe una diversidad entre el fin y el objeto de la potencia cognoscente, pues el objeto de la potencia cognoscitiva concurre eficientemente a su acto mediante alguna forma real con la que se une a aquél, o bien por su misma entidad, si puede unirse a él por ella; y el bien propuesto a la voluntad sólo concurre finalmente a su acto, porque sólo mueve metafóricamente atrayendo lo que ha sido propuesto por el conocimiento, aun cuando no exista en la realidad de otra forma.

Se rechaza la cuarta opinión

10. Pero hay quienes dicen que esta causalidad del fin no es una acción de la voluntad, en cuanto dependiente del fin, sino, por el contrario, que es el fin mismo propuesto objetivamente por el entendimiento, en cuanto influye en su género, o concurre al acto de la voluntad. Y si se pregunta qué es ese concurso, o qué añade sobre el mismo fin, responden que no le añade nada intrínseco, sino que connota la actual dependencia del efecto respecto de tal causa. Pero, aunque este modo de hablar convenga con el precedente en que dice que en esta causalidad no interviene ninguna otra cosa fuera del mismo fin propuesto a la voluntad por medio del entendimiento, y el acto o efecto que resulta de allí en la voluntad, y las denominaciones que surgen de él por las que se dice que el fin causa el acto y que el acto depende del fin, sin embargo, a pesar de todo me desagrada porque dice que el mismo fin es su causalidad o su concurso al acto, ya que el concurso nunca significa la causa misma, sino algo que próximamente fluye de la causa en su género, con lo que cause el efecto, sea

iecti quam potentiae nihil aliud est quam ipsamet actio, quatenus fluit ab obiecto et a potentia, nam ut est ab obiecto dicitur causalitas eius, ut vero est a potentia est causalitas illius; sic igitur actio voluntatis simul ac fit, necessario pendet a voluntate et a fine; illa ergo eadem actio quatenus est a voluntate est dependentia activa ab illa, quatenus vero est a fine, est dependentia finalis. Est enim quoad hoc diversitas inter finem et obiectum potentiae cognoscentis, nam obiectum potentiae cognoscitivae concurrit efficienter ad actum eius, mediante aliqua forma reali qua illi coniungitur, vel per suammet entitatem, si per illam possit ei uniri; bonum autem voluntati propositum solum finaliter concurrit ad actum eius, quia solum movet metaphorice attrahendo propositum per cognitionem, etiamsi aliter in re non existat.

Quarta sententia reiicitur

10. Sunt vero qui dicant hanc causalitatem finis non esse actionem voluntatis ut dependentem a fine, sed e contrario esse ipsummet finem per intellectum obiective propositum, ut influentem in suo genere seu concurrentem ad actum voluntatis [1]. Quod si inquiras quid sit concursus ille, vel quid addat supra ipsum finem, respondent nihil ei intrinsecum addere, sed connotare actualem dependentiam effectus a tali causa. Sed, licet hic modus dicendi in hoc cum praecedenti conveniat, quod in hac causalitate nullam aliam rem intervenire dicit praeter ipsum finem voluntati obiectum medio intellectu, et actum vel effectum inde resultantem in voluntate, et denominationes inde insurgentes quibus et finis dicitur causare actum et actus pendere a fine, nihilominus tamen in eo displicet, quod ipsum finem dicit esse suam causalitatem seu concursum suum ad actum, quia concursus nunquam significat causam ipsam, sed aliquid quod proxime profluit a causa in suo genere, quo causet effectum, sive illud distinguatur ali-

[1] Vide Fonsecam, lib. V Metaph., q. 13.

que aquello se distinga de algún modo del efecto en la realidad misma, sea solamente con la razón, en cuanto se concibe como *quo* y *quod*. Acerca de lo cual hablamos antes al tratar de la causalidad de la causa eficiente; y existe la misma razón proporcional acerca de la final. Más aún, en ésta existe en cierto modo una mayor razón porque el fin a veces causa no existiendo en acto, sino sólo objetivamente en el entendimiento.

11. Pero agregan que no es necesario que el concurso de la causa final exista realmente cuando ella misma causa actualmente, sino que basta con que exista objetivamente. Con todo, esto no se dice acertadamente, porque existir objetivamente sólo es ser conocido; y, en cambio, para que la causa final cause actualmente, no es necesario que su concurso actualmente sea pensado o conocido, sino que basta pensar acerca de la bondad de tal causa y, por el contrario, aunque aquel concurso exista en su ser objetivo por el formal y expreso pensamiento sobre él y sobre su conveniencia, ello no basta para que el efecto sea puesto en la voluntad, como consta de por sí, ya que manteniéndose todo aquel pensamiento puede la voluntad no moverse. Por tanto, aunque la causa final según su ser o su bondad exista sólo objetivamente en el entendimiento, con todo, para que cause actualmente es preciso que su concurso actual se ponga en la realidad misma, porque este concurso en la realidad no es otra cosa que la dependencia del efecto respecto de su causa; y para que la causa cause actualmente es preciso que el efecto en la realidad misma sea causado actualmente; por tanto, que dependa también realmente de la causa; por consiguiente, también que el concurso actual, o lo que es lo mismo, la dependencia actual, exista en la realidad misma y no sólo en el entendimiento; más aún, esto último es inconveniente. Pero porque tal dependencia de este efecto de la causa final respecto de ella sólo consiste en una cierta relación intrínseca a tal causa, la cual relación puede existir en la realidad misma y puede tener como término la causa en cuanto existente sólo objetivamente en el entendimiento, resulta de ello que puede la causa final causar actualmente existiendo sólo objetivamente, y no puede causar actualmente a no ser que su causalidad exista realmente, por la relación a la misma causa existente objetivamente.

quo modo in re ipsa ab effectu, sive tantum ratione, quatenus concipitur ut *quo* et *quod*. De qua re diximus supra, tractando de causalitate causae efficientis; est autem eadem proportionalis ratio de finali. Immo in hac est quodammodo maior ratio, quia finis interdum causat non existens actu, sed tantum obiective in intellectu

11. Sed aiunt etiam non esse necessarium ut concursus finalis causae realiter existat quando ipsa actu causat, sed satis esse si existat obiective. Hoc tamen non recte dicitur, quia esse obiective tantum est cognosci; at vero ut causa finalis actu causet, non est necesse concursum eius actu cogitari aut cognosci, sed sufficit cogitare de bonitate talis causae, et e converso, quamvis ille concursus sit in esse obiectivo per formalem ac expressam cogitationem de illo et de eius convenientia, id satis non est ut effectus ponatur in voluntate, ut per se constat, quia stante tota illa cogitatione potest voluntas non moveri. Igitur, licet causa finalis secundum suum esse aut bonitatem suam sit tantum obiective in intellectu, tamen ut actu causet, oportet ut actualis concursus eius in re ipsa ponatur, quia hic concursus in re non est aliud a dependentia effectus a sua causa; ut autem causa actu causet, oportet ut effectus in re ipsa actu causetur; ergo et quod dependeat realiter a causa; ergo et quod concursus actualis, seu quod idem est, dependentia actualis in re ipsa existat, et non tantum in intellectu, immo hoc posterius est impertinens. Quia vero haec dependentia huius effectus causae finalis ab illa solum consistit in intrinseca quadam habitudine ad talem causam, quae habitudo in re ipsa existere potest et terminari ad causam ut existentem tantum obiective in intellectu, inde est quod possit causa finalis actu causare existens tantum obiective, non possit autem causare actu nisi causalitas eius existat realiter, per habitudinem ad ipsam causam obiective existentem.

Se elige la tercera opinión y se resuelve la cuestión

12. Por lo cual, con la impugnación de esta última opinión queda más explicada y confirmada la tercera, que sin duda es verdadera, y satisface muy bien en cuanto a este efecto que tiene el fin dentro de la voluntad creada, y en cuanto a su causalidad. Ni se opone en nada a ella la objeción aducida arriba de que el acto de la voluntad es más bien efecto que causalidad del fin. Pues en primer lugar, en el mismo acto de la voluntad podemos hacer distinción entre la acción y el acto y diremos que el acto es efecto, y que la acción, en cambio, en cuanto en su género depende del fin, es su causalidad, como se ha de decir proporcionalmente acerca de la causalidad eficiente. Además, aun cuando en aquel acto no se distingan por su naturaleza aquellas dos razones, sino que se finja que es una pura acción, a pesar de todo no repugna que la misma cosa que es efecto de la causa, en ese género en que es efecto, sea también causalidad, cuando aquel efecto es la misma acción, y basta la distinción de razón para que se distingan por modo de causalidad o por modo de efecto, como consta manifiestamente en la causalidad activa.

13. Puede parecerle a alguno más difícil que una cosa enteramente la misma o un modo real sin ninguna distinción en la realidad sea causalidad del fin y de la causa eficiente, a pesar de que estas causas sean de naturaleza distinta. Pero si se consideran las cosas dichas anteriormente acerca de las causalidades de las otras causas, cesará la admiración. Pues también la misma unión bajo diversos aspectos es causalidad de la materia y de la forma, aunque aquellas causas tengan diversa naturaleza; más aún, la misma mutación, en cuanto es acción, es causalidad del agente, y en cuanto es pasión es causalidad de la materia, aunque la acción y la pasión no se distingan en la realidad; y de modo semejante, la misma acción en diversos respectos es causalidad de la causa primera y de la segunda. Y la razón está en que una y la misma acción puede por sí misma ser causada inmediatamente por muchas causas, en su género por cada una; y así, mediante ella es causado el efecto por las mismas causas, y por ello con referencia a cada una de ellas es causalidad de cada una, y en sentido inverso es la dependencia propia de tal efecto respecto de tal causa.

Tertia sententia eligitur et resolvitur quaestio

12. Unde ex impugnatione huius ultimae sententiae magis explicata et confirmata manet tertia, quae sine dubio vera est et optime satisfacit quoad hunc effectum quem finis habet intra voluntatem creatam, et quoad causalitatem eius. Neque contra illam quidquam obstat obiectio supra facta, quod actus voluntatis potius est effectus quam causalitas finis. Nam imprimis in ipsomet actu voluntatis possumus distinguere actionem ab actu, et actum dicemus esse effectum, actionem vero, quatenus in suo genere est a fine, esse causalitatem eius, sicut proportionaliter dicendum est de causalitate effectiva. Deinde, etiamsi in illo actu non distinguantur ex natura rei illae duae rationes, sed fingatur esse pura actio, nihilominus non repugnat ut eadem res quae est effectus causae, in eo genere in quo est effectus, sit etiam causalitas, quando ille effectus est ipsamet actio, sufficitque distinctio rationis ut distinguantur per modum causalitatis vel per modum effectus, sicut in causalitate activa manifeste constat.

13. Difficilius videri alicui potest quod eadem omnino res, seu realis modus sine ulla distinctione in re, sit causalitas finis et efficientis, cum tamen istae causae diversarum rationum sint. Sed si considerentur superius dicta de causalitatibus aliarum causarum, cessabit admiratio. Nam etiam eadem unio diversis respectibus est causalitas materiae et formae, licet illae causae diversarum rationum sint; immo eadem mutatio ut est actio, est causalitas agentis, ut vero est passio, est causalitas materiae, quamvis actio et passio re non distinguantur; et similiter eadem actio diversis respectibus est causalitas primae causae et secundae. Et ratio est quia una et eadem actio per seipsam potest immediate causari a multis causis, ab unaquaque in suo genere; atque ita mediante illa causatur effectus ab eisdem causis, ideoque per comparationem ad unamquamque earum est causalitas uniuscuiusque, et e contrario est propria dependentia talis effectus a tali causa.

14. Queda por explicar la segunda dificultad, porque, aunque este modo de explicar la causalidad final satisfaga para los actos producidos por la voluntad creada, con todo no satisface en cuanto a las acciones imperadas y efectos exteriores o transeúntes (para omitir de momento la voluntad divina y las acciones de los agentes naturales, sobre los cuales trataremos después); por consiguiente, parece que la precedente opinión y doctrina no puede aplicarse a las referidas acciones y efectos, porque la causa final no mueve metafóricamente las potencias sujetas a la voluntad, sino sólo a la misma voluntad, la cual después mueve o aplica las potencias inferiores a sus acciones no de modo final, sino eficiente; por tanto, el fin en cuanto tal no tiene ninguna causalidad propia sobre estas acciones o bien ésta no consiste en tal moción metafórica.

15. En este punto en primer lugar hay que establecer que los efectos exteriores que son producidos por estas acciones en tanto pueden ser efectos de la causa final en cuanto las acciones por las que son hechos son causadas de algún modo en su género por la causa final y dependen de ella; porque, como antes decíamos con Aristóteles, la causa final no causa actualmente más que cuando el agente obra por causa del fin. Por lo cual, del mismo modo que el efecto hecho por el agente, si no depende de él en la conservación, sino sólo en su hacerse, al cesar la acción ya no es causado, sino que ha sido causado, así el mismo efecto en cuanto que es causado por el fin —por causa del cual ha sido hecho—, al cesar enteramente la acción del que obra por un fin, ya no es causado por el fin, sino que ha sido causado y queda ordenado al fin, sea por una intrínseca relación o propensión, sea por una extrínseca denominación o relación fundada en la acción anterior.

16. Queda, por tanto, toda la dificultad acerca de las acciones imperadas, pues en el modo en que ellas hayan sido causadas por el fin serán causalidades del mismo fin respecto de los efectos o términos, ya que por ellas dependerán tales efectos de la causa final, y sólo por razón de ellas se dirá que son hechas por causa de tal fin. Por tanto, acerca de las mismas acciones imperadas puede

14. Altera difficultas explicanda manet, quia, licet haec ratio explicandi causalitatem finalem satisfaciat quoad actus elicitos a voluntate creata, non tamen satisfacit quoad actiones imperatas et effectus exteriores seu transeuntes (ut interim omittamus voluntatem divinam et actiones naturalium agentium, de quibus infra dicturi sumus); videtur ergo superiorem sententiam et doctrinam non posse applicari ad praedictas actiones et effectus, quia causa finalis non movet metaphorice potentias subiectas voluntati, sed solum ipsam voluntatem, quae postea non finaliter, sed effective movet aut applicat inferiores potentias ad actiones earum; ergo finis ut sic nullam propriam causalitatem habet in has actiones, vel illa non consistit in tali motione metaphorica.

15. In hac re imprimis statuendum est effectus exteriores qui per has actiones producuntur in tantum esse posse effectus causae finalis in quantum actiones per quas fiunt causantur aliquo modo in suo genere a causa finali et ab ea pendent; quia, ut supra cum Aristotele dicebamus, causa finalis non causat actu nisi quando agens agit aliquid[1] propter finem. Unde, sicut effectus factus ab agente, si ab eo non pendet in conservari, sed tantum in fieri, cessante actione iam non causatur, sed causatus est, ita idem effectus prout est causatus a fine propter quem factus est, cessante omnino actione agentis propter finem, iam non causatur a fine, sed causatus est, et manet ordinatus in finem, vel per intrinsecam habitudinem seu propensionem, vel per extrinsecam denominationem seu relationem ab actione praeterita.

16. Relinquitur ergo tota difficultas circa actiones imperatas, nam, eo modo quo illae causatae fuerint a fine, erunt causalitates eiusdem finis respectu effectuum seu terminorum, nam per illas pendebunt huiusmodi effectus a causa finali et solum ratione illarum dicentur fieri propter talem fi-

[1] La expresión *agit actu* por *agens agit* en otras ediciones no nos parece admisible. (N. de los EE.)

decirse que, aunque físicamente y según su entidad la acción externa sea distinta del acto interior de la voluntad, con todo, en la razón de acción y en orden a la causalidad del fin tienen razón de una sola cosa, y surgen de la misma causalidad o moción metafórica, porque el que el fin, por ejemplo, mueva metafóricamente a querer escribir y a la misma escritura, no son dos cosas, sino una e idéntica, porque aquellas dos cosas están tan unidas entre sí que no pueden separarse; hablo, en efecto, sobre la volición que es por modo de uso e impera próximamente la acción externa de escribir. Por lo cual puede decirse, además, que la causalidad final, que dijimos que estaba en el acto interior y que se identificaba con la misma acción elícita, es al mismo tiempo causalidad del mismo acto interior y exterior, que está necesariamente unido con aquél, aunque de modo diverso, pues respecto del interior se comporta de modo próximo e intrínseco; en cambio, respecto del exterior, de modo más extrínseco y remoto. Ni a causa de esta razón se dirá el fin causa *per accidens* de la acción externa, ya que se sigue de su causalidad de modo enteramente necesario y esencial, y él mismo de tal manera mueve a la voluntad que al mismo tiempo y como una sola cosa mueve a la ejecución de la acción que ha de ser imperada por la voluntad. Ni tampoco obsta que tal causalidad no añada nada a la acción exterior, sino una denominación extrínseca, porque tal acción no se dice efecto del fin sólo porque aquella denominación extrínseca proviene del fin, sino porque la misma acción, en cuanto se hace aquí y ahora, procede en realidad de la moción del fin en su género, aunque aquella acción exterior, tomada física y entitativamente, pueda ser hecha sin esa moción metafórica y sin la propia causalidad del fin, porque sólo mediante la acción interna procede de tal causa. Tanto más cuanto que esta causalidad es en cierto modo moral y cuasi artificiosa e intelectual, y por ello se ha de equiparar en todo a la causalidad eficiente, que es más física y real. Y así, al mismo tiempo se ha respondido a la dificultad planteada al final de la sección precedente y remitida a este lugar.

17. En último lugar puede añadirse que la misma acción imperada, en el modo en que aquí y ahora se desenvuelve a partir de tal agente, es no sólo efecto de la causa final por modo de acción, sino que también es su causalidad

nem. De ipsis ergo actionibus imperatis dici potest, quamvis physice et secundum entitatem actio externa sit distincta ab interiori actu voluntatis, tamen in ratione actionis et in ordine ad causalitatem finis habere rationem unius, et ab cadem causalitate seu metaphorica motione oriri, quia finem, verbi gratia, metaphorice movere ad volendum scribere et ad scriptionem ipsam, non sunt duo, sed unum et idem, quia illa duo ita sunt connexa ut separari non possint; loquor enim de volitione quae est per modum usus et proxime imperat actionem externam scribendi. Unde ulterius dici potest causalitatem finalem, quam diximus esse in actu interiori et cum ipsa actione elicita identificari, esse simul causalitatem ipsius actus interioris et exterioris, qui cum illo necessario coniungitur, quamvis diverso modo, nam respectu interioris se habet proxime et intrinsece, respectu vero exterioris, magis extrinsece et remote. Neque propter hanc rationem dicetur finis causa per accidens externae actionis, cum omnino necessario ac per se sequatur ex causalitate eius, et ipse ita moveat voluntatem ut simul et per modum unius moveat ad exsecutionem actionis imperandae a voluntate. Neque etiam obstat quod huiusmodi causalitas nihil addat actioni exteriori nisi denominationem extrinsecam, quia talis actio non dicitur effectus finis solum quia illa denominatio extrinseca est a fine, sed quia ipsamet actio, prout hic et nunc fit, revera procedit ex motione finis in suo genere, etiamsi possit illa actio exterior, physice et entitative sumpta, fieri absque illa motione metaphorica et propria causalitate finis, quia solum mediante actione interna a tali causa procedit. Eo vel maxime quod haec causalitas quodammodo est moralis et quasi artificiosa et intellectualis, et ideo non est in omnibus aequiparanda cum causalitate efficienti, quae est magis physica et realis. Atque ita simul responsum est difficultati tactae in fine sectionis praecedentis et in hunc locum remissae.

17. Ultimo addi potest ipsam actionem imperatam, eo modo quo hic et nunc a tali agente progreditur, esse et effectum causae finalis per modum actionis et causalitatem

respecto de la cosa hecha por causa de dicho fin mediante la misma acción, pues mediante ella depende aquel efecto de tal fin, y ninguna otra cosa es ser causalidad que ser cuasi vía por la que el efecto depende de la causa en tal género de causa. Y en esta dependencia no se ha de considerar el efecto cuasi materialmente, en cuanto es tal cosa; ya que así no siempre requerirá aquella dependencia por medio de tal causalidad como esencialmente necesaria para su ser, sino que se ha de considerar formalmente en cuanto que es un efecto hecho aquí y ahora de tal modo determinado, según el cual necesariamente incluye orden a tal acción y al modo de operar de tal causa. Y así esta respuesta casi coincide con la precedente y a las dos las explicaremos mejor después al declarar la causalidad final en los efectos de Dios.

SECCION V

CUÁL ES EN EL FIN LA RAZÓN PRÓXIMA DE EJERCER SU CAUSALIDAD FINAL

1. El sentido de la cuestión presente consta por lo anterior; pues no buscamos la razón de causar en cuanto dice causación en acto segundo, sino en cuanto dice el acto primero cuasi formal que constituye a la causa final próximamente apta y suficiente para causar. Pues como en la causa eficiente distinguimos la cosa que causa de la razón próxima de causar, así parece necesario en la final, porque una cosa totalmente la misma puede ser principio eficiente y causa final y formal; es preciso, por consiguiente, que ejerza estos oficios bajo diversas razones; por tanto, aquella razón bajo la que ejerce el oficio de causa final será la que próximamente constituye a la causa final cuasi en acto primero.

Resolución de la cuestión

2. Acerca de este punto, por tanto, el consentimiento común de todos los Doctores parece ser que la bondad es la razón próxima bajo la que el fin mueve; y que de este modo es ella la que constituye a la causa final, dándole (por decirlo así) virtud para causar. Así piensa Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, y más am-

eius respectu rei factae propter illum finem per eamdem actionem, nam illa mediante pendet ille effectus a tali fine, et nihil aliud est esse causalitatem quam esse quasi viam qua pendet effectus a causa in tali genere causae. In hac autem dependentia non est considerandus effectus quasi materialiter, ut est talis res; sic enim non semper requiret illam dependentiam per talem causalitatem ut per se necessariam ad suum esse, sed considerandus est formaliter quatenus est effectus hic et nunc tali modo factus, quo modo necessario includit ordinem ad talem actionem et ad modum agendi talis causae. Atque ita haec responsio fere coincidit cum praecedente, et utramque melius explicabimus inferius declarando causalitatem finalem in effectibus Dei.

SECTIO V

QUAENAM SIT IN FINE PROXIMA RATIO FINALITER CAUSANDI

1. Sensus praesentis quaestionis ex superiori constat; non enim inquirimus rationem causandi quatenus dicit causationem in actu secundo, sed quatenus dicit actum primum quasi formalem, constituentem causam finalem proxime aptam et sufficientem ad causandum. Sicut enim in causa efficiente distinguimus rem quae causat a proxima ratione causandi, ita in finali videtur necessarium, quia eadem omnino res potest esse et principium efficiens et causa finalis et formalis; oportet ergo ut sub diversis rationibus haec munera exerceat; ergo illa ratio sub qua exercet munus causae finalis, erit quae proxime constituit finalem causam quasi in actu primo.

Resolutio quaestionis

2. De hac igitur re communis consensus Doctorum omnium esse videtur bonitatem esse proximam rationem sub qua finis movet; atque ita illam esse quae constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum. Ita sentit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 1, et latius III cont. Gent., c. 2 et 3, ubi ostendit idem esse operari

pliamente en el III *cont. Gent.*, c. 2 y 3, donde muestra que es lo mismo obrar por causa del fin que obrar por causa del bien, y en I, q. 5, a. 4 prueba que el bien tiene razón de fin; y en el mismo sitio, en la solución *ad secundum*, explica acerca de esta causalidad aquello de Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus: el bien es difusivo de sí*, es decir, invitando y atrayendo de modo final a la voluntad. La misma doctrina tiene Alejandro de Hales en I p., q. 17, miembro 3, y q. 34, miembro 1; y ha sido tomada de Aristóteles, II de la *Física*, c. 3, text. 31, donde dice que el fin y el bien son lo mismo, lo cual repite también en el V de la *Metafísica*, c. 2, y en el lib. I de la *Etica*, c. 7, dice que *es bueno para cada uno aquello por causa de lo cual obra las demás cosas;* lo mismo en el lib. I de la *Etica a Eudemo*, hacia el fin. Y la razón es que la causalidad del fin consiste en una moción metafórica de la voluntad con la que atrae a aquélla hacia sí; pero nada atrae hacia sí a la voluntad más que en cuanto es bueno; por consiguiente, la bondad es la razón de mover a la voluntad; por consiguiente, es también la razón o el principio de causar finalmente. Supongo la menor cierta por el consentimiento común de los teólogos y filósofos, que dicen que la voluntad no puede ser llevada hacia algo a no ser bajo la razón de bien, según aquello: *es bueno lo que todos apetecen.*

Si el mal como mal puede ser causa final

3. Pero se ofrece inmediatamente la controversia con Ockam y otros nominalistas que dicen que puede la voluntad ser llevada hacia el mal bajo razón de mal. Así Ockam, *In III*, q. 13, duda 3. Se inclina también Escoto, *In I, dist.* 1, q. 4, hacia el fin, e *In II*, dist. 43, q. 2. De la afirmación de los cuales se sigue enteramente que el mal en cuanto mal puede también mover metafóricamente la voluntad y, por consiguiente, tener causalidad de fin, pues si el mal puede ser amado por causa de sí, también podrán las otras cosas ser amadas por causa de él si para obtenerlo son necesarias y útiles. Y así sucederá que no es la bondad la adecuada razón y virtud del fin para causar finalmente, sino que será la entidad o algo semejante, como señala Ockam.

4. Sin embargo, esta opinión está anticuada, y con razón ha sido rechazada por las escuelas como incompatible con el sentir unánime de Aristóteles, Dioni-

propter finem, quod operari propter bonum, et I, q. 5, a. 4, probat bonum habere rationem finis; et ibidem, solutione ad 2, de hac causalitate declarat illud Dionysii, c. 4 de Divin. nom., *Bonum est diffusivum sui*, nimirum, finaliter attrahendo et alliciendo voluntatem. Eamdem doctrinam habet Alex. Alens., I p., q. 17, memb. 3, et q. 34, memb. 1; sumptaque est ex Aristotele, II Phys., c. 3, tex. 31, ubi dicit finem et bonum esse idem, quod etiam repetit V Metaph., c. 2, et lib. I Ethic., c. 7, ait *id esse unicuique bonum, cuius gratia caetera operatur;* idem lib. I Ethic. ad Eudemum, sub finem. Ratio autem est quia causalitas finis consistit in motione metaphorica voluntatis, qua illam ad se allicit; nihil autem ad se allicit voluntatem nisi quatenus bonum est; ergo bonitas est ratio movendi voluntatem; ergo etiam est ratio seu principium causandi finaliter. Minorem suppono ut certam, ex communi consensu theologorum et philosophorum, dicentium voluntatem non posse ferri in aliquid nisi sub ratione boni, iuxta illud, *bonum est quod omnia appetunt.*

Malum ut malum possitne causa esse finalis

3. Sed occurrit statim controversia cum Ocham et aliis nominalibus dicentibus posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali. Ita Ocham, In III, q. 13, dub. 3. Inclinat etiam Scotus, In I, dist. 1, q. 4, circa finem, et In II, dist. 43, q. 2. Ex quorum assertione plane sequitur malum ut malum posse etiam metaphorice movere voluntatem et consequenter habere causalitatem finis, nam si malum potest propter se amari, etiam poterunt alia amari propter ipsum, si ad illud obtinendum necessaria et utilia sint. Atque ita fiet ut non sit bonitas adaequata ratio et virtus finis ad causandum finaliter, sed erit entitas vel aliquid huiusmodi, ut Ocham significat.

4. Verumtamen haec sententia antiquata est et ab scholis merito reiecta, utpote repugnans cum Aristotelis, Dionysii, Augus-

sio, Agustín, Santo Tomás y de todos los que piensan rectamente, como se ve por Aristóteles, lib. I de la *Etica*, c. 1; Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus;* Agustín, II *Confesiones*, c. 6 y 8; Santo Tomás, I-II, q. 8, a. 1, y los demás teólogos, *In II*, dist. 43; Enrique, *Quodl.* I, q. 17. Ver también el c. 20 *De Opificio hominis*, de Gregorio Niseno; y Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 22. El común axioma de todos éstos es: *Nadie obra pretendiendo el mal.* Ello es evidentísimo por la experiencia. Y la razón es que la facultad de la voluntad estaría constituida de modo sumamente desordenado si pudiera ser llevada al mal como mal. Pues ¿qué cosa puede haber más desordenada que querer el mal porque es mal? Pero la voluntad no puede querer nada con apetito elícito más que aquello que es conforme con alguna inclinación natural de la misma voluntad, porque de tal inclinación nace toda apetición elícita, al menos natural, ya que toda apetición de esta clase se refiere al objeto adecuado y proporcionado a la voluntad o a alguna parte suya; y la inclinación natural de la voluntad es hacia todo aquel objeto; por consiguiente, si la voluntad pudiese moverse por su acto propio hacia el mal como mal, también su inclinación natural sería hacia el mal como mal; por consiguiente, la misma inclinación natural estaría desordenada. Pero esto repugna enteramente, ya porque ha sido instituída sapientísimamente por un autor perfecto, ya también porque sería contradictoria consigo misma. Pues el fin o institución de la voluntad es que por ella busque el hombre las cosas que le son convenientes y huya las disconvenientes; por consiguiente, si hubiese recibido una inclinación para tender hacia lo disconveniente en cuanto es disconveniente estaría formal y directamente en contradicción consigo misma y con su fin, y por ello con razón dijo Damasceno, lib. II, c. 22: *La voluntad es llevada a obrar en aquellas cosas que son conformes con la naturaleza.* Como Séneca dijo en el lib. IV *De Benefic.*, c. 17: *Ni se separó nadie tanto de la ley natural y se despojó de su humanidad hasta el extremo de que sea malo por causa de su voluntad.*

5. Y se confirma, porque es imposible que el entendimiento dé su conformidad a lo falso en cuanto es falso; por consiguiente, también que la voluntad persiga el mal en cuanto es mal. La consecuencia es clara, porque igual

tini, D. Thom. et omnium recte sentientium consensu, ut patet ex Aristot., lib. I Ethic., c. 1; Dionys., c. 4 de Divin. nom.; August., II Confess., c. 6 et 8; D. Thoma, I-II, q. 8, a. 1, et reliquis theologis, In II, dist. 43; Henric., Quodl. I, q. 17. Vide etiam Greg. Nyss., lib. de Opificio hominis, c. 20; et Damas., lib. II de Fide, c. 22. Horum enim omnium axioma commune est, *neminem ad malum intendentem operari.* Estque id experientia evidentissimum. Et ratio est quia esset inordinatissime instituta voluntatis facultas si in malum qua malum est ferri posset. Quid enim magis inordinatum esse potest quam velle malum quia malum est? Voluntas autem nihil potest appetitu elicito velle nisi quod sit consentaneum alicui naturali inclinationi ipsius voluntatis, quia ex tali inclinatione nascitur omnis appetitio elicita, saltem naturalis, quia omnis appetitio huiusmodi refertur ad obiectum adaequatum et proportionatum voluntati vel aliquam partem eius; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad totum illud obiectum; si ergo voluntas posset moveri per proprium actum in malum ut malum, naturalis etiam inclinatio eius esset ad malum ut malum; esset ergo ipsa naturalis inclinatio inordinata. Hoc autem omnino repugnat, tum quia ab optimo auctore sapientissime instituta, tum etiam quia esset sibi ipsi repugnans. Nam voluntatis finis seu institutio est ut per eam homo quaerat convenientia sibi et fugiat disconvenientia; si ergo accepisset inclinationem ad tendendum in disconveniens quatenus disconveniens est, formaliter et directe sibi ipsi et suo fini repugnaret, et ideo recte dixit Damasc., lib. II, c. 22: *Voluntas fertur ad agendum in illis rebus quae naturae consentaneae sunt.* Ut Senec., lib. IV de Benefic., c. 17, dixit: *Nec quisquam tantum a naturali lege descivit et hominem exuit, ut animi causa malus sit.*

5. Et confirmatur, nam impossibile est ut intellectus assensum praebeat falso quatenus falsum est; ergo et quod voluntas prosequatur malum quatenus malum est. Patet consequentia quia, sicut comparatur

que se refiere el entendimiento a la verdad, así se refiere la voluntad al bien; y existe tanta repugnancia en sus términos entre tendencia y mal cuanta existe entre asentimiento y falsedad. Ya también porque si el entendimiento no puede juzgar asintiendo a la falsedad, por consiguiente no puede juzgar que lo malo como malo tenga algo por lo que sea amado, pues ello es evidentemente y por sus mismos términos falso y contradictorio para todo entendimiento. Y señal clara de esto es (para resolver de paso todas las dificultades que suelen proponerse en contra) que nunca juzgamos que ha de ser amado o intentado algo que en otra ocasión hemos conocido que es malo, sino porque lo juzgamos ventajoso ya para deleite, ya para tomar venganza, ya para otra utilidad semejante. Por consiguiente, tampoco la voluntad puede ser llevada al mal en cuanto es tal, o a lo que sólo se conoce que es mal. La consecuencia es clara porque, como se dirá después, la voluntad no puede moverse sino mediante un juicio de la razón con el que se le proponga suficientemente algo o que ha de ser apetecido, o que es apetecible.

6. Y de aquí, finalmente, se toma la razón que se refiere a la cuestión de que aquí tratamos, porque en el mal como tal en cuanto es mal no hay nada que pueda ser concebido o estimado como razón suficiente por la que sea movida la voluntad. Pues o bien se considera en el mal la malicia, o la entidad que subyace a la malicia. La malicia tomada esencial y formalmente no tiene nada con que invitar o atraer a la voluntad, ya que ella no es nada, como dijimos en lo que precede. Y la entidad que puede subyacer a la malicia tiene algo de bondad; por lo cual, si mueve al apetito, ello es por razón de la bondad. Y se confirma, pues en la elección de los medios es imposible que la voluntad elija algo como medio para un fin porque sea disconveniente, o porque impida la consecución del fin, lo cual sería elegir un mal opuesto al bien útil, bajo razón de mal; por consiguiente, en la intención o amor del fin es imposible que sea llevada hacia algo como a fin por el hecho de que sea esencialmente disconveniente, lo cual es querer bajo la razón del mal opuesto al bien que es apetecible por causa de sí. El antecedente parece conocido de por sí por sus propios términos; pues ¿cómo puede entenderse que alguien por la intención del fin elija lo que repugna al fin en cuanto es tal? Esto, en efecto, sería una contradicción

intellectus ad verum, ita voluntas ad bonum; tantaque est ex terminis ipsis repugnantia inter prosecutionem et malum, quanta est inter assensum et falsum. Tum etiam, quia si intellectus non potest iudicare assentiendo falso, ergo non potest iudicare malum ut malum habere unde ametur, nam id est evidenter et ex ipsis terminis falsum et repugnans omni intellectui. Cuius signum apertum est (ut obiter solvamus omnia argumenta quae contra fieri solent), quia nunquam iudicamus esse amandum vel prosequendum aliquid quod alias malum esse cognoscimus, nisi quia iudicamus commodum vel ad delectationem, vel ad vindictam sumendam, vel ad aliam similem utilitatem. Ergo nec voluntas potest ferri in malum ut tale est, seu quod tantum cognoscitur esse malum. Patet consequentia, quia, ut inferius dicetur, voluntas non potest moveri nisi medio iudicio rationis quo sufficienter proponatur aliquid vel appetendum vel appetibile.

6. Atque hinc tandem sumitur ratio quae ad rem de qua agimus spectat, quia in malo ut sic quatenus malum est nihil est quod possit apprehendi aut existimari ut sufficiens ratio ob quam voluntas moveatur. Nam vel in malo consideratur malitia, vel entitas quae malitiae subest. Malitia per se ac formaliter sumpta nihil habet quo voluntatem alliciat vel attrahat, quia ipsa nihil est, ut in superioribus diximus. Entitas autem, quae malitiae subesse potest, aliquid bonitatis habet; unde si appetitum movet, id est ratione bonitatis. Et confirmatur, nam in electione mediorum impossibile est voluntatem eligere aliquid ut medium ad finem eo quod sit disconveniens, vel impediat ad consecutionem finis, quod esset eligere malum oppositum bono utili sub ratione mali; ergo in intentione vel amore finis impossibile est quod feratur in aliquid ut in finem eo quod per se sit disconveniens, quod est velle sub ratione mali oppositi bono propter se appetibili. Antecedens videtur per se notum ex terminis; qui enim intelligi potest ut aliquis ex intentione finis eligat quod repugnat fini, quatenus tale est? nam esset haec contradictio in ipsa volun-

en la misma voluntad. Más aún, enseñan todos los que piensan rectamente que cuando es único el medio útil para el fin no puede menos de ocurrir que la voluntad lo elija, si pretende verdadera y eficazmente el fin; por consiguiente, es mucho más imposible que elija un medio inútil en cuanto tal. Y se prueba la primera consecuencia porque en tanto repugna el mal —en cuanto es mal en sí— a la intención, como lo inútil en cuanto inútil, a la elección; pues como la elección de lo inútil, en cuanto inútil, repugna a la intención del fin, así la intención del mal, en cuanto mal por sí, repugna a la propensión natural y adecuada de la voluntad.

Si lo indiferente como tal puede ser causa final

7. Se dirá que estos argumentos prueban suficientemente no sólo que el mal como mal no puede causar finalmente sino también que el bien como bien puede, pero que con todo no prueban que sólo el bien pueda tener semejante causalidad, o que la bondad sea la razón adecuada de finalizar. Porque entre lo bueno y lo malo puede darse lo indiferente, sea realmente, sea al menos por la precisión de la mente, en cuanto puede considerarse la razón de ente o de verdadero prescindiendo de la razón de bien; por consiguiente, ésta puede ser una razón suficiente para mover al apetito, y consecuentemente para causar finalmente. Respondo que en la realidad puede ciertamente darse un ente indiferente según alguna razón de bien, pero no según toda, porque no puede el ente no ser bueno, y así cuando un ente indiferente bajo alguna razón mueve la voluntad, no la mueve en cuanto es indiferente, sino en cuanto tiene alguna razón de bien. Y si sucede que algún ente bajo toda razón de bien es indiferente respecto del apetente, es decir, que no sea ni honesto, ni vergonzoso, ni agradable, ni molesto, ni conveniente a la naturaleza, ni disconveniente (el cual tal vez no puede encontrarse), con todo, admitido esto, tal ente no podría tener causalidad final en la voluntad, porque no tendría con ella ninguna conveniencia o conformidad; y la voluntad, al ser esencialmente apetito, no se inclina sino a lo conveniente en cuanto es tal; por lo cual, como la razón de ente es de suyo indiferente a la razón de conveniente y disconveniente para el apetente,

tate. Quin potius docent omnes qui recte sentiunt, quando unicum est medium utile ad finem fieri non posse quin voluntas illud eligat, si vere et efficaciter intendit finem; multo ergo impossibilius est ut eligat medium inutile, qua tale est. Prima vero consequentia probatur, quia tantum repugnat malum ut in se malum est, intentioni, sicut inutile ut inutile, electioni; nam sicut electio inutilis, ut inutilis, repugnat intentioni finis, ita intentio mali ut per se mali, repugnat naturali et adaequatae propensioni voluntatis.

Indifferens ut sic possitne causa esse finalis

7. Dices haec argumenta satis probare et malum ut malum non posse finaliter causare et bonum ut bonum posse, non tamen probare solum bonum posse habere huiusmodi causalitatem, aut bonitatem esse adaequatam rationem finalisandi. Quia inter bonum et malum potest dari indifferens vel reipsa, vel saltem praecisione mentis, quatenus ratio entis aut veri praecisa ratione boni considerari potest; ergo haec potest esse ratio sufficiens ad movendum appetitum, et consequenter ad finaliter causandum. Respondeo in re dari quidem posse ens indifferens secundum aliquam rationem boni, non tamen secundum omnem, quia non potest ens non esse bonum, atque ita quando ens sub aliqua ratione indifferens voluntatem movet, non movet illam quatenus indifferens est, sed quatenus aliquam rationem boni habet. Quod si contingat aliquod ens sub omni ratione boni esse indifferens respectu appetentis, id est, ut nec sit honestum, nec turpe, nec iucundum, nec molestum, neque naturae conveniens, neque disconveniens (quod fortasse non potest inveniri), tamen illo posito, tale ens non posset habere causalitatem finalem in voluntate; quia nullam convenientiam aut conformitatem haberet cum illa; voluntas autem cum sit essentialiter appetitus, non inclinatur nisi in conveniens ut tale est; unde cum ratio entis de se sit indifferens ad rationem convenientis et disconvenientis appetenti, non

no es de suyo suficiente para mover el apetito. Y si a veces parece que algún ente mueve la voluntad sólo porque no se juzga disconveniente, ello es porque en todo ente se aprehende que hay algo de bondad y perfección, la cual, si por otra parte no tiene disconveniencia, por esto mismo se juzga conveniente por razón de su perfección.

8. Más aún, como lo que es en sí bueno puede ser o conveniente o disconveniente para el hombre, por ello no cualquier bondad es razón suficiente de finalizar, sino la que tenga alguna conveniencia con el apetente. Por lo cual dijo Aristóteles en el VIII de la *Etica*, c. 5: *El bien ciertamente es amable, pero el propio para cada uno.* Cómo haya de ser entendido esto exige una disputación larga y teológica, ya por causa del amor de amistad, ya principalmente por causa del amor de Dios sobre todas las cosas. Ahora brevemente nótese solamente que como bien propio no debe entenderse sólo aquel que redunda en ventaja propia, sino absolutamente lo que por sí es decoroso o conforme con la naturaleza del apetente. Y en este sentido queda comprendido todo fin, aun cuando pertenezca al más perfecto amor de amistad.

9. Por otra parte, dirá alguno: la voluntad no siempre es movida por un fin para obtener algo, sino con frecuencia también para evitar algo; ahora bien, para esto es movida por el fin en razón de su malicia; por consiguiente, no sólo el bien, sino también el mal, como mal, puede tener alguna causalidad final en la voluntad. Se responde que cuando el móvil se aparta de un término para acercarse a otro, el término *a quo* no es el fin de aquel movimiento, ni excita al móvil (hablamos metafóricamente) para que se aparte de él, sino que el fin es el término mismo hacia el que se mueve el móvil, y si pudiera ser excitado finalmente, solamente sería atraído por él, y consecuentemente por razón de él se apartaría del otro término. Así, por consiguiente, la voluntad propiamente es movida solamente por el bien como por el fin por el que es atraída, para que se acerque a él, por el amor, la intención, etc.; pero de allí se sigue el apartamiento del mal, el cual no es tanto una moción al fin cuanto algo consiguiente a la tendencia hacia el fin y cuasi un cierto medio para obtener el fin. Por lo cual, hacia aquel acto que es el odio del mal no mueve el mal más que

est de se sufficiens ad movendum appetitum. Quod si interdum videatur ens aliquod movere voluntatem solum quia non existimatur disconveniens, ideo est quia in omni ente apprehenditur inesse aliquid bonitatis et perfectionis, quae si aliunde non habet disconvenientiam, hoc ipso ratione suae perfectionis existimatur conveniens.

8. Immo, quia id quod est in se bonum potest esse vel conveniens vel disconveniens homini, ideo non quaecumque bonitas, sed secundum aliquam convenientiam ad appetentem est sufficiens ratio finalisandi. Propter quod dixit Arist., VIII Ethic., c. 5: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* Quod quomodo intelligendum sit, longam et theologicam postulat disputationem, tum propter amorem amicitiae, tum maxime propter amorem Dei super omnia. Nunc breviter tantum notetur bonum proprium non debere intelligi solum illud quod cedit in proprium commodum, sed simpliciter quod per se decet aut est consentaneum naturae appetentis. Quo sensu comprehenditur omnis finis, etiamsi ad perfectissimum amorem amicitiae pertineat.

9. Rursus dicet aliquis: voluntas non semper movetur a fine ad obtinendum aliquid, sed saepe etiam ad vitandum aliquid; sed ad hoc movetur a fine ratione malitiae; ergo non solum bonum, sed etiam malum ut malum potest habere aliquam causalitatem finalem in voluntate. Respondetur quando mobile recedit ab uno termino ut ad alium accedat, terminum a quo non esse finem illius motus, neque excitare mobile (loquimur metaphorice) ut a se recedat, sed finis est terminus ipse ad quem mobile fertur, et si finaliter excitari posset ab illo tantum traheretur et consequenter ratione illius ab alio termino recederet. Sic ergo voluntas proprie a bono tantum movetur ut a fine a quo trahitur ut ad se accedat per amorem, intentionem, etc.; inde vero sequitur recessus a malo, qui non tam est motio in finem quam quid consequens ad tendentiam in finem et quasi quoddam medium ad obtinendum finem. Unde ad illummet actum qui est

en virtud del bien, porque no se tiene odio al mal más que por razón del bien amado, y así también en aquel acto puede decirse la bondad razón motiva para odiar el mal opuesto. Pues odiar al mal bajo razón de mal no es otra cosa que odiarlo porque priva del bien, y así la bondad es allí la razón motiva principal, como en un caso semejante diremos dentro de poco acerca de la elección de los medios.

10. Finalmente dirá alguno; a veces una bondad menor mueve más a la voluntad a amar que una malicia mayor a apartarse, y, por el contrario, una malicia menor mueve a veces a la fuga más que una gran bondad a perseguir el fin; por consiguiente, por la misma razón puede suceder que la voluntad se aparte del bien en cuanto es bien, o sea, aunque no sea mal, y, por el contrario, sea llevada al mal, aunque no sea un bien, porque, como dicen los dialécticos, lo mismo que lo que es en absoluto a lo que es en absoluto, así lo que es más a lo que es más, y al contrario. Se responde: como sólo el bien puede mover la voluntad, así sólo el bien mayor, en cuanto de él depende, puede mover más, con tal de que esté propuesto suficientemente. Y que a veces la voluntad no sea movida así, proviene de la libertad de la misma voluntad. Pero ésta no basta para que sea llevada al mal bajo razón de mal, sea porque la libertad no puede ejercerse fuera del objeto de la voluntad, sea también porque por el hecho mismo de que la voluntad sea llevada al mal para experimentar su libertad, ya no es llevada bajo la razón del mal, sino bajo alguna razón de útil. Aunque esta experiencia de libertad siempre supone en el objeto una razón suficiente de bien y de mal que pueda fundar por parte de él tal uso de la libertad. Y para este uso, si es sólo en cuanto al ejercicio, basta con que o bien la bondad del objeto o el acto mismo, o su mismo amor, no sea juzgado necesario, como en lo que precede se expuso al tratar de las causas libres.

11. Por eso, aunque el bien en cuanto de él depende sea más eficaz en su género para causar finalmente, con todo, porque no puede causar actualmente si no se deja mover la voluntad misma, o coopera en su género a su moción, lo cual puede no hacer en la medida de su libertad, por ello puede suceder por

odium mali, non movet malum nisi in virtute boni, quia non habetur odio malum nisi ratione boni amati, et ita etiam in illo actu dici potest bonitas ratio movens ad odio prosequendum malum oppositum. Nam odisse malum sub ratione mali nihil aliud est quam odisse illud quia privat bono, et ita bonitas est illic ratio principaliter movens, sicut in simili dicemus paulo inferius de electione mediorum.

10. Tandem dicet aliquis: interdum minor bonitas plus movet voluntatem ut amet, quam maior malitia ut recedat, et e converso minor malitia interdum plus movet ad fugam quam magna bonitas ad prosequendum finem; ergo eadem ratione fieri potest ut voluntas recedat a bono quatenus bonum est, seu etiamsi non sit malum, et e converso, ut feratur in malum etiamsi non sit bonum, quia, ut dialectici aiunt, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, et e converso. Respondetur: sicut solum bonum potest movere voluntatem, ita etiam solum maius bonum, quantum est de se, magis movere, dummodo sufficienter propositum sit. Quod autem voluntas interdum non sic moveatur, provenit ex libertate ipsius voluntatis. Haec vero non sufficit ut feratur in malum sub ratione mali, tum quia libertas non potest exerceri extra obiectum voluntatis, tum etiam quia, hoc ipso quod voluntas feratur in malum ad experiendam suam libertatem, iam non fertur sub ratione mali, sed sub aliqua ratione utilis. Quamquam hoc experimentum libertatis semper supponit in obiecto sufficientem rationem boni vel mali, quae ex parte illius fundare possit huiusmodi usum libertatis. Ad hunc autem usum, si sit tantum quoad exercitium, sufficit ut vel bonitas obiecti, vel actus ipse seu dilectio eius non existimetur necessaria, ut in superioribus traditum est cum de liberis causis egeremus.

11. Unde, licet bonum quantum est ex se efficacius sit in suo genere ad finaliter causandum, quia tamen actu causare non potest nisi voluntas ipsa se moveri sinat, seu cooperetur in suo genere motioni eius, quod pro sua libertate potest non facere, ideo ex hoc capite accidere potest ut minus bonum

este motivo que un bien menor actual cause finalmente, siendo desatendido un bien mayor. Esto, sin embargo, no podría hacerlo si no tuviese ninguna bondad, porque entonces ya faltaría totalmente la razón de causar, sin la cual no basta la libertad de la voluntad para que sea movida, aunque para que no sea movida baste (como dije) la carencia o negación del bien necesario, aunque no sea mal. Pero ocurrirá lo contrario si el uso de la libertad no es sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación por el acto contrario de odio, o semejante, pues entonces es necesario que aparezca en el objeto alguna razón de mal, ya que el odio tomado propiamente, sólo puede versar sobre la razón de mal.

12. Digo en segundo lugar: no sólo el verdadero bien que exista o pueda existir en la realidad, sino también el bien aparente o solamente pensado, puede ser suficiente para ejercer su causalidad final. Así lo enseña Santo Tomás en I-II, q. 8, a. 1. Y consta suficientemente por la experiencia, pues con frecuencia es movido el hombre a buscar algunas cosas que parecen buenas o deleitables, las cuales en realidad no lo son. Y esto es manifiesto también en la elección de los medios; pues con frecuencia elegimos algo que juzgamos que es útil para el fin, lo cual después comprobamos que es inútil, o incluso perjudicial. Y la razón está en que la causa final no causa más que conocida, como después diremos; y en cuanto se refiere al conocimiento, del mismo modo se comporta la cosa que se juzga buena que si en la realidad misma fuese buena, porque el mismo juicio se da sobre ella, e igualmente verdadero se juzga, y finalmente del mismo modo se representa o propone a la voluntad.

13. Con todo, en esta conclusión suele parecer difícil esto: siendo la causalidad final verdadera y real, cómo una razón solamente fingida o concebida puede bastar para esta causalidad. Pues la causalidad real no puede surgir sino de un principio real; ahora bien, aquella bondad solamente aparente no es nada real, sino más bien algo ficticio; por consiguiente, tampoco puede causar realmente. Más aún, tal bondad, como no está en las cosas, sino sólo en la razón, no parece que pueda ser suficiente para mover metafóricamente la voluntad, pues la voluntad no es llevada sino hacia las cosas mismas en cuanto son buenas.

actu causet finaliter, praetermisso maiori bono. Quod tamen facere non posset si nullam haberet bonitatem, quia iam tunc omnino deesset ratio causandi, sine qua non sufficit libertas voluntatis ut moveatur, quamvis, ut non moveatur, sufficiat (ut dixi) carentia vel negatio boni necessarii, etiamsi malum non sit. Secus vero erit si usus libertatis non tantum sit quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem per actum contrarium odii, aut similem, nam tunc necesse est ut aliqua ratio mali in obiecto appareat, nam odium proprie sumptum solum circa rationem mali versari potest.

12. Dico secundo: non tantum verum bonum quod in re sit aut esse possit, sed etiam bonum apparens seu tantum existimatum, potest esse sufficiens ut finalem suam causalitatem exerceat. Ita docet D. Thomas, I-II, q. 8, a. 1. Constatque satis experientia, nam saepe movetur homo ad inquirendum aliqua quae apparent bona, vel delectabilia, quae revera talia non sunt. Quod etiam in electione mediorum est manifestum; eligimus enim saepe quod existimamus esse utile ad finem, quod postea experimur esse inutile, vel etiam impediens. Ratio autem est quia causa finalis non causat nisi cognita, ut infra dicemus; quantum autem spectat ad cognitionem, perinde se habet res quae existimatur bona ac si in re ipsa bona esset, quia idem iudicium de illa fertur et aeque verum existimatur, ac denique eodem modo repraesentatur seu proponitur voluntari.

13. Illud tamen videri solet difficile in hac conclusione, cum causalitas finalis vera et realis sit, quomodo ratio tantum conficta aut existimata possit ad hanc causalitatem sufficere. Nam realis causalitas non potest oriri nisi a principio reali; illa autem bonitas tantum apparens nihil reale est, sed fictum potius; ergo nec potest realiter causare. Immo talis bonitas, cum non sit in rebus, sed in ratione tantum, non videtur esse posse sufficiens ad movendam metaphorice voluntatem, nam voluntas non fertur nisi in res ipsas quatenus bonae sunt.

14. Se responde primeramente que esta causalidad final es de tal manera real que se produce de un cierto modo moral e intelectual, por una simpatía natural que se da entre la voluntad y el entendimiento, y por esto para ella no se requiere que exista otra cosa real en la causa más que lo que basta para la moción entre estas potencias por el natural consentimiento de ellas, y porque para ello basta que sea real en cuanto representado en el entendimiento, aun cuando en la realidad no sea verdadero, puede también bastar para la causalidad final la bondad aparente, aunque no sea verdadera. Y casi esto es lo que Santo Tomás en el lugar citado dice, que el apetito elícito sigue a la forma aprehendida, y por ello para su moción basta la bondad aprehendida o pensada, aun cuando no sea verdadera.

15. Pero puede añadirse, además, que una cosa es hablar de la bondad y otra de la cosa buena, pues a la voluntad a veces la mueve una cosa que verdaderamente no es buena; en el cual sentido vale la conclusión establecida, a saber, que a veces el bien solamente aparente causa finalmente. Sin embargo, a pesar de todo, puede decirse que la voluntad nunca es movida sino por la verdadera bondad; pues nunca se mueve sino o por el deleite, o por la honestidad, o por el provecho de la naturaleza, todas las cuales son verdaderas bondades (omito el apetito del bien en común, en el cual no hay engaño). Por lo cual en la propia razón formal que mueve tampoco hay nunca engaño, sino que ésta interviene en la aplicación de esta razón formal a esta o aquella cosa, y por esta razón mueve ciertamente la realidad que parece buena; pero la razón que mueve no es una bondad aparente, sino verdadera, aunque se atribuya falsamente a tal cosa. Como, por ejemplo, si uno ama el hurto para hacer limosna con él, se mueve ciertamente por un bien imaginado, pero, a pesar de todo, se mueve por una bondad y honestidad verdadera, a saber, por la honestidad de la misericordia que piensa que hay en tal acto. Y lo mismo ocurre cuando el hombre busca algún objeto que piensa que es deleitable y en realidad no es deleitable, pues aquél busca una verdadera delectación y es movido solamente por ella; sin embargo, yerra al aplicarla a la cosa en la que verdaderamente no está. Por consiguiente, en este sentido puede decirse que la razón de causar finalmente es siempre alguna bondad verdadera, aunque no siempre sea algún bien

14. Respondetur primo hanc causalitatem finalem ita esse realem ut fiat morali quodam et intellectuali modo per naturalem sympathiam quae est inter voluntatem et intellectum, et ideo ad illam non requiri aliud esse reale in causa nisi illud quod sufficit ad motionem inter has potentias per naturalem consensionem earum, et quia ad illud sufficit esse reale, ut repraesentatum in intellectu, etiamsi in re verum non sit, ideo etiam ad causalitatem finalem sufficere potest apparens bonitas, licet vera non sit. Et hoc fere est quod D. Thomas citato loco ait, appetitum elicitum sequi formam apprehensam et ideo ad eius motionem sufficere bonitatem apprehensam seu existimatam, etiamsi vera non sit.

15. Addi vero ulterius potest aliud esse loqui de bonitate, aliud de re bona, nam voluntatem interdum movet res quae vere bona non est; quo sensu procedit conclusio posita, scilicet, quod interdum bonum tantum apparens finaliter causet. Nihilominus tamen dici potest voluntatem nunquam moveri nisi a vera bonitate; nunquam enim movetur nisi vel a delectatione, vel ab honestate, vel a commodo naturae, quae omnes verae bonitates sunt (omitto appetitum boni in communi, in quo non est deceptio). Unde in propria ratione formali quae movet nunquam etiam est deceptio, sed haec intervenit in applicatione huius rationis formalis ad hanc vel illam rem, et hac ratione movet quidem res quae apparet bona; ratio autem movens non est apparens sed vera bonitas, quamvis tali rei falso attribuatur. Ut verbi gratia, si quis amat furtum ut ex illo eleemosynam faciat, movetur quidem a bono existimato, tamen a vera bonitate et honestate, scilicet, ab honestate misericordiae quam in tali actu esse existimat. Et idem est cum homo quaerit aliquod obiectum quod putat esse delectabile, in re tamen delectabile non est, nam ille veram quaerit delectationem et ab ea tantum movetur, errat tamen illam applicando rei in qua vere non est. In hoc ergo sensu dici potest rationem causandi finaliter semper esse veram

verdadero, porque no siempre se aprehende tal bondad o se juzga en la cosa en la que verdaderamente existe.

16. Digo en tercer lugar que sólo aquel bien que es bueno en sí o por sí es suficiente para ejercer la causalidad final. Se explica porque el bien, como hemos explicado antes, sólo es u honesto o deleitable o útil; de los cuales los dos primeros son buenos en sí y por sí, y el tercero, en cambio, sólo por relación a aquéllos, cosas todas que fueron explicadas allí mismo. Por tanto, los dos primeros bienes bastan para ejercer la causalidad final, lo cual puede probarse fácilmente. Pues la causalidad del fin consiste en dos cosas, o en una de ellas, a saber, que mueva a la voluntad a que ame o ejecute el fin por sí mismo, y las demás cosas por causa del fin; ahora bien, ambas cosas puede llevarlas a cabo cualquiera de aquellos bienes. Pues el bien honesto por sí mismo es apetecible en sumo grado como digno por sí o conveniente por sí mismo a la naturaleza; más aún, la misma razón de bien honesto es ésta, como en el referido lugar notamos con Santo Tomás, I, q. 6, a. 6. Y acerca del bien deleitable dice el mismo Santo Tomás I-II, q. 2, a. 6, ad 1, tomándolo de Aristóteles, X *Etica,* c. 2: *es necio preguntar por qué causa se apetece, pues la misma delectación tiene por sí de dónde ser apetecible.* Por consiguiente, estos dos bienes son suficientes para causar la primera moción hacia el fin por causa de sí mismo.

17. De esta moción nace otra que va a los medios por causa del fin; pues aquel mismo bien que es amado por causa de sí, mueve a amar otras cosas por causa de él, si son necesarias o útiles para obtener el bien que es amado por causa de sí. Por consiguiente, uno y otro de estos bienes es suficiente por sí en razón de su bondad para ejercer la causalidad final en cuanto a una y otra de sus partes. En el cual oficio se comportan mutuamente como excedente y excedido, pues el bien deleitable no solamente suele mover más en cuanto a nosotros y arrastrar hacia sí el apetito, sino que la delectación es en cierto modo la última perfección de la operación amable por sí; en cambio, el bien honesto, cuanto es mayor y más noble por sí, tanto es por sí y por su naturaleza más poderoso para ejercer esta causalidad y puede también causar efectos más nobles

aliquam bonitatem, quamvis non semper sit verum aliquod bonum, quia non semper apprehenditur talis bonitas aut iudicatur de re in qua vere existat.

16. Dico tertio: solum illud bonum quod in se seu per se bonum est, est sufficiens ad causalitatem finalem exercendam. Declaratur, nam bonum, ut supra tractavimus, tantum est aut honestum, aut delectabile, aut utile; ex quibus duo priora sunt in se ac per se bona, tertium vero solum per habitudinem ad illa, quae omnia ibidem explicata sunt. Igitur duo priora bona sufficiunt ad causalitatem finalem exercendam, quod facile probari potest. Nam causalitas finis in duobus consistit, vel in alterutro eorum, scilicet, quod voluntatem moveat ut finem propter se et alia propter ipsum diligat aut exsequatur; utrumque autem horum praestare potest utrumque ex illis bonis. Nam bonum honestum propter se est maxime expetibile tamquam per se decens, vel per sese naturae conveniens; immo haec est ipsa ratio boni honesti, ut dicto loco notavimus cum D. Thoma, I, q. 6, a. 6. De bono autem delectabili ait idem D. Thomas, I-II, q. 2, a. 6, ad 1, ex Aristot., X Ethic., c. 2, *stultum esse quaerere propter quid appeatur, nam ipsa delectatio per se habet unde appetibilis sit.* Haec ergo duo bona sufficientia sunt ad causandum primam motionem in finem propter seipsum.

17. Ex hac autem motione nascitur altera, quae est ad media propter finem; nam illud idem bonum quod propter se amatur movet ad amandum alia propter ipsum, si necessaria vel utilia sint ad bonum propter se amatum obtinendum. Utrumque ergo ex his bonis per se sufficiens est ratione suae bonitatis ad causalitatem finalem exercendam quoad utramque eius partem. In quo munere sese habent mutuo sicut excedens et excessum, nam bonum delectabile et quoad nos plus movere solet et ad se trahere appetitum, et delectatio quodammodo est ultima perfectio operationis propter se amabilis; at vero bonum honestum, quo maius est et per se nobilius, eo de se et natura sua potentius est ad hanc causalitatem exercendam et nobiliores etiam effectus potest in hoc genere causare. Quin potius, si naturae institutionem spectemus, solum hone-

en este género. Más aún, si atendemos al designio de la naturaleza, sólo el bien honesto debe tener razón propia de fin, pues la delectación por la intención de la naturaleza no existe por causa de sí, sino por causa de la operación a la que se une, y por ello debe ser amada por causa de ella, acerca de lo cual trataremos más extensamente en otro lugar.

18. Y en cuanto al bien útil, como no es un bien por sí, parece bastante claro que no es suficiente para ejercer la causalidad final, porque el bien útil en cuanto tal no es amable por sí; por consiguiente, no es suficiente para ejercer la primera moción del fin. Además, en cuanto es útil no es aquello por causa de lo cual se ama otra cosa, sino que más bien él mismo es amado por causa de otro; por consiguiente, tampoco puede ejercer la segunda moción o causalidad final. Más aún, bajo dicha razón es efecto del fin, porque es aquello que se hace o ama por causa de otro; por consiguiente, el bien útil como tal no puede ejercer la causalidad final. Por tanto, sola la bondad honesta, sea moral o natural, y la bondad deleitable, puede ser la razón propia de causar finalmente. Pero aquí se ofrecía inmediatamente la dificultad de si los medios pueden ejercer la causalidad final, dificultad que trataremos mejor en la sección siguiente.

SECCION VI

Qué cosas pueden ejercer la causalidad final

1. La dificultad de esta cuestión puede nacer de un doble capítulo. El primero es acerca de los medios, a ver si pueden ejercer la causalidad final; pues parece manifiesto por los mismos términos que los medios no pueden tener causalidad de fin, porque sólo la cosa que es fin puede ejercer causalidad de fin; ahora bien, el medio es algo distinto del fin; por consiguiente, no puede ejercer causalidad de fin. Pero en contra de esto está el que el medio como medio atrae la voluntad para que le ame; por consiguiente, en esto ejerce causalidad de fin. Y, sobre todo, porque también a un medio puede ordenarse otro; entonces, por tanto, aquel medio que es primero en el orden de la intención ejerce causalidad de fin sobre el otro que se ordena a él.

stum bonum habere debet propriam rationem finis, nam delectatio ex intentione naturae non est propter se, sed propter operationem cui adiungitur, et ideo propter illam amari debet, de quo alias latius.

18. De bono autem utili, cum non sit per se bonum, satis manifestum apparet non esse sufficiens ad causalitatem finalem exercendam, quia bonum utile ut sic non est per se amabile; ergo non est sufficiens ad primam motionem finis exercendam. Rursus quatenus utile est, non est id propter quod aliud amatur, nam potius ipsum amatur propter aliud; ergo neque secundam motionem seu causalitatem finis exercere potest. Quin potius sub ea ratione est effectus finis, quia est id quod alterius gratia fit vel amatur; ergo bonum utile ut sic non potest causalitatem finalem exercere. Sola ergo bonitas honesta, sive moralis sive naturalis, et bonitas delectabilis, potest esse propria ratio causandi finaliter. Hic vero occurrebat statim difficultas de mediis, an possint causalitatem finalem exercere, quam melius tractabimus sectione sequenti.

SECTIO VI

Quae res possint causalitatem finalem exercere

1. Difficultas huius quaestionis ex duplici capite oriri potest. Primum est de mediis, an illa possint exercere causalitatem finis; videtur enim ex ipsis terminis manifestum non posse media habere causalitatem finis; nam sola res quae est finis potest exercere causalitatem finis; sed medium est res distincta a fine; ergo non potest exercere causalitatem finis. In contrarium vero est quia medium ut medium allicit voluntatem ut ipsum amet; ergo in hoc exercet causalitatem finis. Et maxime quia etiam ad unum medium potest aliud ordinari; tunc ergo illud medium quod est prius ordine intentionis exercet causalitatem finis circa aliud quod ad ipsum ordinatur.

2. La segunda dificultad es acerca de las privaciones o negaciones, a ver si pueden ejercer causalidad de fin bajo esta razón, es decir, cuando se juzga y considera sin error que son privaciones o negaciones y no verdaderos entes. Y lo mismo puede preguntarse acerca de las relaciones, sobre todo de las de razón. Y la razón de la dificultad está en que éstas lo mismo que no tienen verdadera entidad, así tampoco tienen bondad, sobre todo que sea amable por sí; por consiguiente, no tienen virtud y razón próxima para causar finalmente. Pero en contra de eso está que con frecuencia buscamos directamente tales privaciones, y por causa de ellas elegimos los medios, como la muerte de alguno o algo semejante. De igual modo pretendemos alguna vez las relaciones de razón, como la dignidades humanas o la estimación ante otros, que sólo son una relación de razón.

Si pueden los medios ejercer causalidad de fin

3. Sobre la primera dificultad hay varias maneras de expresarse. La primera es que los medios incluso como medios pueden ejercer causalidad de fin; en lo cual esta opinión contradice abiertamente a la última parte de la tercera aserción propuesta en la sección precedente. Pero la mantiene Gabriel, *In I*, dist. 38, a. 1, donde, de acuerdo con la opinión de Gregorio allí, a. 1, distingue que hay un fin propísimo, otro propio, otro común o comunísimo, y de este último modo dice que los medios tienen razón de fin y que ejercen su causalidad. Por lo cual también aquel medio que es el último en la intención y primero en la ejecución, por causa del cual ningún otro se elige, dice que participa de la causalidad de fin. El fundamento parece que es que todo objeto de la voluntad tiene razón y causalidad de fin; ahora bien, el medio como medio, o sea, el que no es más que medio, es objeto de la voluntad; por consiguiente, participa de la causalidad de fin. La menor consta porque la voluntad verdadera y propiamente versa sobre el fin amándolo; y es objeto propio de la potencia aquello sobre lo que versa. Y la mayor se toma de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, donde dice que el fin es objeto de la voluntad; pero habla del objeto adecuado, ya porque dice que se comporta el fin con la voluntad como el color con la vista; y el color es el objeto adecuado de la vista. Ya también porque de allí infiere que la voluntad ama todas las cosas bajo razón de fin, porque ama todas las cosas bajo la razón de su objeto; la cual inferencia no sería buena si el fin no fuese objeto adecuado. Se inclina a ella también Aristóteles, II de la *Física*, c. 3, al decir que *el fin y el bien son lo mismo;* y el bien es el objeto adecuado de la voluntad; por consiguiente, también el fin.

4. El segundo modo de expresión es que la cosa que es medio, aun cuando por causa de sí no sea amada ni sea amable, puede ejercer causalidad de fin; con todo, no en cuanto es medio, sino en cuanto que por causa de ella otro medio puede ser apetecido. Así, pues, aquel medio que no es el primero en la ejecución, sino que intercede entre el fin y el primer medio, se dice que participa de la causalidad del fin, no en cuanto es amado por causa del fin sino en cuanto que otro medio es amado por causa de él, ya que bajo esa razón es aquello por razón de lo cual y, por tanto, tiene razón de fin próximo y no de medio. Pero aquello que es primer medio, por causa del cual ningún otro es amado, no participa de la causalidad del fin. Esta sentencia la mantiene Egidio *In II*, dist. 38, q. 2, a. 2; Gabriel, *In II*, dist. 1, q. 5, a. 1, y Ockam, *In II*, q. 3, y parece que la favorece Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 2, donde dice en la razón cuarta: *Todos los medios que se interponen entre el agente y el último fin son fines respecto de los anteriores, y principios activos respecto de los siguientes,* y en el II de la *Física*, lec. 5, dice que a la razón de fin no pertenece que sea el último absolutamente, sino sólo respecto del precedente. Y lo mismo piensa en el I de la *Etica*, c. 7, donde Aristóteles se inclina mucho a este parecer, pues dice que no todos los fines son perfectos y apetecibles por causa de sí, y en el V de la *Metafísica* y II de la *Física* enumera entre los fines los instrumentos del arte y las riquezas, ya que se hacen o se adquieren por otros medios, aunque ellas sean también medios para fines ulteriores. Pero la razón ha sido ya tocada, porque en ellos existe razón suficiente para mover la voluntad para que quiera algo por causa de los mismos, y esto basta para ejercer algún oficio de causa final, aunque no los ejerzan todos.

2. Secunda difficultas est de privationibus aut negationibus, an sub hac propria ratione possint exercere causalitatem finis, id est, absque errore iudicatae et existimatae, quod privationes vel negationes sint, et non vera entia. Et idem de relationibus, praesertim rationis. Et ratio difficultatis est quia hae sicut non habent veram entitatem, ita nec bonitatem, et praesertim per se amabilem; ergo non habent vim et rationem proximam ad causandum finaliter. In contrarium vero est quia saepe per se intendimus huiusmodi privationes, et earum gratia media eligimus, ut alicuius mortem, vel aliquid simile. Similiter intendimus aliquando relationem rationis, ut humanas dignitates, aut aestimationes apud alios, quae in sola relatione rationis consistunt.

Possintne media causalitatem finis exercere

3. Circa priorem difficultatem sunt varii dicendi modi. Primus est media etiam ut media posse exercere causalitatem finis; in quod haec sententia contradicit aperte ultimae parti tertiae assertionis propositae in praecedenti sectione. Tenet vero illam Gabriel, In I, dist. 38, a. 1, ubi ex sententia Gregorii ibi, a. 1, distinguit finem alium esse propriissimum, alium proprium, alium communem seu communissimum, et hoc ultimo modo dicit media habere rationem finis eiusque causalitatem exercere. Unde etiam illud medium quod est ultimum in intentione et primum in exsecutione, propter quod nullum aliud eligitur, ait participare causalitatem finis. Fundamentum esse videtur quia omne obiectum voluntatis, habet rationem et causalitatem finis; sed medium ut medium, seu quod non est nisi medium, est obiectum voluntatis: ergo participat causalitatem finis. Minor constat, quia voluntas vere ac proprie versatur circa finem amando ipsum; illud autem est proprium obiectum potentiae circa quod ipsa versatur. Maior autem sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, ubi ait finem esse obiectum voluntatis; loquitur autem de obiecto adaequato, tum quia dicit ita se habere finem ad voluntatem sicut color ad visum; color autem est obiectum adaequatum visus. Tum etiam quia inde infert voluntatem amare omnia sub ratione finis, quia amat omnia sub ratione sui obiecti; quae consecutio bona non esset nisi finis esset obiectum adaequatum. Favet etiam Aristot., II Phys., c. 3, dicens *finem et bonum idem esse;* bonum autem est obiectum adaequatum voluntatis; ergo et finis.

4. Secundus modus dicendi est rem quae est medium, etiamsi propter se non ametur neque amabilis sit, posse exercere causalitatem finis, non tamen quatenus medium est, sed quatenus propter illam aliud medium appeti potest. Itaque illud medium, quod non est primum in exsecutione, sed intercedit inter finem et primum medium, dicitur participare causalitatem finis, non quatenus amatur propter finem, sed quatenus aliud medium amatur propter ipsum, quia sub ea ratione est id cuius gratia, et consequenter habet rationem finis proximi, et non medii [1]. Illud vero quod est primum medium, propter quod nullum aliud amatur, non participat causalitatem finis. Hanc sententiam tenet Aegit., In II, dist. 38, q. 2, a. 2; Gabr., In II, dist. 1, q. 5, a. 1, et Ocham, In II, q. 3, et videtur favere D. Thom., III cont. Gent., c. 2, ubi in ratione quarta dicit: *Omnia intermedia inter agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu sequentium,* et in II Phys., lect. 5, ait de ratione finis non esse quod sit ultimum simpliciter, sed solum respectu praecedentis. Idem sentit I Ethic., c. 7, ubi Aristoteles multum favet huic sententiae, dicit enim non omnes fines esse perfectos et propter se expetibiles, et in V Metaph., et II Phys., inter fines numerat instrumenta artis et divitias, quia per alia media fiunt vel acquiruntur, quamvis ipsa etiam sint media ad ulteriores fines. Ratio vero est iam tacta, quia in illis est sufficiens ratio ad movendam voluntatem, ut aliquid velit propter ipsa, et hoc satis est ad exercendum aliquod munus causae finalis, etiamsi non exerceant omnia.

[1] Nos apartamos de la edición Vivès y de otras, porque juzgamos que éstas han omitido una línea que se halla en varias ediciones. (N. de los EE.)

Se establece un principio necesario para la resolución de la cuestión

5. Sin embargo, pienso que se ha de afirmar que no puede propiamente y (por decirlo así) por intrínseca denominación ejercer la causalidad de fin ninguna cosa que por sí no sea buena y apetecible. Por qué añado esas partículas *propiamente y por intrínseca denominación,* lo aclararé después. Por tanto, tomo esta aserción de Aristóteles, II de la *Metafísica,* c. 2, donde afirma que pertenece a la razón del fin que otras cosas sean apetecidas por causa de él mismo y que él no lo sea por causa de otras cosas; en donde por esta última negación expresa con un circunloquio aquella razón que nosotros explicamos positivamente diciendo que el fin debe ser apetecible por sí por la bondad propia que tiene en sí. Pues no pertenece a la razón de fin, hablando en general, no ser apetecido por causa de otro, sino que esto es propio del fin absolutamente último. Por lo cual, en el I de la *Etica,* c. 7, dice que en cada serie es fin aquello que se apetece como último, es decir, aquello en que se detiene la intención de todos los medios que son apetecidos por causa del fin. Así también en el II de la *Física,* c. 3, dice que todos los medios que están subordinados entre sí existen por causa de un único fin. Finalmente, en el lib. I *Magn. Moral.,* c. 2, distingue: *De los bienes, unos son fines, otros no; del mismo modo que la salud ciertamente es un fin y la causa de la salud de ningún modo es fin,* donde llama causa de la salud al medio para la salud. Y se prueba con la razón porque en cada género de causa puede causar en tal género aquella cosa que tiene virtud o principio formal que la constituye en acto primero como causa de tal género; ahora bien, la bondad es la razón formal de la causa final, que la constituye en acto primero suficiente para causar; por consiguiente, solamente aquella cosa que tiene bondad puede ser causa final por intrínseca potencia o denominación; y toda realidad —y sólo ella— que tiene bondad en sí y conveniencia respecto del apetente es buena por sí y apetecible; por consiguiente, solamente la cosa que es buena por sí y apetecible puede ejercer causalidad de fin.

6. Se dirá: también la cosa útil como tal tiene bondad en sí, ya que en sí tiene utilidad, pues la utilidad es una cierta especie de bondad. Pero en contra

Statuitur principium ad resolutionem quaestionis necessarium

5. Nihilominus dicendum censeo nullam rem posse proprie et (ut ita dicam) per intrinsecam denominationem exercere causalitatem finis nisi quae per se bona sit et expetibilis. Cur addam illas particulas, *proprie et per intrinsecam denominationem,* infra declarabo. Sumo igitur hanc assertionem ex Aristot., II Metaph., c. 2, ubi dicit de ratione finis esse ut alia appetantur propter ipsum, ipsum vero non propter alia; ubi per hanc posteriorem negationem circumloquitur illam rationem quam nos positive explicamus dicendo finem debere esse per se expetibilem per propriam bonitatem quam in se habeat. Nam non est de ratione finis, generatim loquendo, ut propter aliud non appetatur, sed hoc est proprium finis omnino ultimi. Unde in I Ethic., c. 7, dicit in unaquaque serie illud esse finem quod appetitur ut ultimum, id est, in quo sistit intentio mediorum omnium quae propter finem appetuntur. Sic etiam II Phys., c. 3, dicit omnia media quae inter se subordinata sunt, esse propter unum finem. Denique, lib. I Magn. Moral., c. 2, distinguit: *Bonorum alia sunt fines, alia non; quemadmodum sanitas quidem finis, atque sanitatis causa neutiquam finis est,* ubi sanitatis causam vocat medium ad sanitatem. Et probatur ratione, nam in unoquoque genere causae illa res potest causare in tali genere quae habet virtutem seu formale principium constituens in actu primo causam talis generis; sed bonitas est ratio formalis causae finalis, constituens illam in actu primo sufficientem ad causandum; ergo tantum res illa quae bonitatem habet esse potest causa finalis per intrinsecam potentiam seu denominationem; omnis autem res, et illa sola, quae in se habet bonitatem et convenientiam respectu appetentis est per se bona et appetibilis; ergo tantum res quae est per se bona et appetibilis potest causalitatem finis exercere.

6. Dices: etiam res utilis, ut sic, habet in se bonitatem, cum in se habeat utilitatem, nam utilitas quaedam species bonitatis est. Sed contra hoc est quod supra di-

de esto está lo que dijimos antes al tratar de la bondad, Dis. X, que el bien útil como tal no es algo enteramente intrínseco a la cosa que se juzga útil; pues aunque la utilidad, en cuanto sólo dice una cierta virtud o eficacia, sea algo en la cosa que se denomina útil, sin embargo toda aquella utilidad no es buena ni apetecible como útil, sino por causa de la bondad del fin pretendido y en cuanto se ordena a ella. Por lo cual Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, dijo con razón que *las cosas útiles no son amables por causa de sí, sino sólo por razón del fin.* Y por ello tampoco el bien útil como tal se juzga bueno absolutamente ni por denominación intrínseca, porque no es conveniente por sí, sino sólo en cuanto se ordena a tal fin y recibe de él cuasi formalmente la conveniencia.

7. En segundo lugar, por tanto, argumento de este modo; porque la cosa que no es buena por sí no puede mover la voluntad a amarla a ella por causa de sí; por consiguiente, tampoco puede mover la voluntad a amar otras cosas por causa de sí misma; por tanto, no puede ejercer ninguna causalidad de fin. Esta segunda consecuencia es clara por lo dicho, ya que toda la causalidad del fin se contiene en esos dos capítulos. Pero el primer antecedente parece también por sus términos evidente, ya que como sólo el bien atrae el apetito a su amor, solamente aquella cosa que es buena en sí misma y sin orden a otro fin puede atraer el apetito a que la ame por sí misma. Por lo cual en la razón de duda propuesta al principio no se tomaba rectamente que el medio como medio atrae la voluntad a su amor; y, además, habría que decir que el fin mismo atrae la voluntad a amar el medio, pues en realidad querer el medio por causa del fin no es otra cosa sino que toda la razón de quererlo sea el mismo fin; y la razón de querer es la que mueve a la voluntad y la atrae, y por ello también suele llamarse motivo de la voluntad; el medio, en cambio, es como el objeto material que se ama por razón del fin. Y con esto se prueba fácilmente la primera consecuencia, porque lo que no basta para atraer la voluntad hacia su amor, mucho menos puede atraer la voluntad para amar otra cosa por causa de sí mismo; ahora bien, aquella cosa que no es buena por sí no puede atraer la voluntad a amarla, como mostramos; por tanto, menos puede atraer a la voluntad

ximus tractando de bonitate, disp. X, bonum utile, ut sic, non esse aliquid omnino intrinsecum rei quae utilis censetur; nam licet utilitas, ut solum dicit vim aliquam vel efficacitatem, sit aliquid in re quae denominatur utilis, tamen tota illa utilitas non est bona neque appetibilis ut utilis, nisi propter bonitatem finis intenti, et ut illi subest. Propter quod D. Thomas, I, q. 5, a. 6, merito dixit *utilia non esse amabilia propter se, sed solum ratione finis.* Et ideo etiam bonum utile ut sic non censetur bonum simpliciter, nec per intrinsecam denominationem, quia non est per se conveniens, sed solum ut substat tali fini et ab illo quasi formaliter convenientiam accipit.

7. Secundo igitur argumentor in hunc modum; nam ea res quae non est per se bona non potest movere voluntatem ad amandum se propter se; ergo nec potest voluntatem movere ad amandum alia propter ipsam; ergo nullam causalitatem finis exercere potest. Haec secunda consequentia patet ex dictis, quia tota causalitas finis in illis duobus capitibus continetur. Primum vero antecedens etiam videtur ex terminis per se notum, quia cum solum bonum trahat appetitum ad sui dilectionem, illa tantum res potest trahere appetitum ad amandum se propter se quae secundum se et sine ordine ad alium finem bona est. Unde non recte in ratione dubitandi in principio posita sumebatur medium ut medium trahere voluntatem ad sui dilectionem; ulteriusque[1] diceretur finem ipsum trahere voluntatem ad diligendum medium, nam revera nihil aliud est velle medium propter finem nisi quod tota ratio volendi illud sit ipse finis; ratio autem volendi est quae voluntatem movet et attrahit, et ideo etiam motivum voluntatis appellari solet; medium autem est tamquam materiale obiectum, quod ratione finis amatur. Atque hinc facile probatur prior consequentia, quia quod non sufficit voluntatem trahere ad se amandum, multo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsum; sed res illa quae non est per se bona non pot-

[1] En otras ediciones, esta palabra se ve sustituida por *utriusque;* es claro que carece de sentido en el presente contexto. (N. de los EE.)

a amar otras cosas por causa de sí misma. La mayor es clara, ya por aquel principio *aquella por lo que una cosa es tal, lo es en mayor grado;* y así si se ama el medio por causa del fin, más se ama el fin; por consiguiente, la cosa que hace que otro sea amado por causa de ella, es preciso que haga que ella misma sea más amada; por tanto, contrariamente, la que no puede arrastrar a su amor, mucho menos puede arrastrar a amar otras cosas por causa de sí. Ya también porque el amor del medio por causa del fin procede del amor del fin; por consiguiente, si el amor de una cosa como fin no puede ser causado por aquella cosa, tampoco el amor de otra cosa por causa de tal fin puede ser causado finalmente por aquel fin; lo cual es decir que aquél no puede ser fin, si con el nombre de fin se significa la verdadera causa final, tal como ahora hablamos de ella en orden a la voluntad creada.

Respuesta general a la cuestión propuesta

8. De este principio se colige primeramente la respuesta general a la cuestión propuesta en el título de la sección, a saber, que puede ejercer propiamente causalidad final la cosa que tiene en sí bondad por la cual sea amada (o verdaderamente, o en el pensamiento, lo cual, entiéndase añadido en todas las expresiones semejantes para que no tengamos que repetir lo mismo). Esta conclusión es evidente por el principio precedente y por sus pruebas. Por lo cual no podemos descender en particular a señalar las cosas que pueden causar finalmente; a saber, si Dios, o el ángel, o el hombre, o la sustancia, o el accidente, o las riquezas, o el honor u otras cosas semejantes pueden causar finalmente; sino que en todas y en cada una hay que considerar qué bondad o conveniencia tienen por sí, y si tienen alguna, según ella podrán ser causa final, y si no tienen ninguna no podrán. Pero solamente dos clases de bien son por sí y en sí buenos, a saber, el deleitable y el honesto, comprendiendo bajo el honesto cuanto es por sí conveniente a la naturaleza, y por ello lo que fuere tal, podrá bajo esa razón ejercer causalidad de fin; y lo que no es tal, nunca ejercerá causalidad de fin sino porque es juzgado tal, y de este modo las riquezas

est trahere voluntatem ad amandum se, ut ostendimus; ergo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsam. Maior patet, tum ex illo principio *propter quod unumquodque tale, et illud magis;* et ita si medium amatur propter finem, magis amatur finis; ergo res quae facit aliud amari propter ipsam, oportet ut magis faciat amari seipsam; ergo, e converso, quae non potest trahere ad amandum se, multo minus poterit trahere ad amandum aliud propter se. Tum etiam quia amor medii propter finem procedit ex amore finis; ergo si amor alicuius rei ut fines non potest causari ab illa, neque amor alterius rei propter talem finem potest ab illo fine finaliter causari; quod est dicere illum non posse esse finem, si nomine finis vera causa finalis significetur, prout nunc de illa loquimur in ordine ad creatam voluntatem.

Responsio generalis ad quaestionem propositam

8. Ex hoc principio colligitur primo generalis responsio ad quaestionem in titulo sectionis propositam, scilicet, eam rem posse proprie exercere causalitatem finalem quae in se habet bonitatem propter quam ametur (aut vere, aut in existimatione, quod intelligatur adiectum in omnibus similibus locutionibus, ne oporteat idem repetere). Haec conclusio est evidens ex praecedenti principio et probationibus eius. Quocirca non possumus in particulari descendere ad designandas res quae possunt finaliter causare, nimirum, an Deus, vel angelus, vel homo, vel substantia, vel accidens, vel divitiae, vel honor, vel aliae huiusmodi, possint finaliter causare; sed in omnibus et singulis considerandum est quam bonitatem vel convenientiam per se habeant et, si aliquam habuerint, secundum illam poterunt esse finalis causa, si vero nullam habeant, non poterunt. Solum autem duplex bonum est per se et secundum se bonum, nempe delectabile et honestum, sub honesto comprehendendo quidquid est per se naturae conveniens, et ideo quidquid tale fuerit, poterit sub ea ratione causalitatem finis exercere; quod autem tale non est, nunquam exercet

y los honores son apetecidos con frecuencia como fin, aun cuando dichas cosas, si se establece un juicio recto acerca de ellas, no sean por sí amables o convenientes, sino sólo por causa de otro.

9. Se dirá: por la misma razón el bien deleitable no será verdaderamente suficiente para causar finalmente, porque si se juzga rectamente acerca de él, no es amable por causa de sí, sino por causa de otro. Más aún, tampoco la ciencia, ni la salud, ni cosas parecidas podrán ejercer la causalidad final, ya que no son amables por sí, sino por causa del hombre. A la primera parte se responde negando la consecuencia; pues la razón es muy diversa, ya que el bien deleitable separado de todo otro fin extrínseco tiene verdaderamente en sí de dónde ser amado, y por ello es capaz y suficiente por sí para ejercer la causalidad de fin; aunque si ha de ser apetecido por el hombre con razón recta, es decir, honesta, no haya que detenerse en él como en un fin, sino que se ha de ordenar a algún fin superior, lo cual se ha de entender no sólo del bien deleitable, sino también del bien conveniente a la naturaleza, o natural, en cuanto se distingue del moral honesto. Por lo cual, por claridad se podría decir que el bien deleitable según un verdadero juicio especulativo o físico, es por sí amable, cosa que basta para que por sí sea suficiente para ejercer la causalidad de fin, y no sólo por la falsa estimación del que obra, sino también por la propia virtud que tiene en sí; aunque según un verdadero juicio práctico y moral, que se emite de acuerdo con la conformidad al apetito recto y honesto, no haya de ser apetecido como fin por el hombre que obra honestamente. Pero ocurre lo contrario con las otras cosas que carecen de toda bondad de esta clase; pues ellas, ni según un juicio práctico, ni tampoco según uno especulativo verdadero, pueden ser causas finales, sino sólo por un pensamiento falso.

10. A la segunda parte se responde negando la consecuencia; pues aquellas cosas son verdaderamente amables por causa de sí, ya que por sí son convenientes a la naturaleza. Ni importa que sólo sean amables para el hombre; pues de aquí resulta sólo que no son amables con amor de amistad, sino de concupiscencia, lo cual no impide la verdadera y propia causalidad final, diga lo

causalitatem finis nisi quia tale existimatur, et hoc modo divitiae aut honores appetuntur saepe ut finis, quamvis illae res, si rectum de illis feratur iudicium, non sint per sese amabiles aut convenientes, sed tantum propter aliud.

9. Dices: eadem ratione bonum delectabile non erit vere sufficiens ad causandum finaliter, quia si rectum de illo feratur iudicium, non est amabile propter se, sed propter aliud. Immo neque scientia, sanitas, et res similes poterunt exercere causalitatem finalem, quia non sunt amabiles propter se, sed propter hominem. Ad priorem partem respondetur negando sequelam; est enim ratio longe diversa, quia bonum delectabile praecisum ab omni alio fine extrinseco vere habet in se unde ametur, et ideo potens est et sufficiens de se ad exercendam causalitatem finis; quamvis si ab homine recta, id est, honesta ratione appetendum sit, non sit in eo ut in fine sistendum, sed ad aliquem superiorem finem ordinandum, quod non solum de bono delectabili, sed etiam de bono convenienti naturae, seu naturali, prout condistinguitur a morali honesto, intelligendum est. Unde claritatis gratia dici posset bonum delectabile secundum verum iudicium speculativum seu physicum esse per se amabile, quod satis est ut per se sufficiat ad exercendam causalitatem finis, et non tantum ex falsa aestimatione operantis, sed etiam ex propria vi quam in se habet; quamvis secundum verum iudicium practicum et morale, quod attenditur per conformitatem ad appetitum rectum et honestum non sit appetendum ut finis ab homine honeste operante. Secus vero est de aliis rebus quae omni huiusmodi bonitate carent; illae enim nec secundum iudicium practicum, nec etiam secundum speculativum verum, possunt esse finales causae, sed solum ex falsa existimatione.

10. Ad posteriorem partem respondetur negando sequelam; nam illae res vere sunt propter se amabiles, nam per se sunt naturae convenientes. Nec refert quod tantum sint amabiles homini; nam hinc solum fit non esse amabiles amore amicitiae, sed concupiscentiae, quod non impedit veram et propriam causalitatem finalem, quidquid Gabriel loco supra citato significet. Et patet,

que quiera Gabriel en el lugar citado. Y es claro, porque tales cosas por la bondad que tienen en sí verdaderamente atraen y arrastran hacia sí la voluntad, según su medida y capacidad. Pues porque ellas son tales que por su naturaleza se adaptan al hombre y son perfecciones suyas, por ello, aunque se amen por sí, con todo se aman para el hombre; y estas dos relaciones no repugnan entre sí ni se relacionan como el medio al fin, sino como fin *por que* y fin *para que*, que integran un fin completo, como vimos antes.

Resolución acerca de la causalidad de los medios

11. En segundo lugar, principalmente se colige de dicho principio la resolución de la primera dificultad acerca de la causalidad de los medios. Pues una cosa que es medio para otro fin puede bajo alguna otra razón ser apetecible por sí, por razón de alguna bondad que tiene verdaderamente en sí aun prescindiendo de la relación a aquel fin, y bajo aquella razón no hay duda de que puede la cosa que es medio tener causalidad final, porque no la tiene como medio. Más aún, respecto de ella, es algo material y *per accidens* que tal cosa sea medio o que sea amada por causa de otro fin; ni acerca de esto existe controversia alguna. Por tanto, puede manifestarse de otro modo la cosa que es medio, es decir, no teniendo ninguna razón por sí de bien, o al menos no causando por ella, ni siendo amada por causa de ella, sino sólo en cuanto es útil; y bajo este aspecto absolutamente debe negarse que aquella cosa como tal sea suficiente para ejercer la causalidad final. Y ciertamente si aquella cosa es tal que sólo sea amada por causa del fin, la cuestión parece evidentísima, porque entonces es amada puramente como medio, y esto lo distinguen todos los filósofos del fin como fin y piensan que ello pertenece al efecto del fin más bien que tener razón de causa. Y esto lo confirma también todo lo que adujimos en la prueba de la primera aserción. Pero cuando esta cosa que es medio adquiere la relación de término respecto de otro medio, el cual es amado por causa de ella misma, parece que participa ya de algún modo de la razón de fin.

12. Y por eso, para mayor claridad y para explicar las expresiones de algunos graves autores, podemos acomodar aquí la distinción que Gabriel aduce

quia tales res per bonitatem quam in se vere habent, alliciunt et ad se trahunt voluntatem, iuxta modum et capacitatem earum. Nam quia ipsae tales sunt ut natura sua coaptentur homini et sint perfectiones eius, ideo licet propter se diligantur, homini tamen diliguntur; et istae duae habitudines non repugnant inter se, neque comparantur ut medium ad finem, sed ut finis *cuius* et finis *cui*, qui integrant unum completum finem, ut supra vidimus.

Resolutio de causalitate mediorum

11. Secundo, principaliter colligitur ex dicto principio resolutio prioris difficultatis de causalitate mediorum. Res enim quae est medium ad alium finem, potest sub aliqua alia ratione esse per se appetibilis, ratione alicuius bonitatis quam in se vere habet etiam praecisa relatione ad illum finem, et sub ea ratione non est dubium quin possit res quae est medium habere causalitatem finalem, quia non habet illam ut medium. Immo respectu illius, materiale quid et per accidens est quod talis res sit medium seu ametur propter alium finem; neque de hoc est ulla controversia. Alio ergo modo potest se habere res quae est medium, ita ut nullam habeat rationem per se boni, vel saltem quod per illam non causet nec propter illam ametur, sed tantum quatenus utilis est; et sub hac consideratione simpliciter negari debet rem illam ut sic sufficientem esse ad exercendam causalitatem finalem. Et quidem si illa res talis sit ut solum ametur propter finem, res videtur evidentissima, quia tunc amatur ut pure medium, quod omnes philosophi a fine ut fine distinguunt, et potius censent pertinere ad effectum finis quam habere rationem causae. Et hoc etiam confirmant omnia quae in probatione primae assertionis adduximus. At vero quando haec res quae est medium induit habitudinem termini respectu alterius medii quod amatur propter ipsam, videtur iam participare aliquo modo rationem finis.

12. Et ideo maioris claritatis gratia, et ad declarandas locutiones nonnullorum gra-

en el referido lugar; pues una cosa es hablar del fin en cuanto tiene pura razón de término, y otra cosa en cuanto tiene propia razón de causa final; aquí, en efecto, hablamos de él bajo esta última razón. Y de este modo negamos que tal medio, aun cuando otro se ordene a él, ejerza una verdadera causalidad final hablando propiamente y según una denominación intrínseca, por decirlo así. Y esto lo prueban todas las cosas aducidas en la anterior aserción, porque el medio incluso considerado bajo esta razón no tiene en sí de dónde atraer a la voluntad para que lo ame por causa de sí, sino que el mismo fin al que se ordenan todos los medios mueve a la voluntad a amar todos los medios y la subordinación de ellos entre sí, o, lo que es igual, el mismo fin mueve la voluntad a amar algún medio inmediatamente por causa de sí, pero a otro inmediatamente por causa de otro medio, y mediatamente o en último término por causa de sí. Por consiguiente, la misma bondad del fin es la que próxima y finalmente mueve, aunque no siempre termina próxima e inmediatamente la relación o respecto del medio al fin; ahora bien, la causalidad final consiste en una moción metafórica; por tanto, ésta no está en el medio, incluso en cuanto que otro se ordena a él mismo, sino que está sólo en el fin. Y se confirma por la especificación de los actos de la voluntad o de las elecciones de todos los medios que tienden al mismo fin; pues todas ellas reciben la especie y honestidad o malicia del mismo fin, como extensamente tratan los teólogos, I-II, q. 18; por consiguiente, es señal de que, aunque un medio se ordene a otro, sin embargo, si todos se apetecen solamente como medios, únicamente el fin por causa del cual todos son apetecidos es el que por su bondad causa finalmente todas aquellas elecciones.

13. Pero, en cambio, si hablamos del fin sólo en cuanto es término de la ordenación o relación de otro a él mismo, así un medio se dice fin de otro que se ordena a él mismo, porque es el término al que próximamente se refiere. Pues el medio remoto, en cuanto es tal, no tiene conveniencia y proporción con el fin más que intercediendo el medio próximo; y por ello se ordena a él próximamente; por consiguiente, bajo esta razón participa tal medio de la razón de fin próximo. Y esto lo confirman los testimonios de Aristóteles y de Santo

vium auctorum, possumus hic accommodare distinctionem quam Gabriel citato loco adducit; nam aliud est loqui de fine ut puram rationem termini induit, aliud vero ut habet propriam rationem causae finalis; hic enim de illo loquimur sub hac posteriori ratione. Et hoc modo negamus tale medium, etiamsi aliud ad ipsum ordinetur, exercere veram causalitatem finalem proprie loquendo et secundum intrinsecam denominationem, ut ita dicam. Et hoc probant omnia in priori assertione adducta, quia medium etiam sub hac ratione consideratum non habet in se unde trahat voluntatem ad amandum se propter se, sed ipse finis ad quem omnia media ordinantur movet voluntatem ad amandum omnia media et subordinationem eorum inter se, seu, quod idem est, idem finis movet voluntatem ad amandum aliquod medium immediate propter se, aliquod vero immediate propter aliud medium, mediate vero seu ultimate propter se. Ipsa ergo bonitas finis est quae proxime et finaliter movet, quamvis non semper terminet proxime et immediate relationem seu habitudinem medii ad finem, causalitas autem finalis in motione metaphorica consistit; haec ergo non est in medio, etiam quatenus aliud ad ipsum ordinatur, sed est tantum in fine. Et confirmatur ex specificatione actuum voluntatis, seu electionum omnium mediorum tendentium ad eumdem finem; nam omnes illae recipiunt speciem et honestatem vel malitiam ab ipso fine, ut latius tradunt theologi, in I-II, q. 18; ergo signum est, licet unum medium ordinetur ad aliud, tamen si omnia appetuntur tantum ut media, solum finem propter quem omnia appetuntur esse qui per bonitatem suam causat finaliter omnes illas electiones.

13. At vero si de fine loquamur solum prout est terminus ordinationis seu habitudinis alterius ad ipsum, sic unum medium dicitur finis alterius quod ad ipsum ordinatur, quia est terminus ad quem proxime refertur. Medium enim remotum, ut tale est, non habet convenientiam et proportionem cum fine nisi intercedente proximo medio; et ideo ad illud proxime ordinatur; ergo sub hac ratione participat tale medium rationem proximi finis. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis et D. Thomae in fa-

Tomás aducidos en favor de la segunda sentencia; también lo favorece el modo común de hablar; en efecto, absolutamente se dice que un medio es amado por causa de otro; de este modo de hablar colige Aristóteles en todas partes la razón de fin. Se dirá: si el medio participa del oficio y razón de fin bajo la razón de término al que se ordena otro medio, ¿por qué no participará también de la causalidad del fin, que consiste en una moción metafórica? Pues parece que existe la misma razón. Sobre todo, porque igual que, por ejemplo, el amor de la salud mueve a procurar la evacuación o la digestión o algo semejante, así el deseo de la evacuación mueve a tomar una poción, o a andar, o a otro medio semejante.

14. Se responde en primer lugar que la diferencia está en que la ordenación próxima de un medio a otro se estima según lo que es material en los mismos, a saber, en cuanto un medio puede ser causa eficiente de aquel efecto, y así puede ordenarse bien un medio a otro y, por el contrario, ser uno el término próximo de la ordenación de otro, según lo que en el mismo existe verdadera y realmente; y así puede participar de la razón de fin, como término. Y la causalidad final formalmente proviene del fin en cuanto es bueno, y porque la bondad del fin no es participada intrínsecamente por el medio más próximo, aun cuando otro se ordene al mismo, por ello no es participada por él la causalidad de fin como la razón o relación de término. Y no se ha de confundir la moción o resultancia natural que se da entre los mismos actos de la voluntad (en cuanto la voluntad es excitada de uno a otro) con la causalidad final; pues aquella causalidad entre los actos es más bien eficiente que final, ya sea por propia eficiencia física, ya por natural simpatía y consenso, de lo cual trataremos en otra parte, pues no interesa para el tema presente. La razón de fin, en cambio, proviene del mismo objeto; y por ello, aunque el deseo de un medio cause o excite el deseo de otro, sin embargo en el género de causa final toda aquella moción proviene del mismo fin.

15. A no ser finalmente que alguien quiera decir que del mismo modo que el medio por la unión con el fin se hace amable y apetecible, así se hace capaz de causar finalmente, al menos la elección de otro medio por causa de él, y que así participa de la causalidad final. Lo cual, ciertamente, en realidad

vorem secundae sententiae adducta; favet etiam communis loquendi modus; absolute enim dicitur unum medium amari propter aliud; ex quo genere locutionis colligit Aristoteles ubique rationem finis. Dices: si medium participat munus et rationem finis sub ratione termini ad quem aliud medium ordinatur, cur etiam non participabit causalitatem finis, quae in metaphorica motione consistit? Videtur enim esse aequalis ratio. Maxime quia sicut, verbi gratia, sanitatis amor movet ad procurandam evacuationem vel digestionem, aut aliquid simile, ita desiderium evacuationis movet ad sumendam potionem, vel ad ambulandum, aut aliud simile medium.

14. Respondetur imprimis differentiam esse quia proxima ordinatio unius medii ad aliud attenditur secundum id quod est materiale in ipsis, nimirum, quatenus unum medium potest esse causa effectiva illius effectus, et ita potest bene ordinari unum medium ad aliud, et e converso unum esse terminus proximus ordinationis alterius, secundum id quod in ipso vere et realiter est; atque ita potest participare rationem finis, ut termini. Causalitas autem finalis formaliter provenit a fine quatenus bonum est, et quia bonitas finis non participatur intrinsece a medio propinquiori, etiamsi aliud ad ipsum ordinetur, ideo non ita participatur ab eo causalitas finis sicut ratio vel habitudo termini. Non est autem confundenda motio vel naturalis resultantia quae est inter ipsos actus voluntatis (quatenus ex uno excitatur voluntas ad alium) cum causalitate finali; nam illa causalitas inter actus potius est effectiva quam finalis, sive sit per propriam efficientiam physicam, sive per naturalem sympathiam et consensionem, de quo alias, nam ad praesens non refert. Ratio autem finalis est ab ipso obiecto; et ideo, quamvis desiderium unius medii causet vel excitet desiderium alterius, nihilominus tamen in genere finalis causae tota illa motio provenit ab eodem fine.

15. Nisi quis tandem velit dicere quod sicut medium ex coniunctione ad finem fit amabile et appetibile, ita fit potens ad causandum finaliter, saltem electionem alterius medii propter ipsum, et ita participare causalitatem finalem. Quod quidem in re non

no es diverso de lo que dijimos; pues a lo sumo esto puede atribuirse al medio por una cierta denominación extrínseca. En efecto, igual que el medio no recibe del fin ninguna bondad intrínseca por la que se haga apetecible, sino que sólo por denominación extrínseca y cuasi por información recibe de aquél la conveniencia y apetibilidad objetiva, así a lo sumo por semejante denominación extrínseca puede participar de la causalidad final; con todo, en realidad de verdad toda aquella causalidad proviene del mismo fin y de su bondad; y por ello con frecuencia dije en lo que precede que propiamente y por denominación intrínseca sólo el fin ejerce la causalidad final.

16. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá: por consiguiente, del mismo modo que la razón de fin se atribuye a aquellos medios a los que se ordenan otros, así puede atribuirse a aquel medio que es el primero en la ejecución y el último en la vía de la intención; pues aunque a él no se ordene otro medio extrínseco, con todo se ordena a él el mismo acto de la voluntad que se termina en él; por lo cual puede decirse también que es por causa de él, según la doctrina expuesta anteriormente en la sec. 3. Por otra parte, aunque aquel medio por su intrínseca bondad no atraiga a la voluntad, con todo, en cuanto unido al fin, de la misma manera que por él se hace apetecible y conveniente mediante una denominación extrínseca, así por la misma puede decirse que causa finalmente, no por sí mismo, sino por el fin como por su forma extrínseca. Se responde en primer lugar que no existe gran inconveniente en conceder todo esto, que se refiere más al modo de expresión que a la cosa. Y si alguien quiere sostener de esta manera la opinión de Gabriel, podrá hacerlo fácilmente; pues también Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, llama bien útil como tal al término próximo de la moción de la voluntad. Con todo, aquel modo de hablar, principalmente en cuanto a la participación de la causalidad por la denominación extrínseca, me parece a mí muy impropio, ya que en rigor no mueve el medio, sino el fin hacia el medio, como decía antes. Sin embargo, en cuanto a la relación de término puede decirse que es participada por el primer medio en calidad de objeto material en el que se desarrolla el acto de la voluntad, que es lo único que pretende Santo Tomás en el lugar citado. Más aún, bajo aquella razón por la que se dice

est diversum ab eo quod diximus; nam ad summum hoc potest attribui medio per quamdam extrinsecam denominationem. Nam, sicut medium non accipit aliquam intrinsecam bonitatem a fine qua fiat appetibile, sed solum per extrinsecam denominationem et quasi informationem accipit ab illo convenientiam et appetibilitatem obiectivam, ita ad summum per similem denominationem extrinsecam potest participare causalitatem finalem; re tamen vera, tota illa causalitas provenit ab ipso fine eiusque bonitate; et ideo saepe dixi in superioribus, proprie et per intrinsecam denominationem solum finem exercere causalitatem finalem.

16. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo, eo modo quo ratio finis attribuitur mediis ad quae alia ordinantur, ita potest attribui illi medio quod est primum in exsecutione et ultimum via intentionis; nam, licet ad illud non ordinetur aliud medium extrinsecum, ordinatur tamen ad illud ipsemet actus voluntatis qui ad illud terminatur; unde etiam dici potest esse propter illud, iuxta doctrinam superius traditam, sect. 3. Rursus, licet illud medium per intrinsecam bonitatem non trahat voluntatem, tamen ut coniunctum fini, sicut ab illo redditur appetibile et conveniens per extrinsecam denominationem, ita per eamdem potest dici causare finaliter, non per seipsum, sed per finem tamquam per suam formam extrinsecam. Respondetur primo non esse magnum inconveniens hoc totum concedere, quod magis spectat ad modum loquendi quam ad rem. Quod si quis velit hoc modo sustinere opinionem Gabrielis, facile poterit; nam et D. Thomas, I, q. 5, a. 6, vocat bonum utile ut sic terminum proximum motionis voluntatis. Verumtamen modus ille loquendi, praesertim quoad participationem causalitatis per extrinsecam denominationem, mihi videtur valde improprius; nam in rigore non movet medium, sed finis ad medium, ut supra dicebam. Tamen quantum ad habitudinem termini potest dici participari a primo medio, quatenus est materiale obiectum in quo versatur actus voluntatis, quod solum D. Thomas loco citato intendit. Immo sub ea ratione qua dicitur actus esse propter ipsum,

que el acto es por causa del mismo, ya no tiene razón de primer medio; pues el mismo acto se sujeta en cierto modo a las razones del medio precedente, como en la sec. 3 expliqué.

Se satisface a los fundamentos de otras opiniones

17. *Cuál es el objeto adecuado de la voluntad.*— Los fundamentos de las otras opiniones casi no necesitan nueva solución, porque al explicar la verdadera opinión en parte han sido solucionados, en parte se han acomodado para confirmar lo que dijimos. Solamente respecto a aquello que en favor de la primera sentencia oponíamos sobre el objeto adecuado de la voluntad hay que decir que es doble el objeto de una potencia, material y formal; por consiguiente, el fin no puede llamarse objeto material adecuado de la voluntad, porque también los medios son materia sobre la que versa la voluntad, como se dijo; en cambio, puede llamarse el fin objeto formal adecuado porque cuanto ama la voluntad es fin o por causa del fin; y a esto se refiere Santo Tomás en el lugar citado. Por consiguiente, cuando se dice que todo objeto de la voluntad tiene causalidad final, se ha de entender acerca del objeto formal, no del material. Y del mismo modo se ha de entender lo que dice Aristóteles que el fin y el bien son lo mismo; pues lo entiende del bien absolutamente, que es en sí y por sí bueno; en el cual sentido dijo también, I de la *Etica,* c. 7, que el bien de cada cosa es aquello por lo que obra. Y a lo mismo se reduce lo que dicen otros, que el fin es el adecuado objeto motivo de la voluntad, pero no el terminativo, y que la causalidad final propiamente conviene al objeto motivo, pero no al puramente terminativo. Pero Conrado, I-II, q. 1, a. 1, dice que el fin es el objeto adecuado *per se* de la voluntad, y que el medio es el objeto *per accidens;* lo cual viene a ser lo mismo, con tal de que aquel *per accidens* no se entienda de tal manera que se juzgue que la voluntad no alcanza en sí al medio mismo; pues en este sentido sería falso que los medios son objetos *per accidens,* ya que son amados propiamente y en sí; sino que hay que entender *per accidens* en sentido de por otro, a saber, por el fin, y de este modo sólo el objeto *per se* de la voluntad puede tener causalidad final.

iam non habet rationem primi medii; nam ipsemet actus subit quodammodo rationes prioris medii, ut in sect. 3 declaravi.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

17. *Quod sit obiectum adaequatum voluntatis.*— Fundamenta aliarum opinionum fere non indigent nova solutione, quia declarando veram sententiam partim soluta, partim ad ea quae diximus confirmanda accommodata sunt. Solum ad id quod in favorem prioris sententiae obiiciebamus de obiecto adaequato voluntatis, dicendum est duplex esse obiectum potentiae, materiale et formale; finis ergo non potest dici adaequatum obiectum materiale voluntatis, quia etiam media sunt materia circa quam voluntas versatur, ut dictum est; finis autem dici potest formale obiectum adaequatum, quia quidquid voluntas amat est finis vel propter finem; et hoc intendit D. Thomas citato loco. Cum ergo dicitur omne obiectum voluntatis habere causalitatem finalem, intelligendum est de obiecto formali, non de materiali. Et eodem modo intelligendum est quod Aristoteles ait finem et bonum idem esse; intelligit enim de bono simpliciter, quod in se ac per se bonum est; quo sensu dixit etiam, I Ethic., c. 7, bonum uniuscuiusque rei esse cuius gratia operatur. Et in idem redit quod alii aiunt, finem esse adaequatum obiectum motivum voluntatis, non autem terminativum, et causalitatem finalem proprie convenire obiecto motivo, non autem pure terminativo. Conradus vero, I-II, q. 1, a. 1, dicit finem esse adaequatum obiectum per se voluntatis, medium autem esse obiectum per accidens; quod in idem redit, dummodo illud *per accidens* non ita intelligatur ut existimetur voluntas non attingere ipsum medium in se; sic enim falsum esset media esse obiecta per accidens, nam proprie et in se amantur; sed intelligendum est *per accidens,* id est, per aliud, nempe per finem, atque hoc modo solum obiectum per se voluntatis potest habere causalitatem finalem.

18. *Si hay algún acto de la voluntad que no sea causado por el fin.*— Se dirá: por consiguiente no hay ningún acto de la voluntad que no proceda de la causa final, porque no hay ninguno que no proceda de su objeto formal adecuado; pero esto parece falso, ya porque hay algún acto en la voluntad que no versa ni sobre el fin ni sobre los medios, como Escoto y algunos otros teólogos pretenden, *In I,* dist. 1; ya también porque la simple complacencia o el deseo ineficaz de una cosa imposible no es causado por el fin, puesto que de ningún modo mueve a la consecución del fin. Esta objeción exigía una larga disputación sobre si en la voluntad existe un acto neutro que no sea causado por el fin; pero porque no es éste nuestro propósito se responde brevemente al argumento concediendo la consecuencia, a saber, que no existe ningún acto en la voluntad que opera con la razón y alguna deliberación, que no sea efecto del fin, como rectamente prueba la razón aducida y puede confirmarse por todo lo dicho en la sección 3. Pero respecto a la primera parte de la objeción negamos que exista un acto en la voluntad que no verse de algún modo o sobre el fin o sobre un medio por causa del fin, lo cual prueba extensamente Gregorio, *In I,* dist. 1, q. 1, tomándolo principalmente de Agustín, I *De Doctrina Christiana,* c. 8, donde todos los bienes amables los reduce a los bienes de que se ha de gozar o usar, es decir, los que son fines o medios. Esto piensa también Aristóteles, III de la *Etica,* c. 3 y 4, y se toma también de Santo Tomás, I *cont. Gent.,* c. 86. Y la razón está en que entre el bien amable por causa de sí o el que lo es solamente por causa de otro no puede hallarse medio. Pues lo que Escoto pensó, que el bien tomado en común o en abstracto puede ser medio, no es verdad, porque el bien en común no se abstrae más que como amable por sí, ya que cualquier otro que es amado solamente por causa de un fin extrínseco no es un bien simplemente, sino analógicamente y por denominación extrínseca, en la cual no se da un concepto común abstracto, como consta por lo anterior. A la segunda parte de la objeción se responde que en aquel acto simple o ineficaz sobre un objeto imposible, no se ama al objeto mismo imposible por modo de fin que se ha de buscar o alcanzar, sino que o bien se ama la delectación misma que se saca de aquel acto por modo de fin, o se ama alguna razón de

18. *An sit actus aliquis voluntatis a fine non causatus.*— Dices: ergo nullus est actus voluntatis qui non sit a causa finali quia nullus est qui non sit ab obiecto formali adaequato eius; hoc autem videtur falsum, tum quia aliquis est actus in voluntate qui nec circa finem nec circa media versatur, ut Scotus et nonnulli alii theologi contendunt, In I, dist. 1; tum etiam quia simplex complacentia, vel inefficax desiderium rei impossibilis, non causatur a fine, cum nullo modo moveat ad consecutionem finis. Haec obiectio petebat longam disputationem, an in voluntate sit actus neuter qui non sit causatus a fine; sed quia hoc non est nostri instituti, breviter respondetur ad argumentum concedendo sequelam, nimirum, nullum esse actum in voluntate cum ratione et aliqua deliberatione operante qui non sit effectus finis, ut recte probat ratio facta et ex omnibus dictis in sect. 3 confirmari potest. Ad priorem vero partem obiectionis, negamus esse actum in voluntate qui non sit aliquo modo vel circa finem vel circa medium propter finem, quod late probat Greg., In I, dist. 1, q. 1, praesertim ex Aug., I De Doctrina christiana, c. 8, ubi omnia bona amabilia revocat ad bona quibus est fruendum vel utendum, id est, quae sunt fines aut media. Quod etiam sentit Arist., III Eth., c. 3 et 4, et sumitur etiam ex D. Thoma, I cont. Gent., c. 86. Et ratio est quia inter bonum propter se amabile aut tantum propter aliud non potest reperiri medium. Nam quod Scotus putavit bonum in communi seu abstracte sumptum posse esse medium, verum non est, quia bonum in communi non abstrahitur nisi ut per se amabile, quia aliud quod solum propter extrinsecum finem amatur non est bonum simpliciter, sed analogice et per extrinsecam denominationem, in qua non datur communis conceptus abstractus, ut ex superioribus constat. Ad alteram partem obiectionis respondetur in illo actu simplici seu inefficaci circa obiectum impossibile, non amari obiectum ipsum impossibile per modum finis inquirendi vel assequendi, sed vel amari delectationem ipsam quae ex illo actu capitur per modum finis, vel amari rationem aliquam boni quae

bien que se representa en aquel objeto imposible, ya sea de modo absoluto, ya condicionado. Pues ella es la que mueve a la voluntad a aquel afecto simple y ella es también la que participa de la causalidad del fin, no ciertamente en cuanto a la intención o elección, sino sólo cuanto al simple afecto, pues éste versa también sobre el fin.

De qué modo las privaciones participan de la causalidad del fin

19. Por último es facilísima por lo dicho arriba la solución de la segunda dificultad puesta al principio sobre los objetos negativos o privativos. A la cual responden algunos que el bien que puede causar finalmente no ha de ser tomado tan estrictamente que se convierta con el verdadero ente real, sino más ampliamente en cuanto se convierte con el ente, que analógicamente comprende también las privaciones y negaciones, según lo dicho anteriormente, Disp. XI, sec. 3, n. 3. Pues, como dijo Aristóteles, V de la *Etica,* c. 1, *el mal menor en cierto modo es un bien;* por consiguiente, las privaciones y negaciones, aun cuando en realidad no aporten bondad, con todo en cuanto apartan algún inconveniente se juzga que tienen alguna ventaja, por razón de la cual pueden causar finalmente, opinión que en realidad es verdadera; pero podemos añadir que la carencia de mal no tiene poder de causar finalmente más que en virtud de algún bien positivo; y con razón puede decirse que la privación es amada más como medio para obtener un bien o para gozar plenamente de él que propiamente como fin, y que por ello esa causalidad del fin que está en el efecto de alguna privación ha de ser atribuida más al bien por razón del cual aquella privación es amada que a la misma privación. Pues uno ama carecer del dolor por causa del deleite opuesto a aquél, o ciertamente por causa del amor de su naturaleza y del estado conveniente a ella, cual es la carencia de dolor, aun cuando falte otra voluntad positiva. Sólo parece que se opone a esta doctrina el que a veces alguien puede amar el no existir absolutamente, y este amor no puede ser causado por el amor de algún bien positivo, ya que no existir absoluta y simplemente no deja ningún fundamento de bien positivo. Pero hay que decir que in-

in illo obiecto impossibili repraesentatur vel absolute vel sub conditione. Nam illa est quae movet voluntatem ad illum simplicem affectum, et illa etiam est quae participat causalitatem finis, non quidem quantum ad intentionem vel electionem, sed solum quantum ad simplicem affectum; hic enim etiam versatur circa finem.

Quomodo privationes participent causalitatem finalem

19. Ultimo facilis plane est ex supra dictis resolutio secundae difficultatis in principio positae de obiectis negativis vel privativis. Ad quam aliqui respondent bonum quod potest causare finaliter non esse sumendum ita stricte ut cum vero ente reali convertatur, sed latius quatenus convertitur cum ente, prout analogice comprehendit etiam privationes vel negationes, iuxta superius dicta, disp. XI, sect. 3, n. 3. Ut enim dixit Aristoteles, V Ethic., c. 1, *minus malum quodammodo bonum est;* privationes ergo et negationes, quamvis revera non afferant bonitatem, tamen quatenus removet aliquod incommodum, censentur habere aliquam convenientiam, ratione cuius possunt finaliter causare, quae sententia in re vera est; addere vero possumus carentiam mali non habere vim causandi finaliter nisi in virtute alicuius positivi boni; meritoque dici posse privationem magis amari ut medium ad obtinendum bonum vel ad plene illo fruendum quam proprie ut finem, ideoque illam causalitatem finis quae est in effectu alicuius privationis magis esse tribuendam bono ratione cuius illa privatio amatur, quam ipsi privationi. Amat enim quis carere dolore propter delectationem illi oppositam, vel certe propter amorem suae naturae et status convenientis illi, qualis est indolentia, etiamsi alia voluntas positiva desit. Solum videtur huic doctrinae obstare, quod interdum amare potest aliquis non esse simpliciter, qui amor non potest causari ex amore alicuius boni positivi, quia non esse simpliciter et absolute nullum fundamentum positivi boni relinquit. Dicendum vero est,

cluso el mismo no existir no puede ser amado ni puede tener fuerza para mover el afecto, sino por el amor del provecho del mismo ser; ya que nadie ama el no ser sino para evitar algún grave inconveniente del mismo ser, el cual se juzga mayor, respecto de la misma naturaleza a la que ama por sí, que el carecer enteramente del ser. Y así sucede (cosa admirable) que por el amor desmedido de su ser pueda alguien apetecer el no ser. Léase a Santo Tomás, I, q. 5, a. 2; Herveo, *Quodl.* VIII, q. 8; Durando, *In* IV, dist. 50, q. 2; Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 19; Soncinas; IX *Metaph.,* q. 16.

De qué modo la relación participa de la causalidad del fin

20. Sobre el otro punto de las relaciones pretenden unos que no sólo las relaciones reales, sino también las de razón pueden ejercer causalidad de fin. Otros niegan también dicha virtud a las relaciones reales, como Herveo, *Quodl.* II, q. 1, y bastante consecuentemente, si mantiene que la relación real no tiene ninguna perfección. Y ciertamente pienso que ninguna relación, sea de razón o de aquellas reales que se llaman predicamentales y que se juzga que existen solamente como resultado del fundamento y el término, ninguna de estas relaciones —digo— es amable por causa de sí misma, sino sólo por razón de su fundamento o por causa de la concomitancia de su término; pues quien ama la fama no ama la relación resultante, sino la estima real de sí, la cual juzga que le es muy conveniente, y así en las otras cosas. Por ello, si no interviene una falsa estimación, nunca pueden ejercer la causalidad final estas cosas. Pero ocurre lo contrario con las relaciones trascendentales, que tienen por sí sus entidades, o que se incluyen en los conceptos de algunas cosas absolutas; pues por ello pueden ser buenas y convenientes por sí, como es claro en el hábito de la ciencia, de la vista, y semejantes, y así pueden ejercer esta causalidad. Omito también las relaciones divinas, que pueden tener esta causalidad por otra razón superior, mayormente siendo así que incluyen esencialmente toda la bondad y perfección de la esencia.

etiam ipsum non esse non posse amari, neque habere vim movendi affectum, nisi ex amore commodi ipsius esse; non enim amat aliquis non esse nisi ut evitet aliquod grave incommodum ipsius esse, quod apprehenditur maius respectu propriae naturae, quam propter se diligit, quam omnino carere esse. Atque ita fit (quod est mirabile) ut ex nimio amore sui esse appetere possit aliquis non esse. Lege D. Thomam, I, q. 5, a. 2; Hervaeum, Quodl. VIII, q. 8; Durand., In IV, dist. 50, q. 2; Ferrar., III cont. Gent., c. 19; Soncin., IX Metaph., q. 16.

Quomodo relatio participet causalitatem finis

20. Ad aliud de relationibus, aliqui contendunt non solum relationes reales, sed etiam rationis posse causalitatem finis exercere. Alii etiam relationibus realibus eam vim negant, ut Hervaeus, Quodl., II, q. 1, et satis consequenter, si tenet relationem realem nullam habere perfectionem. Et sane existimo nullam relationem vel rationis, vel ex iis realibus quae praedicamentales dicuntur et solum censetur esse per resultantiam ex fundamento et termino, nullam (inquam) ex his relationibus esse propter se amabilem, sed solum ratione sui fundamenti vel propter concomitantiam sui termini; nam qui amat famam, non amat relationem resultantem, sed realem existimationem sui, quam censet sibi esse valde convenientem, et sic de aliis. Quare, si falsa existimatio non intercedat, nunquam haec possunt causalitatem finalem exercere. Secus vero est de relationibus transcendentalibus, quae per sese habent suas entitates vel in conceptibus aliquarum rerum absolutarum includuntur; ideo enim per se bonae ac convenientes esse possunt, ut patet de habitudine scientiae, visus, et similibus, et ita possunt hanc causalitatem exercere. Omitto etiam relationes divinas, quae alia superiori ratione possunt hanc causalitatem obtinere, maxime cum essentialiter includant totam essentiae bonitatem ac perfectionem.

SECCION VII

Si el ser conocido constituye para el fin una condición necesaria para poder ejercer su causalidad final

1. Esta cuestión parece coincidir con aquella que suele tratarse acerca del objeto de la voluntad, sobre si la voluntad puede ser llevada hacia lo desconocido; con todo, en realidad no son enteramente iguales, aun cuando estén muy vinculadas, pues aunque la voluntad fuese llevada a lo desconocido, no por ello la causa final causaría como no conocida, sino que más bien habría que decir entonces que la voluntad produce su acto sin la causalidad propia del fin sobre la misma, ya que entonces en realidad sería movida la voluntad, no arrastrada ni movida por el objeto, sino tendiendo hacia el objeto por sola su eficacia. Y así la presente cuestión no depende enteramente de aquella otra, aunque, por el contrario, si la voluntad no puede ser llevada a lo desconocido, se infiere rectamente que tampoco puede causar el fin si no es conocido previamente.

El fin no causa más que conocido

2. Por consiguiente, digo en primer lugar: para que el fin cause es totalmente necesario que sea previamente conocido. Esta es la opinión admitida de todos los los filósofos, a los que después, y principalmente en la sección siguiente, enumeraremos. Y se prueba en primer lugar *a priori* por el modo de causar de esa causa, que es moviendo y atrayendo metafóricamente al apetito. Pues esta moción metafórica, como antes se explicó, se funda en el natural consentimiento y simpatía del entendimiento y la voluntad, la cual no puede entenderse más que por medio de los actos de tales potencias; pues mientras no operan, ni mueven ni son movidas, ni tienen ningún consentimiento vital. Pero en este consentimiento es menester que preceda el acto del entendimiento, ya que él por medio de su acto o del objeto se comporta como motor, y la voluntad como movida; por consiguiente, para esta moción metafórica que ejerce la causa final sobre la voluntad es necesario su previo conocimiento.

SECTIO VII

An esse cognitum sit fini conditio necessaria ut possit finaliter causare

1. Haec quaestio coincidere videtur cum illa quae de obiecto voluntatis tractari solet, an voluntas possit ferri in incognitum; re tamen vera non omnino sunt eaedem, licet valde connexae sint; nam, licet voluntas ferretur in incognitum, non propterea causa finalis causaret non cognita, sed potius dicendum tunc esset voluntatem. elicere actum suum sine propria causalitate finis circa ipsam, quia tunc revera moveretur voluntas non tracta neque mota ab obiecto, sed ex sola sua efficacitate tendens in obiectum. Atque ita praesens quaestio non omnino pendet ab illa alia, quamvis e converso si voluntas non potest ferri in incognitum, recte inferatur nec finem posse causare nisi sit praecognitus.

Finis non causat nisi cognitus

2. Dico ergo primo: ut finis causet, necessarium omnino est ut praecognitus sit. Haec est omnium philosophorum recepta sententia, quos inferius, et praesertim sectione sequenti, recensebimus. Et probatur primo a priori ex modo causandi huius causae, qui est metaphorice movendo et alliciendo appetitum. Haec enim metaphorica motio, ut supra explicatum est, fundatur in naturali consensione et sympathia intellectus et voluntatis, quae intelligi non potest nisi mediis actibus talium potentiarum; nam dum non operantur, neque movent neque moventur, neque ullam vitalem consensionem habent. In hac vero consensione, necesse est ut praecedat actus intellectus, quia ille per suum actum vel obiectum se habet ut motor et voluntas ut mota; ergo ad hanc metaphoricam motionem quam causa finalis exercet circa voluntatem necessaria est praevia eius cognitio.

3. En segundo lugar, porque para que la causa real cause necesita de algún ser; ahora bien, la causa final no pide necesariamente el ser de la existencia real propio y en sí; por consiguiente, al menos requiere el ser en el conocimiento, y así sucede que el fin con frecuencia causa cuando no existe, como arriba se vio; pero nunca si no es conocido. Y esto hasta tal punto que aunque a veces exista realmente, si no ha sido aprehendido, no mueve en nada al afecto. De forma que por esta causa, entre otras, se ha dicho con razón: *El tesoro oculto y la sabiduría invisible, ¿qué utilidad hay en ambos?* Y de la misma raíz nace que el fin, aunque en la realidad sea bueno, con todo, si no es conocido como tal, sino que es aprehendido falsamente como malo, no atrae, sino que más bien retrae a la voluntad.

4. *Afirmación de Aristóteles.*— En tercer lugar se confirma esto *a posteriori* por el hecho de que la voluntad no puede tender más que hacia el bien conocido. Esta verdad es como el primer principio y axioma de todos los filósofos y teólogos. Pues Aristóteles, III *De Anima,* c. 10, dice: *lo apetecible no mueve sino percibido por la mente o la imaginación;* con el cual están de acuerdo allí todos los intérpretes, y muy bien Santo Tomás en I, q. 82, a. 4, y en I-II, q. 3, a. 4, ad 4 y q. 9, a. 1. Y es la opinión expresa de Agustín, lib. X *De Trin.,* c. 1 y 2: *Una cosa* —dice— *completamente desconocida, nadie en absoluto puede amarla;* lo mismo en el lib. XV, c. 26, donde dice que *el amor surge en nosotros por el conocimiento de la mente;* lo mismo en el lib. VIII, c. 4, y en el lib. III *De Liber, arb.,* c. 25, y en otros sitios con frecuencia; y Gregorio, lib. V *Moral.,* c. 23, y lib. XXIII, c. 12, y lib. XXXI, c. 12; y muy bien Bernardo, lib. *De Interiori domo,* c. 18 y 19, y en el libro *De Grat. et lib. arb.,* no muy lejos del principio, y en el sermón 7, 8 y 52 *In Cantica;* y Anselmo en el *Monologio,* c. 48: *Ninguna cosa es amada sin memoria o inteligencia de la misma.*

5. Pero la razón *a priori* de esta verdad se ha de tomar del principio establecido por nosotros en la aserción, a saber, que la causa final no puede causar si no es conocida; añadido otro, concretamente, que la voluntad no puede moverse si no es de algún modo movida finalmente, y por ello no puede ser conducida más que con un conocimiento previo. La menor, o segunda proposi-

3. Secundo, quia, ut realis causa causet, aliquo esse indiget; sed causa finalis non necessario postulat esse existentiae realis proprium et in se; ergo saltem requirit esse in cognitione, atque ita fit ut finis saepe causet quando non existit, ut supra visum est; nunquam autem si non sit cognitus. Sic adeo ut, licet interdum realiter existat, si non sit apprehensus, nihil moveat affectum. Ut propter hanc causam, inter alias, merito dictum sit: *thesaurus occultus et sapientia invisa, quae utilitas in utrisque?* Atque ex eadem radice fit ut finis, etiamsi in re bonus sit, si tamen ut talis non cognoscatur, sed falso apprehendatur ut malus, non alliciat, sed potius retrahat voluntatem.

4. *Aristotelicum pronunciatum.*— Tertio a posteriori hoc confirmatur ex eo quod voluntas ferri non potest nisi in bonum cognitum. Quae veritas est quasi primum principium et axioma philosophorum omnium et theologorum. Aristoteles enim, III De Anim., c. 10, ait *appetibile non movere nisi mente aut imaginatione perceptum;* cui consentiunt ibi omnes interpretes, et optime D. Thomas, I, q. 82, a. 4, et I-II, q. 3, a. 4, ad. 4, et q. 9, a. 1. Estque expressa sententia D. Augustini, lib. X De Trin., c. 1 et 2: *Rem* (inquit) *prorsus ignotam amare omnino nullus potest;* idem, lib. XV, c. 26, ubi ait *amorem oriri in nobis ex mentis notitia;* idem, lib. VIII, c. 4, et lib. III De Liber. arb., c. 25, et alibi saepe; et D. Gregor., lib. V Moral., c. 23, et lib. XXIII, c. 12, et lib. XXXI, c. 12; et optime Bernard., lib. De Interiori domo, c. 18 et 19, et lib. de Grat. et lib. arb., non longe a principio, et serm. 7, 8 et 52 in Cantica; et Anselm., in Monolog., c. 48: *Nulla res amatur sine sui memoria aut intelligentia.*

5. Ratio autem a priori huius veritatis sumenda est ex principio a nobis posito in assertione, nimirum, quod causa finalis non potest causare nisi cognita; adiuncto alio, videlicet, quod voluntas non potest se movere nisi aliquo modo finaliter mota, et ideo ferri non potest nisi praevia cognitione. Minor seu secunda propositio experientia con-

ción, consta por la experiencia; pues no puede el apetito vital iniciar su apetición vital sólo desde sí mismo, si no es de algún modo atraído o movido por lo apetecible. Y puede darse la razón o bien partiendo de la condición general de la potencia vital, sobre todo de la que actúa con acción inmanente, la cual no puede actuar más que movida de algún modo, o determinada por su objeto; y esta moción respecto del apetito es metafórica. O bien puede darse la razón partiendo de la condición del apetito; pues todo apetito sigue a algún ser y a alguna forma o naturaleza; pero la apetición elícita no se sigue inmediatamente del mismo ser natural, o de la forma natural, como consta, y por ello es necesario que siga a la forma aprehendida y al ser conocido que proviene de ella; por lo cual, lo mismo que sin ser natural no se sigue el apetito natural, así tampoco sin conocimiento se sigue el elícito. Pero existe la diferencia de que el apetito natural, porque en la realidad no es distinto de la misma naturaleza o facultad natural, acompaña a aquélla de modo cuasi formal o como por una consecuencia natural, según nuestro modo de concebir; el apetito elícito, en cambio, es de clase muy diferente, y es un acto distinto de la forma aprehendida, o del concepto, tanto formal como objetivo; y por ello no es causada por él formalmente, sino finalmente por el objeto bueno aplicado mediante el conocimiento.

¿Puede hacer Dios que la voluntad ame lo desconocido?

6. Y de estas razones infieren con bastante frecuencia los teólogos que no sólo según el orden de la naturaleza es necesario que el conocimiento preceda a la apetición elícita, sino también que de potencia absoluta es imposible que se haga de otra manera, o sea, que la voluntad sea llevada a lo desconocido. Opinión que insinúa Santo Tomás en los lugares citados, y más abiertamente la enseña Enrique, *Quodl. I*, q. 15; y Gabriel, *In II*, dist. 25, q. 1, a. 3, duda 3; Dionisio Cartujano, lib. *De Laudibus vitae solit.*, a. 36 y 37. Y esta opinión me parece a mí verdadera y que se prueba suficientemente con las razones expuestas antes. Pero se explica muy bien partiendo de aquellos dos principios, a saber, que la voluntad en su acto depende esencialmente de la causalidad final,

stat; non enim potest appetitus vitalis inchoare suam vitalem appetitionem solum ex seipso, nisi aliquo modo alliciatur et moveatur ab appetibili. Ratio autem reddi potest vel ex generali conditione potentiae vitalis, praesertim eius quae agit actione immanenti, quae agere non potest nisi mota aliquo modo vel determinata a suo obiecto; haec autem motio respectu appetitus metaphorica est. Vel reddi potest ratio ex conditione appetitus; omnis enim appetitus sequitur aliquod esse et aliquam formam seu naturam; appetitio autem elicita non sequitur immediate ex ipso naturali esse seu naturali forma, ut constat, et ideo necesse est ut sequatur formam apprehensam et esse cognitum quod ab illa provenit; unde sicut absque naturali esse non sequitur appetitus naturalis, ita nec sine cognitione sequitur elicitus. Sed est discrimen quod appetitus naturalis, quia in re non est distinctus ab ipsa natura vel facultate naturali, comitatur illam quasi formaliter seu quasi per naturalem sequelam, nostro modo concipiendi; appetitus autem elicitus est longe alterius rationis, et est actus distinctus a forma apprehensa seu a conceptu, tam formali quam obiectivo; et ideo non causatur ab illo formaliter, sed finaliter ab obiecto bono per cognitionem applicato.

Deusne possit efficere ut amet voluntas incognitum

6. Atque ex his rationibus inferunt frequentius theologi non solum secundum naturae ordinem esse necessarium ut cognitio praecedat appetitionem elicitam, sed etiam de potentia absoluta impossibile esse ut aliter fiat, seu quod voluntas feratur in incognitum. Quam sententiam insinuat D. Thomas locis citatis, et apertius id docet Henricus, Quodl. I, q. 15; et Gabriel, In II, dist. 25, q. 1, a. 3, dub. 3; Dionysius Carthus., lib. De Laudib. vitae solit., a. 36 et 37. Et haec sententia mihi vera videtur satisque probari rationibus superius factis. Optime vero declaratur ex illis duobus principiis, scilicet, quod voluntas in suo actu essentialiter pendet ex causalitate finali, quia non potest appetere nisi metaphorice mota

ya que no puede apetecer más que movida metafóricamente o excitada por el bien que ha de amar; y que la causa final de modo enteramente necesario y esencial requiere el ser conocido para que cause, ya que la moción metafórica no puede ni entenderse sino mediante el conocimiento, como ha sido suficientemente expuesto.

7. Con todo no faltaron teólogos que dijesen que puede Dios hacer que la voluntad ame sin previo conocimiento. Así piensa Paludano, *In IV*, dist. 49, q. 1, a. 2, n. 29; suele también atribuirse a Gregorio allí mismo, y a Ockam, q. 25, ad 7 y 15. También algunos teólogos místicos afirmaron que en la contemplación más alta se llega a veces a un estado en que la voluntad ama sin previo conocimiento. Con todo, estos autores no explican si entonces también la causa final causa sin conocimiento, o es que la voluntad ama entonces sin el concurso propio de la causa final; y ciertamente con más consecuencia dirían esto último; pues entonces el objeto sería sólo el término del acto de la voluntad, pero no el principio, ni consecuentemente tampoco la causa. Y si fuese verdad que la voluntad puede amar recibiendo un acto que ella no hiciese, sería más inteligible dicha sentencia; pues entonces bastaría con que aquella acción, en cuanto proviene de una causa extrínseca, tuviese también causa final. Con todo, como la voluntad no puede amar más que produciendo vitalmente el amor, y moviéndose a sí misma por él e inclinándose de modo vital, no puede entenderse que ella misma inicie en sí tal movimiento más que excitada y atraída por el objeto mediante la causalidad final, la cual no puede existir sin el conocimiento.

Qué clase de conocimiento es necesario para la causalidad del fin

8. Pero inmediatamente se ofrecen aquí varias cuestiones, las cuales, por tener también cabida al tratar del objeto de la voluntad, sólo insinuaré y remitiré a su propio lugar. Una es de qué clase es este conocimiento que se requiere para causar finalmente, a saber, si es necesario el intelectivo, o basta el sensitivo. En la cual pueden incluirse dos: una es si el conocimiento sensitivo basta

seu excitata a bono quod amatura est; et quod causa finalis omnino necessario et essentialiter requirit esse cognitum ut causet, quia metaphorica motio neque intelligi potest nisi media cognitione, ut satis declaratum est.

7. Non defuerunt tamen theologi qui dicerent posse Deum efficere ut voluntas amet sine praevia cognitione. Ita sentit Palud., In IV, dist. 49, q. 1, a. 2, n. 29; solet etiam attribui Gregorio ibi, et Ochamo, q. 25, ad 7 et 15. Nonnulli etiam theologi mystici asseruerunt[1] in altissima contemplatione perveniri interdum ad eum statum in quo voluntas amat sine praevia cognitione. Non tamen explicant hi auctores an tunc etiam causa finalis causet sine cognitione, an vero voluntas tunc amet sine concursu proprio causae finalis; et quidem magis consequenter hoc posterius dicerent; nam tunc obiectum solum esset terminus actus voluntatis, non autem principium, et consequenter neque causa. Quod si verum esset voluntatem posse amare recipiendo actum quem ipsa non efficeret, esset magis intelligibilis illa sententia; nam tunc satis esset quod illa actio, quatenus est a causa extrinseca, haberet etiam causam finalem. Tamen, cum voluntas non possit amare nisi vitaliter eliciendo amorem et seipsam per illum movendo et inclinando vitali modo, intelligi non potest quod ipsa in se inchoet huiusmodi motum, nisi excitata et illecta ab obiecto per causalitatem finalem, quae sine cognitione esse non potest.

Qualis cognitio ad causalitatem finis necessaria sit

8. Statim vero occurrunt hic variae quaestiones, quas quia eaedem tractantur de obiecto voluntatis, solum insinuabo et in proprium locum remittam. Una est, qualis sit haec cognitio quae ad finaliter causandum requiritur, an scilicet necessaria sit intellectiva, vel sensitiva sufficiat. In qua duae includi possunt; una est, an sensitiva co-

[1] Bonavent., in Itiner. mentis in Deum, cap. ult., et in quandam quaest. quae habetur in fine libri de mystica Theologia.

para mover la voluntad, y esta parte no se refiere a lo presente; y suponemos que es necesario el conocimiento intelectual para que la voluntad sea movida, ya que sólo la potencia intelectiva es proporcionada a la voluntad para moverla; sobre lo cual se trata en I, q. 9, a. 1 y 2, y lo toca Cayetano en la q. 10, a. 3, a causa de unas palabras de Santo Tomás allí, ad 3, que dice que *la voluntad no solamente es movida por el bien universal aprehendido por el entendimiento, sino también por el bien particular aprehendido por el sentido*, las cuales no se han de entender de modo que la aprehensión del sentido se juzgue suficiente para tal moción, sino de tal modo que estos bienes materiales, que aprehende el sentido, puedan mover también la voluntad en cuanto que por medio del sentido llegan hasta la razón. La segunda parte incluida en dicha cuestión podría ser hipotética, es decir, si en el caso de que la voluntad fuese movida por un objeto aprehendido solamente por el sentido, bastaría aquella moción para la causalidad final, o (lo que es lo mismo) si aquella moción sería causalidad final, problema sobre el que existe la misma razón que acerca de la cuestión absoluta semejante, si la moción del apetito sensitivo a partir de un bien conocido por el sentido es causalidad final, la cual explicaremos en la sección última de esta disputación.

9. Otra cuestión, que es consecuencia de la precedente, es qué clase de conocimiento intelectivo es necesario, es decir, si basta con el aprehensivo, como Escoto, *In II*, dist. 6, q. 1, parece opinar, o es necesario el judicativo. Sobre lo cual se trata en I-II, q. 9, a. 1. Y apenas puede ser dudoso que el conocimiento judicativo es necesario acerca del objeto en la razón de conveniente, y acerca de su conveniencia. Esta es la opinión manifiesta del Filósofo, II *De Anima*, c. 3, que afirma en este sentido que la fantasía a solas no mueve el apetito, sino la opinión; y en el c. 7 niega que el apetito se mueva hasta que haya un juicio del bien o del mal; y el lib. IV de la *Metafísica*, c. 4, text. 18, es un testimonio óptimo. Pues piensa que es cosa tan averiguada que para un determinado movimiento de la voluntad es necesario un determinado juicio acerca de la conveniencia de la cosa hacia la que se mueve la voluntad, que con esta experiencia rebate a los filósofos que niegan el primer principio y muestra que

gnitio sufficiat ad movendam voluntatem, et haec pars ad praesens non spectat; supponimus autem necessariam esse intellectus cognitionem ut voluntas moveatur, quia sola potentia intellectiva est proportionata voluntati ad movendam illam; de qua re disseritur in I, q. 9, a. 1 et 2, et tangitur a Caiet., q. 10, a. 3, propter quaedam verba D. Thomae ibi, ad 3, dicentis *voluntatem moveri non solum a bono universali apprehenso per intellectum, sed etiam a bono particulari apprehenso per sensum*, quae non sunt ita intelligenda ut apprehensio sensus putetur sufficiens ad talem motionem, sed ita ut haec bona materialia quae sensus apprehendit, possint movere etiam voluntatem quatenus medio sensu usque ad rationem perveniunt. Altera pars in dicta quaestione inclusa esse posset hypothetica, an si voluntas moveretur ab obiecto per sensum tantum apprehenso, illa motio sufficeret ad causalitatem finalem, vel (quod idem est) an illa motio esset causalitas finalis, de qua quaestione eadem est ratio ac de simili quaestione absoluta, an motio appetitus sensitivi a bono cognito per sensum sit causalitas finalis, quam explicabimus sectione ultima huius disputationis.

9. Altera quaestio, ad praecedentem consequens, est, quaenam cognitio intellectiva necessaria sit, an, nimirum, apprehensiva sufficiat, ut Scotus In II, dist. 6, q. 1, opinari videtur, vel iudicativa necessaria sit. De qua re tractatur in I-II, q. 9, a. 1. Et vix potest cadere in dubium quin iudicativa cognitio necessaria sit de obiecto sub ratione convenientis et de convenientia eius. Quae est aperta sententia Philosophi, II de Anim., c. 3, qui hoc sensu ait phantasiam nudam non movere appetitum, sed opinionem; et c. 7 negat moveri appetitum donec adsit iudicium boni aut mali; et lib. IV Metaph., c. 4, text. 18, est optimum testimonium. Nam ita compertum esse putat ad determinatum voluntatis motum necessarium esse determinatum iudicium de convenientia rei in quam voluntas movetur, ut hoc experimento redarguat philosophos negantes pri-

ninguna realidad simultáneamente es y no es, sino que es una de las dos cosas determinadamente. El mismo es el parecer del Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 22; y Santo Tomás, I-II, q. 9, a. 1, y I, q. 53, a. 3, y con frecuencia en otras partes. Y la razón es clara, porque hasta que el entendimiento juzga que el objeto es conveniente, todavía no conoce su conveniencia; pues la aprehensión pura y separada de todo juicio es indiferente para que aquello que se aprehende se juzgue que es así o que no es; y por ello el que solamente aprehende y no juzga que los astros son pares, no conoce que sean pares, sino que permanece en duda e ignorante; por tanto, tal aprehensión acerca de la conveniencia de la cosa no puede ser suficiente para mover la voluntad, como muestra también bastante la misma experiencia; por tanto, tampoco para causar finalmente; por consiguiente, se requiere el juicio.

10. Se dirá: el apetito sensitivo se mueve sin juicio por la aprehensión del objeto; por consiguiente, también la voluntad podrá moverse así. Se responde que el antecedente es falso; pues, como dice Santo Tomás, I, q. 59, a. 3: *La oveja huye del lobo gracias a un cierto juicio, por el cual piensa que le es perjudicial*. Pero tal juicio en el bruto no se hace por medio de un raciocinio, ni por composición, ni por el conocimiento formal de aquella razón por la que la cosa es conveniente, sino que es por la simple y natural estimación de la conveniencia de tal cosa. El entendimiento humano, en cambio, sigue al juicio perfecto acerca de la conveniencia y de la razón formal de tal conveniencia, ya sea componiendo, ya también raciocinando; por su parte, las inteligencias superiores juzgan de un modo superior mediante actos simples. Empero, está en discusión entre los teólogos si a veces en el hombre, para que la voluntad sea movida, basta el conocimiento del objeto por un acto simple, que aunque no diga que es así o que no lo es por composición y división formal, no sea, sin embargo, una pura aprehensión, sino que incluya un juicio virtual y el conocimiento de que tal objeto es conveniente; y es probable que pueda bastar tal modo de conocimiento para algún afecto simple de la voluntad; y tal vez en este sentido habló Escoto más arriba, y con más extensión Marsilio, *In II*, q. 16, a. 1;

mum principium et ostendat quod nulla res simul sit et non sit, sed alterum tantum determinate. Eadem est sententia D. Damasceni, lib. II De Fide, c. 22; et D. Thomae, I-II, q. 9, a. 1, et I, q. 53, a. 3, et saepe alias. Et ratio est clara, quia donec intellectus iudicet obiectum esse conveniens, nondum cognoscit convenientiam eius; nam apprehensio pura ac praecisa ab omni iudicio indifferens est ut id quod apprehenditur ita esse aut non esse existimetur; et ideo qui apprehendit tantum et non iudicat astra esse paria, non cognoscit esse paria, sed dubius manet et ignorans; huiusmodi ergo apprehensio de convenientia rei non potest esse satis ad movendam voluntatem, ut ipsa etiam experientia satis docet; ergo nec ad finaliter causandum; requiritur ergo iudicium.

10. Dices: appetitus sensitivus movetur sine iudicio ex[1] apprehensione obiecti; ergo et voluntas poterit ita moveri. Respondetur falsum esse antecedens; nam, ut D. Thomas ait, I, q. 59, a. 3: *Ovis fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium*. Tale autem iudicium in bruto non est per ratiocinationem, nec per compositionem, neque per formalem cognitionem illius rationis propter quam res est conveniens, sed est per simplicem et naturalem existimationem de convenientia talis rei. Intellectus vero humanus consequitur perfectum iudicium de convenientia et de formali ratione talis convenientiae, tum componendo, tum etiam ratiocinando; superiores vero intelligentiae superiori modo iudicant per simplices actus. An vero interdum in homine, ut moveatur voluntas, sufficiat cognitio obiecti per simplicem actum, qui licet non dicat ita esse vel non esse per formalem compositionem et divisionem, non sit tamen pura apprehensio sed virtuale iudicium includat et cognitionem quod tale obiectum conveniens sit, disputatur a theologis; et probabile est posse sufficere talem cognitionis modum ad aliquem simplicem affectum voluntatis; et fortasse hoc sensu locutus est Scotus supra, et latius Marsil.,

[1] Otras ediciones ponen *et*. El sentido variaría. (N. de los EE.)

también Mayor y Gabriel, *In II,* dist. 6. Con todo, para la propia y formal moción por causa de un fin, de la que ahora tratamos, es necesario un juicio más perfecto, el cual no se tiene sin raciocinio o composición o división, ya que es preciso conocer o bien la propia y formal conveniencia que hay en el fin, o la proporción de los medios para el fin, el cual conocimiento no se tiene más que por la comparación de uno con otro, cosa que no se hace sin la composición y el raciocinio y el perfecto juicio que a partir de allí se logra. Y por ello las operaciones indeliberadas de la voluntad no se juzga que sean propiamente por causa del fin, como notó Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, ad 3, ya que, aunque no se hagan sin algún conocimiento del entendimiento, con todo, es imperfecto, y en el modo es semejante a un pensamiento imaginario. Pero aquí surgía inmediatamente la duda acerca de la voluntad de los locos, sobre si en ella tiene lugar la causalidad propia del fin, punto sobre el que trataré en seguida.

11. Pero, por otra parte, suele dudarse de si este juicio debe ser práctico, o basta el especulativo, acerca de lo cual discuten también muchas cosas los teólogos en los lugares citados. Pero de lo que antes hemos dicho acerca del uso de la libertad humana y del modo como la voluntad puede ser determinada por el juicio del entendimiento, puede sacarse una solución suficiente de la referida duda, cuanto es necesaria para el caso presente. Y porque depende mucho del uso de las palabras, es preciso distinguir éstas. Por tanto, si por juicio práctico entendemos un acto del entendimiento que juzga de tal manera acerca del fin que por sí mismo y por su propia virtud es capaz de determinar eficazmente a la voluntad, en este caso hay que decir que no se requiere tal juicio práctico para la causalidad final, porque la moción del fin, o el juicio por el que el fin es aplicado, no impide el uso de la libertad; pues tal moción práctica sería enteramente contraria a la voluntad, como arriba mostramos. Pero si por juicio práctico se entiende un juicio acerca de la conveniencia del fin, no solamente en sí mismo, sino también respecto del hombre que juzga, no sólo en común y en abstracto, sino también en particular aquí y ahora, y que consiguientemente juzga no sólo acerca del mismo objeto o fin, sino también del mismo acto o tendencia al fin, es decir, que no sólo se juzgue que el objeto es

In II, q. 16, a. 1; Maior etiam et Gabriel, In II, dist. 6. Tamen ad propriam et formalem motionem propter finem, de qua nunc agimus, perfectius iudicium necessarium est, quod non habetur sine ratiocinatione vel compositione aut divisione, quia oportet cognoscere vel propriam et formalem convenientiam quae est in fine, vel proportionem mediorum ad finem, quae cognitio non habetur nisi per collationem unius ad aliud, quae non fit sine compositione et ratiocinatione et perfecto iudicio quod inde comparatur. Et ideo operationes voluntatis indeliberatae non censentur esse proprie propter finem, ut notavit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 1, ad 3, quia, licet non fiant sine aliqua cognitione intellectus, tamen est imperfecta, et in modo est similis existimationi imaginariae. Hic vero statim oriebatur dubium de voluntate amentium, an in ea locum habeat causalitas propria finis, de qua re statim dicam.

11. Rursus vero dubitari solet an hoc iudicium debeat esse practicum vel speculativum sufficiat, de qua re multa etiam disputantur a theologis in citatis locis. Ex his autem quae superius dicta sunt a nobis de usu libertatis humanae, et de modo quo voluntas potest a iudicio intellectus determinari, sumi potest sufficiens resolutio dictae dubitationis quantum ad praesens necessaria est. Et quia multum pendet ex usu vocum, eas distinguere necesse est. Si ergo per iudicium practicum intelligamus aliquem actum intellectus, ita iudicantem de fine ut per se et vi sua potens sit determinare efficaciter voluntatem, sic dicendum est non requiri tale iudicium practicum ad causalitatem finalem, quia motio finis, aut iudicium per quod finis applicatur, non impedit usum libertatis; talis enim motio practica omnino contraria esset voluntati, ut supra ostendimus. Si autem per iudicium practicum intelligatur iudicium de convenientia finis, non tantum secundum se sed etiam respectu hominis iudicantis, non tantum in communi et abstracte, sed etiam in particulari hic et nunc, et consequenter iudicantis non tantum de ipso obiecto seu fine, sed etiam de ipso actu seu tendentia in finem, id est, ut

conveniente, sino también que aquí y ahora es conveniente quererlo, si tal juicio —digo— se significa con el nombre de juicio práctico, es verdad que el juicio que es práctico de este modo se requiere para la causalidad final; y en el mismo sentido, que el juicio especulativo distinto de este juicio práctico no basta.

12. Y en este sentido entiendo el dicho de Aristóteles, III *De Anima,* c. 9, text. 42: *El entendimiento contemplativo no dice nada en absoluto respecto de si hay que huir o hay que tender; pero el movimiento siempre es del que huye o del que tiende.* Que habla allí del juicio o imperio práctico de este último modo y no del primero es claro por el texto 47, en el que añade: *El entendimiento y la razón a veces manda evitar una cosa o perseguirla, pero el hombre no obedece ni se mueve, sino que obra por la concupiscencia, como en el incontinente mismo.* Y la razón de por qué se requiere tal juicio es clara, ya que, como también se ha dicho antes, la voluntad cuando se mueve no solamente quiere el objeto, sino que también a su manera quiere aquí y ahora su propio acto y moción; por consiguiente, es necesario que se dé un juicio acerca de todo esto y de tal conveniencia. Pero que tal juicio baste es patente, porque aplica suficientemente no sólo la conveniencia del objeto, sino también la de la moción práctica hacia el mismo; en cambio, cualquier otra cosa que se exija no puede fundarse ni en la razón de causa final ni en el modo de obrar de la voluntad; más todavía, bajo la razón en que es libre le repugna; por consiguiente.

13. *Si los locos quieren algo por causa del fin.*— Pero inmediatamente se ofrece una dificultad, porque tampoco tal juicio práctico parece necesario: de lo contrario la causalidad final no tendría lugar en los locos o en los niños antes del uso perfecto de razón, lo cual parece que está en contra de la experiencia, porque muestran con palabras que conocen la razón del bien por la que son movidos, y la utilidad del medio para el fin. Se responde negando absolutamente la consecuencia; pues, aunque estos hombres no puedan ejercer los juicios prácticos en orden a las costumbres honestas o perversas, porque el conocimiento de la honestidad requiere el uso perfecto de la razón y el juicio íntegro, con todo pueden tener un juicio práctico acerca de la cosa en cuanto operable aquí

non solum iudicetur obiectum esse conveniens, sed etiam hic et nunc esse conveniens illud velle, si tale (inquam) iudicium significetur nomine iudicii practici, verum est iudicium hoc modo practicum requiri ad causalitatem finalem; et eodem sensu, iudicium speculativum huic iudicio practico condistinctum non sufficere.

12. Quo sensu intelligo dictum Aristotelis, III De Anim., c. 9, text. 42: *Intellectus contemplativus non dicit quidquam omnino si sit fugiendum aut prosequendum; at motus semper fugientis aut prosequentis quidpiam.* Quod enim loquatur ibi de iudicio vel imperio practico hoc posteriori modo et non priori, patet ex text. 47, in quo subdit: *Intellectus nonnunquam iubet, ratioque fugere aliud, aut persequi dicit, at non obtemperat homo atque movetur, sed agit cupiditate, ut in ipso fieri solet incontinente.* Ratio autem cur tale iudicium requiratur, clara est, quia, ut supra etiam dictum est, dum voluntas movetur, non tantum vult obiectum, sed etiam suo modo vult hic et nunc proprium actum et motionem suam; ergo necesse est ut de hoc toto et de tali convenientia feratur iudicium. Quod vero tale iudicium sufficiat, patet, quia sufficienter applicat et convenientiam obiecti et practicae motionis in ipsum; at quidquid aliud exigitur, neque in ratione causae finalis fundari potest, neque in modo operandi voluntatis; quin potius ex ea parte qua libera est, ei repugnat; ergo.

13. *Amentesne velint aliquid propter finem.*— Sed statim occurrit difficultas, quia nec tale iudicium practicum necessarium videtur, alioqui non habebit locum in amentibus vel pueris ante perfectum usum rationis causalitas finis, quod videtur esse contra experientiam, quia verbis ostendunt se cognoscere rationem boni a qua moventur et utilitatem medii ad finem. Respondetur absolute negando sequelam; nam, licet hi homines non possint exercere iudicia practica in ordine ad mores honestos aut pravos, quia cognitio honestatis requirit perfectum rationis usum et integrum iudicium, possunt ta-

y ahora, y conveniente bajo alguna razón inferior, como es la razón de deleitable, o la razón de conveniente o inconveniente para la naturaleza animal, que se halla en la salud, por ejemplo, y en la utilidad, que está en el medio respecto de tal fin. Pues aunque éstos sean locos, no están privados de todo discurso y raciocinio por el que se aplique suficientemente la causa final, de modo que pueda ejercer alguna causalidad suya, aunque no la más perfecta.

14. *Si el conocimiento es causa "per se" de finalizar.*— En último lugar puede preguntarse acerca de este conocimiento, que decimos que es necesario para causar finalmente, si se requiere sólo como una condición necesaria para esta cuasalidad, o también como principio o causa *per se.* Y esta duda puede tener un doble sentido. Uno es si el conocimiento del fin, además de la necesidad que se toma de parte de la causa final, tiene otra causalidad *per se* sobre el acto de la voluntad, por la cual sea también necesario. En este sentido no hay que tratar de momento la presente cuestión, pues coincide con aquélla de si el conocimiento concurre eficientemente al acto de la voluntad como principio propio que influye *per se* en aquel, la cual en nada se refiere a la cuestión presente de la causa final. En efecto, es cierto, como antes dije, que la causa final que se aplica mediante el conocimiento no influye eficientemente en el acto de la voluntad; pero que el acto mismo de conocimiento con que se aplica tal causa tenga por otro lado virtud para causar suficientemente el acto de la voluntad no tiene que ver con la causalidad final, aunque es más probable que el conocimiento no tenga dicha virtud eficiente sobre el acto de la voluntad, como se refirió en lo que antecede y se ha de discutir más extensamente en la ciencia del alma. El otro sentido de aquella duda era si el ser conocido que la causa final tiene mediante el conocimiento es para ella la razón de causar finalmente, y que por ello el conocimiento no sólo sea condición necesaria, sino también principio *per se* de esta causalidad; y esta duda suele reputarse como grave, reclamando la sección siguiente.

men habere iudicium practicum de re ut hic et nunc operabili et convenienti sub aliqua inferiori ratione, ut est ratio delectabilis vel ratio convenientis aut disconvenientis animali naturae, quae reperitur in sanitate, verbi gratia, et utilitate, quae est in medio respectu talis finis. Nam, licet hi amentes sint, non privantur omni discursu et ratiocinatione, per quam sufficienter applicetur causa finalis ut habere possit aliquam causalitatem suam, quamvis non perfectissimam.

14. *Cognitio an causa per se finalisandi.*— Ultimo inquiri potest circa hanc cognitionem, quam necessariam dicimus ad finaliter causandum, an requiratur solum ut conditio necessaria ad hanc causalitatem, an vero etiam ut principium seu causa per se. Quae dubitatio duplicem potest habere sensum. Unus est an cognitio finis, praeter eam necessitatem quae ex parte causae finalis sumitur, habeat aliam causalitatem per se circa actum voluntatis, ob quam etiam necessaria sit. Quo sensu in praesenti non est tractanda haec quaestio; coincidit enim cum illa, an cognitio concurrat effective ad actum voluntatis tamquam proprium principium per se influens in illum, quae nihil ad praesentem quaestionem de causa finali refert. Certum est enim, ut supra dixi, causam finalem, quae per cognitionem applicatur, non influere effective in actum voluntatis; quod vero actus ipse cognitionis quo talis causa applicatur, aliunde habeat vim ad sufficienter causandum voluntatis actum, impertinens est ad causalitatem finalem, quamquam probabilius est non habere cognitionem eam vim efficiendi in actum voluntatis, ut in superioribus est tactum et latius in scientia de anima disputandum est. Alius sensus illius dubitationis est an esse cognitum quod finalis causa habet per cognitionem sit illi ratio causandi finaliter, ideoque cognitio non solum sit conditio necessaria, sed etiam principium per se huius causalitatis; et hoc dubium grave censeri solet, quod sequentem sectionem postulat.

SECCION VIII

Si el fin mueve según su ser real o según su ser conocido

1. *Primera opinión.*— La primera opinión afirma que el fin mueve según el ser que tiene en el conocimiento, no según el ser real; y que, por tanto, el conocimiento no sólo es la condición *sine qua non,* sino que es la razón formal de causar finalmente. Esta parece que es la de Avicena, VI *Metaph.,* c. 5, y la misma mantiene Soncinas, V *Metaph.,* q. 3, y algunos otros tomistas modernos; y la atribuyen a Santo Tomás, I-II, q. 31, a. 3, ad 1, donde dice que *el objeto del apetito animal es el bien aprehendido, y que, por tanto, la diversidad de la aprehensión pertenece en cierto modo a la diversidad del objeto.* Y de modo semejante, I, q. 80, a. 1 y 2, dice que el apetito varía según la forma o aprehensión a la que sigue, y así distingue tres apetitos: el natural, el sensitivo y la voluntad; pues el primero sigue a la forma natural sin aprehensión, el segundo sigue a la forma aprehendida por el sentido, el tercero sigue a la forma aprehendida por el entendimiento.

2. De dicha doctrina puede sacarse la primera razón en favor de esta sentencia: pues aquello que de parte del objeto distingue esencialmente al apetito no es solamente una condición, sino que es también la razón formal de mover, o del objeto que mueve; ahora bien, la diversa aprehensión es razón suficiente de distinguir esencialmente el apetito; por consiguiente. La menor es de Santo Tomás, arriba. La mayor, por su parte, consta por la común doctrina de que las potencias se distinguen por los objetos formales, no por las condiciones de los objetos. Por lo cual, Santo Tomás, en el lugar referido, habiendo dicho en el cuerpo del artículo que el apetito es potencia movida, y que es movida por lo apetecible que ha sido aprehendido, y que, por tanto, se distingue por ello, añade en la solución *ad primum: A lo apetecible no le adviene accidentalmente ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que le conviene esencialmente. Pues lo apetecible no mueve el apetito más que en cuanto es aprehendido, por lo cual las diferencias de lo aprehendido son diferencias esenciales de lo apetecible. Por ello las potencias apetitivas se dis-*

SECTIO VIII

Utrum finis moveat secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum

1. *Prior sententia.*— Prima sententia affirmat finem movere secundum esse quod habet in cognitione, non secundum esse reale; atque adeo cognitionem non tantum esse conditionem sine qua non, sed esse formalem rationem causandi finaliter. Haec censetur esse Avicen., VI Metaph., c. 5, eamque tenet Soncinas, V Metaph., q. 3, et nonnulli alii moderni thomistae; et attribuunt D. Thomae, I-II, q. 31, a. 3, ad 1, ubi ait *obiectum appetitus animalis esse bonum apprehensum, et ideo diversitatem apprehensionis pertinere quodammodo ad diversitatem obiecti.* Et similiter I, q. 80, a. 1 et 2, ait appetitum variari iuxta formam vel apprehensionem quam sequitur, et ita distinguit tres appetitus, naturalem, sensitivum et voluntatem; nam primus sequitur naturalem formam absque apprehensione, secundus sequitur formam apprehensam per sensum, tertius sequitur formam apprehensam per intellectum.

2. Ex qua doctrina potest concipi prima ratio pro hac sententia; nam id quod ex parte obiecti distinguit essentialiter appetitus, non est tantum conditio, sed etiam formalis ratio movendi, seu obiecti moventis; sed apprehensio diversa est sufficiens ratio distinguendi essentialiter appetitus; ergo. Minor est D. Thomae supra. Maior vero constat ex communi doctrina, quod potentiae distinguuntur per obiecta formalia, non per conditiones obiectorum. Unde D. Thomas citato loco, cum dixisset in corpore articuli appetitum esse potentiam motam, moveri autem appetibili apprehenso et ideo per illud distingui, subdit in solutione ad primum: *Appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum, unde differentiae apprehensi sunt per se*

tinguen por las diferencias de las cosas aprehendidas, como por sus propios objetos. Y lo mismo mantiene Santo Tomás, I-II, q. 30, a. 3, *ad secundum,* donde de modo semejante, según la diversa aprehensión, distingue las concupiscencias naturales de las no naturales; y Cayetano nota allí que de aquella respuesta se saca manifiestamente que *la aprehensión respecto del objeto del apetito no se comporta como una aproximación de lo activo a lo pasivo, sino como razón objetiva.*

3. Y se confirma esta razón; pues en un mismo apetito intelectivo, el efecto de la causa final varía mucho según la diversidad del conocimiento; y la sola condición o aplicación de la causa no podría bastar para tanta diversidad. El antecedente es manifiesto, pues el conocimiento de Dios por la visión clara u oscura, intuitiva o abstractiva, causa, según quieren muchos, la diversidad específica en el amor, y, como mínimo, actúa como causa de que un amor sea libre y otro necesario. Por otra parte, el mismo bien aprehendido absolutamente causa el amor; como ausente y que se ha de adquirir causa el deseo o la intención; como presente, en cambio, causa el gozo, los cuales actos son específicamente diversos; y en la misma proporción se distinguen acerca del mal aprehendido como ausente o presente, la tristeza y el temor. Por su parte, los actos de virtud y de vicio en la voluntad no se distinguen por el objeto según su ser real, sino según su ser aprehendido; pues de aquí resulta que si alguien por conciencia errónea quiere hacer limosna pensando que obra mal, éste no es un acto de virtud, sino de vicio; y, por el contrario, quien por una ignorancia invencible quiere hurtar para hacer limosna pensando que obra bien, no hace un acto de vicio, sino de virtud, propiamente y según una verdadera especie real de virtud. Finalmente, un argumento semejante es que el bien no mueve tal como es, sino tal como es aprehendido; y por ello dijimos antes con Aristóteles que para la causalidad final no importa cómo es algo, sino cómo es juzgado; y ser juzgado es lo mismo que ser aprehendido.

4. La segunda razón principal en favor de esta opinión es que aquel ser que esencial y únicamente requiere la causa final para causar no es solamente una condición, sino el principio formal de causar; ahora bien, el ser de la existencia no es un requisito en el fin para causar; en cambio, el ser conocido es necesario esencialmente y él solo basta; por consiguiente. La mayor parece conocida por sus términos, porque ser el principio formal de causar no es otra cosa que ser aquello que esencial, primaria y formalmente se requiere en la causa para que pueda causar. Por lo cual en lo que antecede dijimos con frecuencia, y lo diremos también después, que el ser de la existencia respecto de la causa eficiente no es una condición requerida, sino la misma razón de causar, porque es la misma entidad de la cosa y el primer ser que se requiere para causar. Y la menor, en cuanto a su primera parte, ha sido suficientemente probada en la sección anterior, y que aquella necesidad de aprehensión se derive esencialmente de la virtud de la causa final, consta por el modo de su causalidad, que es por moción metafórica; pues ésta procede esencialmente del ser objetivo, no del ser de la cosa en sí. También en cuanto a la segunda parte consta por lo dicho, pues se ha mostrado con frecuencia que el fin causa antes de existir; más aún, incluso aquel que nunca ha de existir, o incluso a veces el que ni siquiera puede existir, con tal de que a pesar de todo se aprehenda como posible.

5. *Segunda opinión contraria.*— La segunda opinión es que el fin mueve según su ser real, y que él es la razón formal de mover, y consecuentemente que el conocimiento del fin es solamente una condición o aproximación necesaria de tal causa. Esta opinión la enseñó por extenso Cayetano, I-II, q. 1, a. 1, a propósito de ad 1, y piensa que es la opinión de Averroes, XII *Metaph.*, com. 36, en cuanto dice que la salud que existe en la cosa causa finalmente, aunque en cuanto está en el alma produce el deseo de sí. Y puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3, cuando dice que *la voluntad se inclina a la cosa misma como es en sí:* y del Filósofo, a quien cita allí, en el VI *Metaph.*, text. 8 que dice que *el bien y el mal, que son objeto de la voluntad, están en las cosas.* Y la misma opinión mantiene el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 44, cuando dice que el estar en la mente es sólo una condición requerida para finalizar. Lo mantiene también Iavello, V *Metaph.*, q. 6; Ockam, *In II,* q. 3, a. 2, y Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 1, a. 3; y se toma también de Escoto, *In I,* dist. 1, q. 4.

differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria obiecta. Et idem habet D. Thomas, I-II, q. 30, a. 3, ad 2, ubi similiter ex diversa apprehensione distinguit concupiscentias naturales a non naturalibus; et Caiet. ibi notat ex illa responsione manifeste haberi *quod apprehensio respectu obiecti appetitus non se habet ut approximatio activi ad passivum, sed ut ratio obiectiva.*

3. Et confirmatur haec ratio; nam in eodem appetitu intellectivo, effectus causae finalis plurimum variatur ex diversitate cognitionis; sola autem conditio vel applicatio causae non posset sufficere ad tantam diversitatem. Antecedens patet, nam cognitio Dei per visionem claram vel obscuram, intuitivam aut abstractivam, causat, ut multi volunt, diversitatem specificam in amore, et, ut minimum, est in causa ut unus amor sit liber et alter necessarius. Rursus idem bonum apprehensum absolute causat amorem, ut absens et acquirendum causat desiderium vel intentionem; ut praesens vero causat gaudium, qui actus specie diversi sunt; et eadem proportione distinguuntur circa malum apprehensum ut absens vel praesens, tristitia et timor. Rursus actus virtutis et vitii in voluntate non distinguuntur ex obiecto secundum eius esse reale, sed secundum eius esse apprehensum; hinc enim fit ut, si quis ex conscientia erronea velit eleemosynam facere putans se malefacere, ille non sit actus virtutis sed vitii; et e converso, qui ex ignorantia invincibili vult furari ut eleemosynam faciat, putans se bene facere, non facit actum vitii, sed virtutis, proprie et secundum veram speciem realem virtutis. Denique simile argumentum est, quod bonum non movet quale est, sed quale apprehenditur; et ideo supra diximus cum Aristotele ad causalitatem finis non referre qualis sit, sed qualis existimetur; esse autem existimatum idem est quod esse aprehensum.

4. Secunda ratio principalis pro hac sententia est quia illud esse quod per se ac solum requirit finalis causa ut causet, non est tantum conditio, sed formale principium causandi; sed esse existentiae non est requisitum in fine ad causandum; esse autem cognitum est per se necessarium et illud solum sufficit; ergo. Maior videtur nota ex terminis, quia nihil aliud est esse formale principium causandi quam esse id quod per se primo ac formaliter requiritur in causa ut causare possit. Unde in superioribus saepe diximus, et inferius etiam dicemus, esse existentiae respectu causae efficientis non esse conditionem requisitam, sed ipsam rationem causandi, quia est ipsa entitas rei et primum esse quod ad causandum requiritur. Minor autem quoad priorem partem satis probata est in superiori sectione, et, quod illa necessitas apprehensionis sit per se ex vi causae finalis, constat ex modo causalitatis eius, qui est per metaphoricam motionem; haec enim per se procedit ex esse obiectivo, non ex esse rei in se. Quoad alteram etiam partem constat ex dictis, nam ostensum est saepe finem causare antequam sit; immo et illum qui nunquam futurus est, vel etiam interdum qui nec esse potest, si tamen ut possibilis apprehendatur.

5. *Posterior sententia contraria.*— Secunda sententia est finem movere secundum esse reale illudque esse rationem formalem movendi, et consequenter cognitionem finis esse tantum conditionem seu approximationem necessariam huiusmodi causae. Hanc opinionem docuit late Caietanus, I-II, q. 1, a. 1, circa ad 1, existimatque esse sententiam Averrois, XII Metaph., com. 36, quatenus ait sanitatem quae est in re causare finaliter, licet prout est in anima efficiat desiderium sui. Et potest sumi ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3, quatenus ait *voluntatem inclinari ad ipsam rem prout in se est;* et ex Philosopho, quem ibi citat, in VI Metaph., text. 8, dicentem *bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, esse in rebus.* Eamdem opinionem tenet Ferrariensis, I cont. Gent., c. 44, ubi dicit esse in mente tantum esse conditionem requisitam ad finalisandum. Tenet etiam Iavellus, V Metaph., q. 6; Ocham, In II, q. 3, a. 2; et Gabr., In II dist. 1, q. 1, a. 3; et sumitur etiam ex Scoto, In I, dist. 1, q. 4.

Se juzga entre las referidas opiniones

6. De entre estas opiniones, esta última me parece a mí absolutamente verdadera; y toda la cuestión aparece tan clara que apenas puede haber motivo de disensión si no se entremezcla en los mismos términos alguna equivocidad. Esto se verá fácilmente si distinguimos aquellas cosas en las que convienen los autores de una y otra opinión, o que son tan manifiestas que en ellas deben necesariamente convenir.

7. *El fin para causar no necesita existencia actual.*— En primer lugar, por consiguiente, convienen todos en que el fin no necesita la existencia real, o ejercida (como la llaman), para causar finalmente, y en este sentido es claro que el ser de la existencia no es la razón de causar finalmente, más aún, ni condición necesaria. Añado también que ni el ser verdadero de la esencia, o el ser posible de la existencia, es necesario para causar finalmente, pues basta con que sea aprehendido, y sólo esto es lo que prueban en gran parte las razones de la primera opinión.

8. *La voluntad no tiende a la consecución del fin en su ser conocido, sino en su ser real.*— En segunda lugar, es cierto que la voluntad no tiende hacia el fin para alcanzarlo en su ser conocido como tal, sino para conseguirlo en su propio ser real, el cual aprehende en aquél según su condición, y en este sentido es muy cierto que el ser en el conocimiento no es la razón de finalizar, sino sólo la condición necesaria. La primera parte se hace evidente con ejemplos y con la explicación de la cosa misma. Pues el que pretende la salud o las riquezas, no pretende conocerlas, o pensar acerca de ellas, sino conseguirlas realmente según su verdadera existencia real, y lo mismo en las demás cosas. Pero la razón se ha de tomar de lo que dije en la sección 5, que la razón formal de causar la causa final es su bondad y conveniencia; ahora bien, la cosa que mueve como fin no tiene su bondad y conveniencia en su ser objetivo o conocido, sino en orden a su ser real; pues la salud es conveniente que esté en uno, no que sea aprehendida; por consiguiente, la razón formal de mover es su ser real, en cuanto es conveniente o bueno, o su real conveniencia, en cuanto

Fertur inter praedictas sententias iudicium

6. Inter has sententias haec posterior mihi videtur simpliciter vera; et res tota tam clara apparet ut vix possit esse dissentiendi ratio, nisi in vocibus ipsis aliqua aequivocatio misceatur. Quod patebit facile, si ea in quibus auctores utriusque opinionis conveniunt, vel tam manifesta sunt ut in eis convenire necessario debeant, distinxerimus.

7. *Finis ut causet non eget existentia actuali.*— Primo itaque conveniunt omnes finem non indigere existentia reali, seu exercita (ut vocant) ad causandum finaliter, quo sensu clarum est esse existentiae non esse rationem causandi finaliter, immo nec conditionem necessariam. Addo etiam neque esse essentiae verum aut esse existentiae possibile reipsa esse necessarium ad causandum finaliter; nam apprehensum sufficit, et hoc tantum magna ex parte probant rationes primae opinionis.

8. *Voluntas non fertur ad assequendum finem in esse cognito, sed in esse reali.*— Secundo certum est voluntatem non tendere in finem ut illum in esse cognito ut sic assequatur, sed ut in proprio esse reali, quod in eo apprehendit iuxta eius conditionem, illud assequatur, atque hoc sensu certissimum est esse in cognitione non esse rationem finalisandi, sed solum conditionem necessariam. Prior pars exemplis et ipsius rei declaratione fit evidens. Nam qui intendit sanitatem aut divitias, non intendit illas cognoscere aut de illis cogitare, sed reipsa consequi secundum veram existentiam realem, et idem de aliis. Ratio autem sumenda est ex dictis sect. 5, quod ratio formalis causandi finalis causae est bonitas eius et convenientia; res autem quae movet ut finis non habet suam bonitatem et convenientiam in esse obiectivo seu cognito, sed in ordine ad suum esse reale; sanitas enim est conveniens ut insit, non ut apprehendatur; ergo formalis ratio movendi est reale esse eius, quatenus conveniens seu bonum, seu realis convenientia eius, quatenus in ipso esse reali fundatur et illud reddit bonum et

se funda en su mismo ser real y le convierte en bueno y apetecible. Se confirma porque el fin mueve según aquel ser por el cual sacia al apetito del agente después que éste lo ha conseguido, y sin el cual no descansa; ahora bien, de este modo se comporta el fin con la voluntad según su ser real y no según su ser aprehendido; por consiguiente. La mayor consta, sea porque es lo primero en la intención aquello que es lo último en la ejecución, sea también porque el fin es aquello hacia lo que tiende el ímpetu del agente; y tiende hacia aquello en que descansa una vez conseguido. La menor es también clara, porque no descansa el ánimo con la aprehensión del fin si no lo consigue en la realidad, y sin tal consecución se juzga que se frustra la intención del agente. Y esto no lo niegan los autores de la primera opinión, como finalmente confiesa Medina, I-II, q. 1, a. 1, aunque tal vez no demasiado consecuentemente, como constará por lo que se ha de decir.

9. Y dije que la voluntad tiende al fin según su ser real de acuerdo con su condición, porque a veces sucede que el mismo fin de la voluntad que opera no es otro que el conocimiento de algún objeto, como cuando pretendemos o deseamos ver a Dios; pues entonces aquel ser visto pertenece a la razón formal de tal causa final; y es algo parecido cuando el hombre apetece como fin la sola contemplación o especulación de alguna verdad. Y también de este modo dicen los teólogos que a veces el hombre puede deleitarse en el solo conocimiento y no en la cosa conocida, a no ser de acuerdo con su ser conocido, del cual recibe entonces el acto su bondad o malicia. Pero, aunque en estos y semejantes ejemplos el conocimiento mismo sea apetecido como un fin, con todo, él mismo tiene su propio ser real, según el cual es apetecido, y tal conocimiento, incluso entonces, no es la razón de finalizar en cuanto es algo prerrequerido de parte del fin para mover la voluntad, sino en cuanto es una cierta acción que por sí se juzga conveniente y como tal es propuesta a la voluntad como suficiente para moverla, o como término al cual tienda. Y así, distribuyéndolo adecuadamente, es verdad en general que el fin mueve según su ser real, el cual se ofrece a la voluntad por medio de la aprehensión; pues según él se le juzga conveniente, y en cuanto se le juzga conveniente, mueve.

appetibile. Confirmatur, quia finis secundum illud esse movet secundum quod satiat appetitum agentis postquam illum est consecutus et sine quo non quiescit; sed ita comparatur finis ad voluntatem secundum esse reale et non secundum esse apprehensum; ergo. Maior constat, tum quia illud est primum in intentione quod est ultimum in exsecutione; tum etiam quia finis est id in quod tendit impetus agentis; in id autem tendit quo consecuto quiescit. Minor etiam est clara, quia non quiescit animus apprehensione finis nisi illum in re ipsa consequatur, et absque huiusmodi consecutione frustrari censetur intentio agentis. Et hoc non negant auctores primae opinionis, ut tandem fatetur Medina, I-II, q. 1, a. 1, quamquam fortasse non admodum consequenter, ut ex dicendis constabit.

9. Dixi autem voluntatem tendere in finem secundum esse reale iuxta eius conditionem, quia interdum contingit ipsum finem voluntatis operantis non esse alium quam obiecti alicuius cognitionem, ut cum intendimus seu desideramus videre Deum; tum enim illud esse visum pertinet ad rationem formalem talis causae finalis; et simile est quando homo appetit ut finem solam contemplationem vel speculationem alicuius veritatis. Et hoc etiam modo dicunt theologi interdum hominem posse delectari in sola cognitione et non in re cognita, nisi secundum esse cognitum, a quo tunc actus accipit suam bonitatem vel malitiam. Quamquam vero in his et similibus exemplis cognitio ipsa appetatur ut finis, tamen ipsa habet suum proprium esse reale, secundum quod appetitur, et talis cognitio etiam tunc non est ratio finalisandi in quantum est quid praerequisitum ex parte finis ut voluntatem moveat, sed in quantum est actio quaedam quae per se iudicatur conveniens et ut sic proponitur voluntati tamquam sufficiens ad movendum illam, seu tamquam terminus in quem tendat. Atque ita secundum accommodatam distributionem verum in universum est finem movere secundum esse reale, quod media apprehensione obiicitur voluntati; nam secundum illud iudicatur conveniens, et quatenus conveniens iudicatur, movet.

10. *El conocimiento es sólo condición necesaria para causar finalmente.*— En tercer lugar hay que decir que la aprehensión o juicio de aquella conveniencia real, hablando propia y formalmente, no es la razón de mover o de finalizar, sino que es una condición necesaria por modo de aproximación necesaria para tal género de causalidad. En cuanto a esto, con más verdad y propiedad habla la segunda opinión, y se prueba porque el ser en el conocimiento no es la bondad o conveniencia según la cual mueve el fin, como se probó; por consiguiente, tampoco el conocimiento mismo es razón formal para el fin mismo en orden a mover; por consiguiente, será condición necesaria. Es clara la consecuencia por la enumeración suficiente de las partes. Por lo cual, del mismo modo que en la causa eficiente la aproximación local es una condición requerida, así en la causa final la aproximación cuasi animal o vital es condición requerida para tal modo de causar, porque como la moción de esta causa es metafórica, debe hacerse por el natural consentimiento de las potencias cognoscitivas y apetitivas, como con frecuencia se ha dicho.

11. De aquí se ha de añadir, en cuarto lugar, que este conocimiento es tal que por razón del mismo, o mejor mediante el mismo pueda variar la razón o principio formal de finalizar, no porque él sea la razón formal motiva, sino porque aplica diversa razón formal de mover. Y en esto parece que han padecido una equivocación los autores de la primera opinión. Y se declara con la anterior semejanza de la causa eficiente; pues aunque aquel que aplica una causa esencialmente agente sólo sea una causa accidental, con todo, si es capaz de aplicar diversas causas que tienen diversos principios de obrar, podrá por aquella parte variar la razón formal de obrar y, por consiguiente, ser causa de diversidad en el efecto. Así, por consiguiente, porque la virtud aprehensiva es universal, puede aplicar diversos objetos y diversas razones formales de mover; y, por ello, aunque ella misma no sea razón de finalizar, puede ser causa u ocasión de que tal razón varíe. Y de modo semejante puede la virtud aprehensiva aprehender una misma cosa material bajo diversas razones, sea de modo verdadero o aparente; y de aquí proviene también que por la diversidad de la aprehensión o del juicio se cambie la moción o causalidad final; no porque formalmente y por sí aquella

10. *Cognitio tantum est conditio necessaria ad causandum finaliter.*— Tertio dicendum est apprehensionem seu iudicium illius convenientiae realis proprie ac formaliter loquendo non esse rationem movendi seu finalisandi, sed esse conditionem necessariam per modum approximationis necessariae ad tale genus causalitatis. Quoad hoc verius ac proprius loquitur secunda sententia, et probatur quia esse in cognitione non est bonitas seu convenientia secundum quam finis movet, ut probatum est; ergo nec cognitio ipsa est ratio formalis ipsi fini ut moveat; erit ergo necessaria conditio. Patet consequentia a sufficienti partium enumeratione. Quocirca, sicut in causa efficienti approximatio localis est conditio requisita, ita in causa finali approximatio quasi animalis seu vitalis est requisita conditio ad talem causandi modum, quia cum motio huius causae metaphorica sit, debet fieri per naturalem consensionem potentiarum cognoscitivae et appetitivae, ut saepe dictum est.

11. Hinc addendum est quarto hanc cognitionem talem esse ut ratione illius, vel potius mediante illa, possit variari ratio seu principium formale finalisandi, non quia ipsa sit ratio formalis motiva, sed quia applicat diversam rationem formalem movendi. Et in hoc videntur aequivocatione laborasse auctores primae sententiae. Declaratur autem ex praedicto simili causae efficientis; quamvis enim is qui applicat causam per se agentem solum sit causa per accidens, tamen si potens sit ad applicandas diversas causas habentes diversa principia agendi, poterit ex ea parte variare rationem formalem agendi, et consequenter esse causa diversitatis in effectu. Sic igitur, quia vis apprehensiva universalis est, potest applicare diversa obiecta et diversas rationes formales movendi; et ideo, licet ipsa non sit ratio finalisandi, potest esse causa vel occasio ut huiusmodi ratio varietur. Et simili ratione potest vis apprehensiva eamdem materialem rem sub diversis rationibus apprehendere, aut vere aut apparenter; et inde etiam provenit ut ex diversitate apprehensionis vel iudicii mutetur motio vel causalitas finis; non quia formaliter ac per se illa varietas proveniat ex apprehensione, sed quia applicat finem formaliter diversum, ut declaratum est.

variedad provenga de la aprehensión, sino porque aplica un fin formalmente diverso, como ha sido declarado.

Se resuelven los fundamentos de la primera opinión

12. Y de acuerdo con esta última aserción se explican muy bien y se resuelven todos los testimonios y razones que aducía la primera opinión. Pues siempre que Santo Tomás dice que la diversidad de la aprehensión pertenece a la diversidad del objeto, hay que entender que pertenece no formalmente, sino de modo aplicativo, por decirlo así. O, de otro modo, puede decirse (y se viene a lo mismo) que la diversidad de la aprehensión, no la que se da de parte del sujeto, sino la que se da de parte del objeto, varía el apetito y su objeto, y la causalidad del fin. Y llamó condiciones de la aprehensión de parte del sujeto el que sea clara u oscura, cierta o probable, y semejantes, las cuales no repercuten en la aplicación del objeto bajo la diversa razón de bondad o de conveniencia; y cuando la diversidad de aprehensión alcanza a esto, se dice que es diversa incluso de parte del objeto.

13. Por lo cual, con respecto a la primera razón se ha de distinguir la mayor; pues lo que de parte del objeto distingue esencialmente el apetito, si hace esto esencial y primariamente, será la razón formal del objeto; pero si sólo lo hace en cuanto que aplica un diverso objeto formal, podrá ser sólo una condición requerida; y de este modo concurre la aprehensión a esta diversidad. Y de acuerdo con la misma doctrina se ha de entender que se distinguen el apetito intelectivo y el sensitivo, porque siguen a la aprehensión del sentido o del entendimiento; pues si esta distinción se ha de reducir al objeto aprehendido, consiste en que mediante el sentido se aplica el objeto bajo diversa razón de conveniencia a la naturaleza sensitiva o racional. Y aunque a veces el entendimiento pueda aprehender y proponer la razón de conveniencia a la naturaleza sensitiva, con todo, esto es respecto de aquél algo cuasi material; pues su razón adecuada es más universal, y en él mismo aplica la razón formal de tal bien de muy distinta manera que el sentido, y así toda aquella diversidad —en cuanto desde la aprehensión repercute en el objeto— no tiene lugar más que como por una con-

Fundamenta prioris sententiae expediuntur

12. Et iuxta hanc ultimam assertionem declarantur optime et expediuntur testimonia omnia et rationes quas prior sententia afferebat. Quandocumque enim D. Thomas ait diversitatem apprehensionis pertinere ad diversitatem obiecti, intelligendum est pertinere non formaliter, sed applicative, ut sic dicam. Vel aliter dici potest (et in idem redit) diversitatem apprehensionis, non quae se tenet ex parte subiecti, sed quae se tenet ex parte obiecti, variare appetitum et obiectum eius et causalitatem finis. Voco autem conditiones apprehensionis ex parte subiecti quod sit clara vel obscura, certa aut probabilis, et similes, quae non redundant in applicationem obiecti sub diversa ratione bonitatis vel convenientiae; quando autem diversitas apprehensionis ad hoc pertingit, dicitur esse diversa etiam ex parte obiecti.

13. Unde ad primam rationem distinguenda est maior; nam quod ex parte obiecti distinguit essentialiter appetitus, si id per se primo faciat, erit ratio formalis obiecti; si vero solum id faciat ut applicans diversum obiectum formale, esse poterit tantum conditio requisita; atque hoc modo concurrit apprehensio ad hanc diversitatem. Et iuxta eamdem doctrinam intelligendum est appetitum intellectivum et sensitivum distingui, quia consequuntur apprehensionem sensus vel intellectus; nam si haec distinctio reducenda est ad obiectum apprehensum, in eo consistit quod per sensum applicatur obiectum sub diversa ratione convenientiae ad naturam sensitivam vel rationalem. Et quamvis interdum intellectus possit apprehendere et proponere rationem convenientiae ad naturam sensitivam, tamen hoc est respectu illius quasi materiale; nam adaequata ratio eius universalior est, et in eo ipso longe aliter applicat rationem formalem talis boni quam sensus, et ita tota illa diversitas, quatenus ex apprehensione in obiectum redundat, non fit nisi ut per conditionem

dición aplicativa. Y lo mismo hay que responder a todos los ejemplos que se aducen en la confirmación; pues la visión y el conocimiento abstractivo, si tal vez se hallan en la causa para que los amores sean diversos en especie, se debe a que la bondad de Dios mediante la visión se aplica de muy diferente manera incluso de parte suya, de tal suerte que según todas sus perfecciones conocidas de modo formal y distinto en una perfección simplicísima vista claramente mueva la voluntad del que ve, a pesar de que en el conocimiento abstractivo sólo mueve en cuanto conocida bajo la razón determinada de algún atributo, o bajo alguna razón de bien muy confuso. Y de modo semejante si la necesidad, que es mayor en un amor que en otro, proviene del objeto, se debe a que por la visión se aprehenden no sólo el objeto, sino su amor, en cuanto aquí y ahora más necesarios. Así también el bien ausente o el presente no varían los actos por causa de las solas aprehensiones, sino porque la misma cosa y condición aprehendida en ella es apta por su naturaleza para causar un diverso movimiento en el apetito; y la misma razón existe acerca de los demás ejemplos, como fácilmente cada uno podrá entender aplicando cada una de las cosas a la doctrina expuesta.

14. A la segunda razón se responde que en una y otra de las premisas admitidas puede haber equivocidad. Pues cuando en la mayor se dice que aquel ser de la causa que esencial y solamente se requiere para causar es la razón formal de causar, si se entiende del ser ejercido de la existencia, es falso tratándose de la causa final, porque, como se ha dicho con frecuencia, no siempre requiere este ser para causar. Pero si se entiende del ser de la existencia absolutamente, a saber, prescindiendo de que exista entonces cuando causa, o que haya de existir, o que sea pensado, en este sentido es verdad que la razón de causar es en la causa algún ser de este género. En cambio, en este sentido es falsa la menor, porque aunque la primera vez que mueve el fin con frecuencia no tenga tal existencia en la realidad misma, sino en la aprehensión, del modo como se dice que es lo primero en la intención, con todo, en aquella aprehensión se ofrece y se representa según otro ser real, por causa del cual se mueve la voluntad.

applicantem. Atque idem dicendum est ad omnia exempla quae in confirmationem adducuntur; nam visio et abstractiva cognitio, si fortasse in causa sunt, ut amores sint diversi in specie, ideo est quia bonitas Dei per visionem longe aliter applicatur etiam ex parte eius, ita ut secundum omnes perfectiones suas formaliter ac distincte cognitas in una simplicissima perfectione clare visa moveat voluntatem videntis, cum tamen in cognitione abstractiva solum moveat ut cognita sub determinata ratione alicuius attributi vel sub aliqua ratione boni valde confusi. Et similiter si necessitas, quae est maior in uno amore quam in alio, provenit ex obiecto, ideo est quia per visionem et obiectum et amor eius apprehenduntur ut hic et nunc magis necessaria. Sic etiam bonum absens vel praesens non variant actus propter solas apprehensiones, sed quia ipsa res et conditio in ipsa apprehensa nata est diversum motum causare in appetitu; eademque ratio est de caeteris exemplis, ut facile unusquisque intelligere poterit applicando singula ad doctrinam traditam.

14. Ad secundam rationem respondetur, in utraque praemissa sumpta posse esse aequivocationem. Cum enim in maiori dicitur illud esse causae quod per se ac solum requiritur ad causandum esse rationem formalem causandi, si intelligatur de esse existentiae exercito, falsum est in causa finali, quia, ut saepe dictum est, non semper requirit hoc esse ad causandum. Si vero intelligatur de esse existentiae absolute, scilicet abstrahendo ab eo quod tunc sit quando causat, vel quod futurum sit, aut existimetur, sic verum est rationem causandi esse in causa aliquod huiusmodi esse. In hoc vero sensu falsa est minor, quia, licet finis cum primo movet in re ipsa saepe non habeat hanc existentiam nisi in apprehensione, quomodo dicitur esse primum in intentione, tamen in illa apprehensione obiicitur et repraesentatur secundum aliud esse reale, propter quod voluntas movetur.

SECCION IX

¿Se da causalidad final en las acciones y efectos divinos?

1. La razón de duda se toma de lo dicho hasta aquí acerca de los agentes intelectuales creados; pues en éstos no tiene lugar la causalidad del fin en cuanto a las acciones externas más que por medio de la causalidad sobre la misma voluntad de la causa agente; ahora bien, el fin no puede tener su causalidad sobre la voluntad de Dios; por consiguiente, tampoco sobre los efectos o acciones externas que proceden de dicha voluntad. Pero está en contra el que Dios con toda propiedad es fin de todas las criaturas; por lo cual también se dice con toda propiedad que opera todas las cosas por causa de sí mismo; por tanto; es causa final de todas las cosas y acciones que proceden de él mismo.

¿Hay en los decretos libres de la divina voluntad causalidad final?

2. Acerca de esta duda hay que declarar brevemente dos cosas. Primero, si el fin ejerce y de qué modo su razón o causalidad sobre las mismas determinaciones libres de la divina voluntad, que son como actos inmanentes en la misma. Segundo, qué hay que decir de las acciones transeúntes que salen de la divina potencia y, consiguientemente, también de los efectos en los que termina. Sobre la primera parte, Soncinas, V *Metaph.*, q. 2, piensa que en la divina voluntad se halla la propia causalidad del fin. Su fundamento es que la moción del fin es solamente metafórica; ahora bien, en Dios tiene lugar esta moción metafórica, porque la bondad divina, por causa de la cual obra Dios, mueve la voluntad de Dios; por consiguiente, también la causalidad final entra dentro de la divina voluntad. En segundo lugar, porque Dios ama por causa de su bondad como por un fin; ahora bien, con esto no se significa otra cosa sino que la divina bondad mueve la voluntad de Dios hacia el amor de su esencia; por consiguiente. En tercer lugar, porque Dios ama a las criaturas por causa de su bondad; ahora bien, amar una cosa por causa de otra no es más que ser movido metafóricamente desde el amor de uno al amor de otro; por tanto, de este

SECTIO IX

Utrum causalitas finis locum habeat in divinis actionibus et effectibus

1. Ratio dubitandi sumitur ex hactenus dictis de agentibus intellectualibus creatis; nam in his non habet locum causalitas finis quoad actiones externas, nisi media causalitate in ipsam voluntatem causae agentis; sed finis non potest habere causalitatem suam in voluntatem Dei; ergo neque in effectus vel actiones externas quae ab illa voluntate procedunt. In contrarium vero est, quia Deus propriissime est finis creaturarum omnium, unde et proprie dicitur omnia propter seipsum operari; ergo est causa finalis rerum omnium et actionum quae ab ipso procedunt.

Sitne in decretis liberis divinae voluntatis causalitas finis

2. Circa hanc dubitationem duo breviter declaranda sunt. Primum an et quo modo finis exerceat rationem suam vel causalitatem circa ipsas liberas determinationes divinae voluntatis, quae sunt veluti actus immanentes in ipsa. Secundum, quid dicendum sit de actionibus transeuntibus quae a divina potentia egrediuntur, et consequenter etiam de effectibus ad quos terminantur. Circa priorem partem, Soncin., V Metaph., q. 2, sentit in divina voluntate reperiri propriam causalitatem finis. Fundamentum eius est, quia motio finis tantum est metaphorica; sed in Deum cadit haec metaphorica motio, quia divina bonitas, propter quam Deus agit, movet voluntatem Dei; ergo et causalitas finalis cadit in divinam voluntatem. Secundo, quia Deus amat propter bonitatem suam tamquam propter finem; sed per hoc nihil aliud significatur nisi quod divina bonitas movet voluntatem Dei in amorem suae essentiae; ergo. Tertio, quia Deus amat creaturas propter suam bonitatem; sed amare unum propter aliud nihil aliud est quam ex amore unius metaphorice moveri ad amorem alterius; ergo ita movetur Deus metaphorice a seipso ut fine.

modo se mueve Dios metafóricamente por sí mismo, como por fin. En cuarto lugar, puede aducirse la razón insinuada antes, porque de lo contrario los efectos de Dios en cuanto proceden de El no tendrían causa final; pues la causa final no tiene ningún efecto sino por medio del agente, al que mueve a obrar; por tanto, si sobre el agente mismo no tiene causalidad, tampoco puede tener causabilidad sobre los efectos del agente.

3. *Se responde negativamente.*— Pero esta opinión es enteramente falsa. Por lo cual se ha de decir que el fin no puede ejercer su causalidad sobre la divina voluntad en cuanto a los actos inmanentes o determinaciones libres de la misma voluntad. Esto se toma de Santo Tomás, I, q. 19, a. 5, en donde niega en este sentido en general que se dé alguna causa de la divina voluntad, y en I *cont. Gent.*, c. 86 y 87, dice que, aunque haya alguna razón de la divina voluntad, con todo no hay ninguna causa. Lo mismo el Alense, I p., q. 35, a. 5; Driedo, *De Concord. lib. arb.*, lib. I, tract. 1, c. 4, memb. 1, ad 4. Lo mismo piensa el Ferrariense en el referido c. 87, quien advierte que aunque la divina bondad, según nuestro modo de entender, sea causa de la divina voluntad, con todo no según una causalidad real. Lo cual se ha de entender también de un modo apropiado en cuanto a su primera parte; pues no hay que pensar que objetivamente o de parte de Dios haya en el mismo causalidad, incluso según nuestro modo de entender, pues de lo contrario entenderíamos falsamente; sino que de parte nuestra entendemos y explicamos nosotros la razón de la divina voluntad a modo de causalidad, porque no podemos concebir o explicar las cosas divinas sino a la manera de las cosas creadas. Además, en el mismo sentido, S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 28, niega que se haya de buscar la causa de la divina voluntad por la que quiso crear el mundo, y da la razón, *porque toda causa es eficiente*, y esto pienso que se ha de entender así, como expuse también antes, es decir, porque en toda verdadera causalidad interviene alguna causa eficiente.

4. Y de aquí se toma la primera razón de esta verdad, porque en la divina voluntad no hay ninguna verdadera eficiencia sobre el acto inmanente en la misma, incluso en cuanto terminado libremente en los objetos exterioers; por consiguiente, tampoco la verdadera causalidad del fin puede tener lugar sobre tal

Quarto, afferri potest ratio supra insinuata, quia alias effectus Dei ut ab ipso sunt non haberent causam finalem; nam causa finalis nullum effectum habet nisi medio agente, quod ad agendum movet; si ergo circa agens non habet causalitatem, neque circa effectus agentis potest causalitatem habere.

3. *Negative respondetur.*— Haec vero sententia falsa omnino est. Unde dicendum est finem non posse exercere causalitatem suam in divinam voluntatem quantum ad actus immanentes seu determinationes liberas eiusdem voluntatis. Haec sumitur ex D. Thoma, I, q. 19, a. 5, ubi in hoc sensu generaliter negat dari aliquam causam divinae voluntatis, et I cont. Gent., c. 86 et 87, dicit quod, licet divinae voluntatis sit aliqua ratio, non tamen aliqua causa. Idem Alensis, I p., q. 35, a. 5; Driedo, de Concor. lib. arb., I lib., tract. 1, c. 4, memb. 1, ad 4. Idem sentit Ferrar., in dict. c. 87, qui advertit quod, licet divina bonitas secundum nostrum modum intelligendi sit causa divinae voluntatis, non tamen secundum realem causalitatem. Quod etiam est sano modo intelligendum quoad priorem partem; non enim existimandum est obiective seu ex parte Dei esse in ipso causalitatem, etiam nostro modo intelligendi, alioqui falsum intelligeremus, sed ex parte nostra intelligere et explicare nos rationem divinae voluntatis ad modum causalitatis, quia non possumus divina concipere aut explicare nisi ad modum rerum creatarum. Praeterea, in eodem sensu, D. August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 28, negat quaerendam esse causam divinae voluntatis, ob quam voluit mundum creare, et rationem reddit *quia omnis causa efficiens est,* quod ita intelligendum puto, ut supra etiam exposui, id est, quia in omni vera causalitate intercedit aliqua efficiens causa.

4. Atque hinc sumitur prima ratio huius veritatis, quia in divina voluntate nulla est vera efficientia circa actum immanentem in ipsa, etiam ut libere terminatum ad obiecta externa; ergo nec vera causalitas finis habere potest locum circa talem actum. Consequentia patet ex superius dictis; nam causalitas finis non habet locum nisi in ordine ad causalitatem efficientem. Secundo declaratur amplius, quia actus divinae voluntatis, quoad entitatem sibi essentialem ac necessariam, non potest habere ullam veram causam in aliquo genere, quia ut sic est ens per essentiam et omnino independens. Neque etiam ille actus, ut libere terminatus ad creaturas, potest habere realem causam, quia ut sic nihil reale addit entitati necessariae eiusdem actus; nec potest fingi causa realis quae habeat pro effectu solum respectum rationis. Quocirca, qui putant determinationem liberam addere aliquid reale divinae voluntati quod simpliciter posset non esse in ipsa, satis consequenter ponere possunt, vel etiam debent, hoc causalitatis genus circa illum actum; nam, ut ego existimo, coguntur ponere etiam causalitatem effectivam, quod, quam est absurdum, tam est falsum illud fundamentum ex quo sequitur, ut infra suo loco ostendam. Neque Soncinas hac via procedit, quia non solum circa liberas determinationes, sed etiam circa ipsum actum, ut est necessaria dilectio Dei, admittit illam causalitatem finalem, quod, in rigore sumptum, est omni ratione improbabile, quia ille actus ut sic est ipsum ens per essentiam, et ideo independens, et non causatus sub quacumque ratione. Unde ulterius, si determinatio libera, ut est aliquid rei nihil est praeter ipsum actum, et ut est quid rationis revera non est sed concipitur aut fingitur ex modo nostro concipiendi, fit ut sub nulla ratione possit ille actus veram causam habere.

Respondetur argumentis in oppositum

5. Ad argumenta respondetur quod, sicut Deus eminentissimo modo se per seipsum amat sine ulla causalitate, vel effectiva circa amorem quatenus a nobis concipitur ut vitalis actus, vel formali circa ipsum amantem quatenus tali amore amans constituitur, ita intelligendum est Deum eminentissimo modo amare se propter se et alia etiam propter bonitatem suam absque ulla causalitate fi-

acto. La consecuencia es clara por lo dicho antes; pues la causalidad del fin no tiene lugar sino en orden a la causalidad eficiente. En segundo lugar se explica más porque el acto de la divina voluntad, en cuanto a la entidad que le es esencial y necesaria, no puede tener ninguna verdadera causa en algún género, porque como tal es ente por esencia y enteramente independiente. Ni tampoco aquel acto como terminado libremente en las criaturas puede tener causa real, porque como tal no añade nada real a la entidad necesaria del mismo acto; ni puede imaginarse una causa real que tenga como efecto solamente una relación de razón. Por lo cual, los que piensan que la determinación libre añade a la divina voluntad algo real que absolutamente podría no estar en la misma, bastante consecuentemente pueden, o incluso deben, poner este género de causalidad sobre aquel acto; pues, según yo pienso, se ven forzados también a admitir la causalidad eficiente, cosa que es tan absurda cuanto es falso aquel fundamento del que se sigue, como después mostraré en su lugar. Ni Soncinas procede por este camino, porque no sólo acerca de las determinaciones libres, sino también acerca del mismo acto, como es el amor necesario de Dios, admite aquella causalidad final, cosa que tomada en rigor es por cualquier motivo improbable, ya que aquel acto como tal es el mismo ser por esencia, y por ello independiente y no causado bajo cualquier razón. De donde resulta, además, que si la determinación libre, en cuanto que es algo de la cosa no es nada fuera del mismo acto, y en cuanto es algo de razón en realidad no es sino que se concibe o finge según nuestro modo de concebir, bajo ningún aspecto puede aquel acto tener una verdadera causa.

Se responde a los argumentos en contra

5. A los argumentos se responde que de igual modo que Dios se ama a sí mismo de modo eminentísimo por sí mismo sin ninguna causalidad, sea eficiente acerca del amor en cuanto que es concebido por nosotros como acto vital, sea formal acerca del mismo amante en cuanto que por tal amor queda constituido amante, así se ha de entender que Dios de modo eminentísimo se ama a sí mismo y a las demás cosas también por su bondad sin ninguna

causalidad final sobre el mismo amor, sea del amor de sí, sea de las otras cosas. Y de esta manera, cuando se dice que se ama movido metafóricamente o atraído por su bondad, la locución es metafórica, tomada del modo como nosotros concebimos las cosas divinas al modo de las humanas. De este modo dijo también Boecio, lib. III *De Consolat.*, pros. 3, *que su intrínseca bondad carente de envidia empujó a crear las cosas exteriores.*

6. Por lo cual, a lo primero se niega que la moción metafórica del fin tenga lugar en la divina voluntad del mismo modo que en la nuestra; pues en la nuestra se dice aquella moción metafórica de tal modo que a pesar de todo hay verdadera causalidad, porque en el acto producido por causa del fin hay una verdadera dependencia con respecto al mismo fin; en cambio, en la divina voluntad no hay tal moción metafórica, sino que hay una cierta razón eminente de amar, la cual, del mismo modo que se da sin distinción de actos o de potencias, así también se da sin ninguna verdadera moción incluso metafórica. Por lo cual hay que precaverse contra la equivocidad en la locución *moción metafórica;* pues respecto de nosotros, aquella palabra *metafórica* se añade para distinguir esta moción de la moción de la causa eficiente, pero no para excluirla de todo el ámbito de la moción y causalidad real propiamente dicha; pero cuando se dice que Dios es movido o es atraído por su bondad, toda aquella locución es metafórica, para explicar la sola razón de la divina voluntad.

7. *De qué modo se dice que Dios se ama a sí o a las otras cosas por causa de su misma bondad.*— Y con esto se ha respondido a la segunda y tercera razón; pues aquella expresión *por causa de,* cuando se dice que Dios se ama a sí o a las otras cosas por causa de su bondad, no significa la verdadera causa del amor mismo, sino la razón solamente (como dije) de la voluntad divina. Pero es falso que Dios se ame a sí por causa de sí como por causa de un fin, ya que Dios no es fin de sí mismo, pues ¿quién ha hablado nunca de este modo? O ¿de qué modo puede tener fin el que no tiene principio? A no ser tal vez que de modo negativo se diga fin de sí porque no tiene otro fin; pues así se dice que Dios existe por sí. Pero en este sentido no es fin de sí por la causalidad final, del mismo modo que no existe por sí por la eficiente. Es asimismo falso que amar a uno por causa de otro sea lo mismo que moverse desde el amor de

nali circa eumdem amorem vel sui, vel aliorum. Atque ita, cum dicitur se amare, metaphorice motus vel illectus a bonitate sua, locutio est metaphorica, sumpta ex modo quo nos concipimus res divinas ad modum humanarum. Quomodo dixit etiam Boetius, lib. III de Consolat., pros. 3, *insitam bonitatem livore carentem pepulisse Deum, ut res externas operaretur.*

6. Unde ad primum negatur metaphoricam motionem finis ita habere locum in divina voluntate sicut in nostra; nam in nostra ita illa motio dicitur metaphorica ut tamen sit vera causalitas, quia est vera dependentia, in actu propter finem elicito, ab ipso fine; in divina autem voluntate non est talis motio metaphorica, sed est eminens quaedam amandi ratio, quae, sicut est sine distinctione actuum vel potentiarum, ita etiam est sine ulla vera motione etiam metaphorica. Quare cavenda est aequivocatio in vocabulo *metaphoricae motionis;* nam respectu nostri illa particula, *metaphoricae,* additur ad distinguendam illam motionem a motione efficientis causae, non vero ad excludendam illam a tota latitudine motionis et causalitatis realis proprie dictae; cum vero Deus dicitur moveri aut allici a bonitate sua, tota locutio est metaphorica, ad explicandam solam rationem divinae voluntatis.

7. *Deus qualiter dicatur se vel alia amare propter suam ipsius bonitatem.*— Et per haec responsum est ad secundam et tertiam rationem; nam illa particula *propter,* quando Deus dicitur amare se vel alia propter bonitatem suam, non significat veram causam ipsius amoris, sed rationem tantum (ut dixi) voluntatis divinae. Falsum autem est Deum se amare propter se tamquam propter finem; Deus enim non est finis sui ipsius; quis enim unquam ita locutus est?; aut quomodo potest habere finem qui non habet principium? Nisi fortasse negative dicatur finis sui quia non habet alium finem; sic enim dicitur Deus esse a se. Sed hoc sensu non est finis sui per causalitatem finalem, sicut neque est a se per efficientem. Falsum item est amare unum propter aliud

uno al amor de otro, si aquel *desde* significa propia causalidad o distinción en la realidad entre un amor y otro; pues, en rigor, para la verdad de aquella locución basta con que uno sea la razón de amar a otro. Por lo cual, lo mismo que cuando Dios se dice que es inmortal porque es inmaterial, aquella partícula *porque* señala no la verdadera causa, sino la razón, así se dice que ama a las criaturas por causa de su bondad, no porque sea la causa, sino porque es la razón de amarlas. Y como Dios con aquel acto con que se ama necesariamente ama libremente a las criaturas sin añadidura o aumento real, así el mismo acto en cuanto terminado en Dios puede llamarse, según nuestro modo de concebir, la razón de por qué se extiende (por decirlo así) a las criaturas, sin intervenir ninguna causalidad propia. Pues igual que aquella terminación se hace de un modo eminentísimo sin aumento real, así también sin causalidad real. Del modo que dijo Dionisio, *De Divin. Nom.*, c. 4, *que el amor divino no permitió que Dios estuviese sin germen.*

Si se da la causalidad final en las acciones externas y efectos de Dios

8. La cuarta razón de aquella opinión exige que expliquemos el segundo punto propuesto al principio, a saber, de qué modo en las acciones y efectos de Dios *ad extra* se da una verdadera causalidad final, supuesto que en la misma voluntad de Dios no se halle tal causalidad. Y la razón de duda ha sido suficientemente propuesta al principio y en aquella razón cuarta, por la cual podría conceder alguno que en los efectos de Dios se halla propiamente el fin al que se ordenan y por causa del que son hechos, pero que no se halla una propia causalidad final. Pues, como nota Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 5, al principio, el fin y la causa final no son enteramente lo mismo, ya que el fin como tal sólo dice el término a que tiende la operación o al que se ordenan los movimientos; la causa final, en cambio, es la que mueve al agente a obrar. Por lo cual, si se da un fin que no mueva al agente por propia causalidad, podrá darse un fin que

esse idem quod ex amore unius moveri ad amorem alterius, si illud *ex* significet causalitatem propriam vel distinctionem in re inter unum amorem et alium; nam in rigore, ad veritatem illius locutionis sufficit quod unum sit ratio amandi aliud. Unde, sicut quando Deus dicitur esse immortalis quia est immaterialis, illa particula *quia* designat non veram causam, sed rationem, ita dicitur amare creaturas propter bonitatem suam, non quia sit causa, sed quia est ratio amandi illas. Et sicut Deus, illo actu quo se amat necessario, libere amat creaturas sine additione vel augmento reali, ita idem actus ut terminatus ad Deum potest dici ratio, nostro modo concipiendi, cur extendatur (ut ita dicam) ad creaturas, nulla interveniente causalitate propria. Nam, sicut illa terminatio fit eminentissimo modo sine augmento reali, ita etiam sine causalitate reali. Quomodo dixit Dionys., c. 4 de Divin. nom., *quod divinus amor non dimisit Deum esse sine germine.*

Sitne causalitas finis in externis actionibus et effectibus Dei

8. Quarta ratio illius opinionis postulat ut explicemus secundum punctum in principio propositum, scilicet, quomodo in actionibus et effectibus Dei ad extra detur vera causalitas finalis, si in ipsamet Dei voluntate non reperitur talis causalitas. Et ratio dubitandi satis proposita est in principio et in illa ratione quarta. Propter quam posset aliquis concedere in effectibus Dei inveniri proprie finem ad quem ordinantur et propter quem fiunt, non tamen reperiri propriam causalitatem finalem. Ut enim notat Gabriel, In II, dist. 1, q. 5, in princ., finis et causa finalis non omnino sunt idem; nam finis ut sic solum dicit terminum ad quem tendit operatio, vel ad quem motus ordinantur; causa autem finalis est quae movet agens ad operandum. Quapropter, si detur finis qui non moveat agens per propriam causalitatem, poterit dari finis qui non sit causa finalis in proprietate et rigore sumpta. Sic

no sea causa final tomada con toda propiedad y rigor. Por tanto, de este modo puede decirse con verdad que Dios obra todas las cosas por sí, como por último fin al que se ordenan todas, pero no por la causalidad del fin, sino por un modo más eminente libre de toda causalidad. Sin embargo, este modo de hablar no satisface enteramente. Primero, ciertamente, porque según la opinión de todos los teólogos Dios es la causa final de todas las cosas, como enseña Santo Tomás, I, q. 44, a. 4. En segundo lugar, porque Aristóteles define que la causa final es aquello por causa de lo cual se hace algo; ahora bien, Dios, verdadera y propiamente, es aquello por causa de lo cual son hechas las criaturas, según aquello de los *Proverbios*, 6: *Todas las cosas hizo el Señor por causa de sí mismo.* En tercer lugar, porque la causa final como tal no incluye ninguna imperfección; más aún, se piensa que es la primera y más perfecta de todas las causas, del modo que se explicará después; por consiguiente, conviene a Dios propia y formalmente y con suma perfección; pero no le conviene sino con relación a los efectos *ad extra;* por consiguiente.

9. Por lo cual hay que afirmar que aunque la causa final no cause propiamente sus efectos más que en cierto modo por medio de un agente que mueve y atrae para obrar, con todo, para que el fin sea la causa propia del efecto del agente no es necesario que tenga primero en el agente mismo alguna causalidad propia. En efecto, aunque esto suceda en los agentes intelectuales creados, dado que inmediatamente se mueven o aplican a operar o a amar por alguna moción real y causalidad propia, con todo, en el agente intelectual increado no es ello necesario, puesto que sin ninguna mutación de sí ni real adición, dependencia o causalidad, de un modo simplicísimo y eminentísimo se aplica (por decirlo así) o se determina a amar y obrar libremente. Pero la causalidad final de Dios consiste, respecto de los efectos *ad extra,* en esto: que Dios, por la visión y el amor de su bondad, produce los efectos *ad extra;* por lo cual la misma operación que tiene *ad extra* depende esencialmente de Dios tanto en la razón de eficiente como en la razón de fin, ya que se refiere a Dios como a omnipotente y como a sumo bien, el cual, por razón de su bondad, no sólo es digno de que todas las cosas se ordenen a él mismo como a su fin, sino que también se inclina a sí

igitur vere dici potest Deus omnia operari propter se ut propter finem ultimum in quem omnia ordinantur, non tamen per causalitatem finis, sed per eminentiorem modum ab omni causalitate liberum. Sed hic modus dicendi non omnino satisfacit. Primo quidem, quia ex omnium theologorum sententia Deus est causa finalis omnium rerum, ut tradit D. Thomas, I, q. 44, a. 4. Secundo, quia Aristoteles definit causam finalem esse id propter quod aliquid fit; Deus autem vere ac proprie est id propter quod creaturae fiunt, iuxta illud Prov., 6: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Tertio, quia causa finalis ut sic nullam includit imperfectionem, immo censetur esse prima et perfectissima omnium causarum, modo inferius explicando; ergo convenit Deo proprie ac formaliter et cum summa perfectione; non convenit autem illi nisi respectu effectuum ad extra; ergo.

9. Quare dicendum est quod, licet causa finalis non causet proprie effectus suos nisi quodammodo medio agente quod movet et allicit ad operandum, tamen, ut finis sit propria causa effectus agentis, necessarium non est ut prius habeat in ipso agente aliquam causalitatem propriam. Nam, licet hoc contingat in agentibus intellectualibus creatis, eo quod immediate ipsa se movent seu applicant ad operandum vel amandum per aliquam realem motionem et propriam causalitatem, tamen, in agente intellectuali increato id non est necessarium, quia sine ulla sui mutatione vel reali additione, dependentia aut causalitate, simplicissimo et eminentissimo modo sese applicat (ut ita dicam) seu determinat ad libere amandum et operandum. Consistit autem causalitas finalis Dei respectu effectuum ad extra in hoc quod Deus, intuitu et amore suae bonitatis, effectus extra se producit; unde, ipsamet operatio quam ad extra habet, essentialiter pendet a Deo tum in ratione efficientis, tum etiam in ratione finis, quia respicit Deum et ut omnipotentem et ut summe bonum, qui ratione suae bonitatis, et dignus est ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, et seipsum dicto eminenti modo inclinat ad

mismo del modo eminente dicho a comunicar a otros su bondad por sí misma. Y así es fácil la respuesta a la razón de duda; pues negamos que sea siempre necesaria la causalidad del fin dentro del mismo agente, para que pueda tener lugar fuera del mismo sobre otros efectos suyos, del modo que más abajo declararemos después que tiene lugar en los efectos de Dios la causalidad ejemplar, sin ninguna causalidad propia dentro del mismo Dios.

10. *Se resuelve una duda que se presenta.*— Y con esto se soluciona fácilmente la duda que toca Cayetano sobre el referido a. 4, q. 44 de la I p., sobre si puede concederse que Dios, en cuanto es agente, tiene causa final, lo cual es lo mismo que preguntar si la acción de Dios *ad extra* tiene causa final propia. Pues hay que decir que ciertamente tiene causa final. En efecto, Dios verdadera y propiamente ejerce aquella acción por causa de algún fin que pretende. Asimismo porque, como dice Santo Tomás en dicho artículo, uno mismo es el fin del agente y el del paciente, aunque de modo diverso; pero se trata del agente en cuanto es agente, y del paciente en sentido amplio, en cuanto se extiende al efecto hecho por el agente; ahora bien, el efecto de Dios como tal tiene una causa final propia; por consiguiente, la acción de Dios como tal tiene la misma causa final, la cual, aunque no sea fin de Dios, es, con todo, el fin de los efectos de Dios y, consiguientemente, también de su acción; pues el fin a que se ordena el efecto es el que mueve al agente a obrar; por lo cual ordena al mismo su acción.

11. *Objeción.*— Pero inmediatamente surge una dificultad: pues la acción de Dios es la misma esencia de Dios; por consiguiente, no puede tener causa final. En esta objeción se enredan y debaten los tomistas; y Cayetano responde que aquella acción, en cuanto a la realidad que es la acción, no tiene causa final; pero formalmente, en cuanto es una acción, tiene como causa final a la misma bondad de Dios. Sin embargo, la respuesta no satisface, porque o bien aquella acción en cuanto acción añade algo real al mismo Dios, y así no estará en Dios, o no le añade nada real, y en tal caso no puede tener causa final. Responden algunos modernos que la acción como tal sólo añade una relación de razón intrínseca a ella, y que en cuanto a ésta tiene causa final. Y añaden que como el

communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi; negamus enim esse semper necessariam causalitatem finis intra ipsum agens ut habere possit locum extra ipsum in alios effectus eius, quomodo inferius etiam declarabimus habere locum in effectibus Dei causalitatem exemplarem sine ulla causalitate propria intra ipsum Deum.

10. *Dubium occurrens expeditur.*— Atque hinc expeditur facile dubium quod attingit Caietanus circa dictum a. 4, q. 44, I, an possit concedi Deum, ut agens est, habere causam finalem, quod idem est ac quaerere an actio Dei ad extra habeat propriam finalem causam. Dicendum est enim habere quidem causam finalem. Nam Deus vere ac proprie exercet illam actionem propter aliquem finem quem intendit. Item, quia, ut D. Thomas ait in illo articulo, idem est finis agentis et patientis, licet diversimode; est autem sermo de agente ut agens est, et de patiente late, ut se extendit ad effectum ab agente factum; sed effectus Dei ut sic habet propriam causam finalem; ergo actio Dei ut sic habet eamdem causam finalem, quae, licet non sit finis Dei, est tamen finis effectum Dei, et consequenter etiam actionis eius; finis enim ad quem ordinatur effectus est qui movet agens ad operandum; unde ad eumdem ordinat actionem suam.

11. *Obiectio.*— Sed statim insurgit difficultas: nam actio Dei est ipsa essentia Dei; ergo non potest habere causam finalem. In qua obiectione haerent et laborant thomistae; et Caietanus respondet illam actionem, quantum ad rem quae est actio, non habere causam finalem; formaliter tamen in quantum actio est habere causam finalem ipsam bonitatem Dei. Sed non satisfacit responsio quia vel illa actio ut actio aliquid rei addit ipsi Deo, et sic non erit in Deo; vel nihil rei addit, et secundum id non potest habere causam finalem. Respondent nonnulli moderni actionem ut sic solum addere respectum rationis illi intrinsecum, et quantum ad illum habere causam finalem. Adduntque, cum finis moveat agentem meta-

fin mueve al agente metafóricamente, no es necesario que entre el fin y el agente, o su operación, haya distinción real, sino que basta la distinción de razón y que el agente sea determinado por el fin a la acción, ya se dé esa determinación por un modo real, ya por un modo de razón. Pero esta doctrina es falsa y cae en la opinión de Soncinas, y de ella se sigue enteramente que el amor de Dios, en cuanto terminado libremente en las criaturas, tiene causa final propia, lo cual, sin embargo, se ha mostrado que es enteramente falso. Y la consecuencia es clara; pues en aquella determinación libre hay también identidad real y un modo de razón que proviene a su manera de Dios como de fin. Igualmente es falso que la relación de razón pertenezca a la intrínseca razón del acto real, ya que aquélla no es nada. Y por ello tampoco puede entenderse que sea causada más por la causalidad final propia que por la propia eficiencia. Y, en consecuencia, otros tomistas niegan lo que dijimos, a saber, que Dios opere de tal modo por causa del fin que aquel fin sea la causa de la acción de Dios, sino que lo es solamente de la pasión, por decirlo así, o del efecto, o de la misma producción. En lo cual ciertamente parecen hablar consecuentemente; pues, según ellos, la acción de Dios no es otra cosa que la volición de Dios; ahora bien, la volición de Dios no puede tener causa final. Pero partiendo de un fundamento falso se han visto obligados a apartarse de la opinión verdadera.

12. *Respuesta verdadera.*— Y por ello se responde más fácilmente negando el antecedente; pues la acción transeúnte de Dios no es Dios, ni está en Dios, sino en la criatura; y por ello puede tener causa final y ordenarse a un fin. Y así, aunque Dios no tenga fin de su ser, tiene, con todo, fin de su acción transeúnte, el cual, si es fin próximo, puede ser algo fuera de Dios; pues Dios opera *ad extra* para comunicarse, la cual comunicación es algo fuera de Dios, y, en general, la acción puede decirse que se ordena al término como a su fin; pero si se trata del fin último es el mismo Dios, no porque pretenda adquirir para sí algún provecho o algún bien, sino porque obra para comunicar y manifestar su bondad. Y esta opinión la explica bien Durando, *In II*, dist. 1, q. 6, aunque mezcle algunas cosas que no son verdaderas, las cuales no es necesario examinar ahora.

phorice, non esse necessarium ut inter finem et agentem seu eius operationem sit realis distinctio, sed sufficere distinctionem rationis et quod agens determinetur a fine ad actionem, sive illa determinatio sit per modum realem sive per modum rationis. Sed haec doctrina falsa est et incidit in opinionem Soncinatis, et ex illa plane sequitur amorem Dei, ut libere terminatum ad creaturas, habere propriam causam finalem, quod tamen esse omnino falsum ostensum est. Et sequela patet; nam in illa determinatione libera est etiam identitas realis et modus rationis proveniens suo modo a Deo ut a fine. Item, falsum est relationem rationis esse de intrinseca ratione actus realis, cum illa nihil sit. Ideoque etiam non magis potest intelligi quod per propriam causalitatem finalem causetur, quam quod per propriam efficientiam. Et ideo alii thomistae negant quod diximus, nempe Deum ita operari propter finem, ut ille finis sit causa actionis Dei, sed tantum passionis, ut sic dicam, seu effectus, aut etiam ipsius fieri. In quo quidem videntur consequenter loqui; nam iuxta illos, actio Dei non est aliud quam volitio Dei; volitio autem Dei non potest habere causam finalem. Sed ex falso fundamento coacti sunt recedere a vera sententia.

12. *Vera responsio.*— Et ideo facilius respondetur negando antecedens; nam actio Dei transiens non est Deus, nec in Deo, sed in creatura; et ideo habere potest causam finalem et ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suae actionis transeuntis, qui, si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum; agit enim Deus ad extra ut sese communicet, quae communicatio aliquid est extra Deum, et in universum actio dici potest ordinari in terminum ut in suum finem; si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquid commodum vel bonum sibi acquirere, sed quia agit propter suam bonitatem communicandam et manifestandam. Et hanc sententiam bene declarat Durandus, In II, dist. 1, q. 6, quamvis nonnulla misceat quae vera non sunt, quae nunc examinare non est necesse.

SECCION X

Si en las acciones de los agentes naturales e irracionales existe verdadera causalidad final

1. *Motivo de la duda.*— Esta cuestión es general acerca de todos los agentes que carecen de entendimiento y voluntad, a todos los cuales es común no poder referirse u ordenar sus acciones o medios a un fin. Y de aquí surge el motivo de duda; pues la causalidad propia del fin no se da sin esta ordenación, como declaran suficientemente aquellas partículas: *por cuyo motivo,* y *por causa de lo cual se hace algo,* con las cuales suele explicarse la causalidad del fin; y por ello es difícil de hallar o de explicar la causalidad final en las acciones de estos agentes y en sus efectos, en cuanto proviene de ellos. Pero está en contra que estos agentes obran por un fin, como extensamente prueba Aristóteles en el II de la *Física,* c. 7; ahora bien, no puede entenderse una operación por causa de un fin sin la causalidad del fin. Y acerca de los brutos hay una dificultad especial; pues ellos se mueven verdaderamente a amar por algún conocimiento del bien; por consiguiente, interviene en dicho efecto y obra una moción metafórica del bien conocido; por tanto, pertenece a la verdadera causalidad final. Y esto lo confirma la experiencia; pues vemos a la golondrina reunir pajas o hacer alguna cosa parecida tal como conviene a su fin, y así en lo demás.

Opinión antigua acerca de los agentes naturales

2. En este punto hubo una vieja opinión de los antiguos filósofos que negaban que las obras de la naturaleza provengan de la intención de algún fin, sino que se habían establecido así casualmente, ya sea por el encuentro de los átomos que chocan así al azar, ya por la necesidad de la materia, como en el citado lugar del II de la *Física,* c. 7 y 8, discute Aristóteles en contra de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Epicuro. Y esta opinión es absurda hasta el extremo de no necesitar refutación. Con todo, es preciso advertir que una cosa es tratar de la constitución de todo el universo y de la acción de toda la natu-

SECTIO X

Utrum in actionibus naturalium et irrationalium agentium vera causalitas finalis intercedat

1. *Ratio dubitandi.*— Haec quaestio generalis est de omnibus agentibus carentibus intellectu et voluntate, quibus omnibus commune est ut non possint actiones suas vel media ad finem referre seu ordinare. Et hinc oritur dubitandi ratio; nam propria causalitas finis non est sine hac ordinatione, ut satis declarant illae particulae *cuius gratia,* et *propter quod aliquid fit,* quibus causalitas finis solet declarari; et ideo difficile est invenire aut declarare causalitatem finalem in actionibus horum agentium et in effectibus eorum, prout ab ipsis provenit. In contrarium vero est quia haec etiam agentia agunt propter finem, ut late probat Aristoteles, in II Phys., c. 7; non potest autem intelligi operatio propter finem sine causalitate finis. Et de brutis est specialis difficultas; nam illa vere moventur ad amandum ex aliqua cognitione boni; ergo intercedit in eo effectu et opere motio metaphorica boni cogniti; ergo illa pertinet ad veram causalitatem finalem. Atque hoc confirmat experientia; nam videmus hirundinem ita congregare paleas vel aliquid simile efficere sicut expedit ad finem suum, et sic de aliis.

Vetus opinio de agentibus naturalibus

2. In hac re fuit antiqua opinio veterum philosophorum negantium opera naturae provenire ex intentione alicuius finis, sed casu ita constitisse, vel ex concursu atomorum temere ita concurrentium, vel ex necessitate materiae, ut citato loco II Phys., c. 7 et 8, contra Anaxagoram, Empedoclem, Democritum, et Epicurum disputat Aristoteles. Quae sententia adeo est absurda ut refutatione non egeat. Oportet tamen advertere aliud esse agere de constitutione totius universi, et de actione universalis naturae

raleza para componerlo y gobernarlo de modo que pueda conservarse, y otra cosa tratar de las acciones propias de cada uno de los agentes naturales. La primera acción o efección en realidad no es la acción de algún agente natural carente de entendimiento, sino que es la acción del autor supremo de la naturaleza, que con su sabiduría estableció y gobierna toda la naturaleza del universo; y por ello dicha acción no se refiere a la cuestión presente, ni acerca de ella puede dudarse de que haya surgido por causa de un fin pretendido por su autor, y, por tanto, por una causa final, de acuerdo con la doctrina de la sección precedente. Y esto lo muestra evidentísimamente la misma hermosura del universo y la admirable armonía y orden de sus partes y de todas las causas. De la cual no sólo los Santos Padres, sino también los filósofos más sabios dedujeron que había un autor y gobernador de todo este universo que estableció y ordenó todas las cosas hacia un fin pretendido por El, como más extensamente trataremos después demostrando que Dios existe, y muchas cosas indicaron los Conimbricenses acerca de este punto erudita y brevemente, lib. II *Phys.*, c. 9, q. 1.

3. Por consiguiente, sólo investigamos aquí acerca de las acciones de las causas naturales, ya sean ellas enteramente particulares, como el fuego, las plantas, etc., ya sean de algún modo universales, como los cielos. Acerca de las cuales es, además, cierto y claro que no ejecutan acciones determinadas de modo casual o contingente, sino que cada agente natural por la inclinación de la propia naturaleza tiene una operación definida y un modo de obrar y término cierto, al que tiende por su operación. Lo cual es también evidente por la experiencia, pues la piedra por su movimiento natural siempre es llevada hacia abajo, el fuego siempre calienta, de diversas simientes nacen diversos vivientes, y unas potencias y órganos están destinados para una función y otras para otra; y cada una de las cosas tiene la forma, sitio, y todo lo demás que se necesita para la operación, en una proporción tal como se requiere para tales acciones o efectos. Lo cual puede verse en todas las cosas naturales y, sobre todo, en los vivientes y animales. Y esto fue necesario para la conveniente disposición y gobierno del mismo universo, pues como consta de cosas diversas y contrarias, que ejercen

ad ipsum componendum et ita regendum ut conservari possit, aliud vero de actionibus propriis singulorum agentium naturalium. Prior actio seu effectio revera non est actio alicuius agentis naturalis intellectu carentis, sed est actio supremi auctoris naturae, qui sua sapientia totam universi naturam condidit ac moderatur; et ideo actio illa ad praesentem quaestionem non spectat, nec de illa dubitari potest quin propter finem ab auctore suo intentum, atque adeo ex causalitate finis profecta sit, iuxta doctrinam praecedentis sectionis. Atque hoc evidentissime docet ipsa universi pulchritudo et mira partium eius et causarum omnium consensio et ordinatio. Ex qua non solum sancti Patres, sed etiam sapientiores philosophi unum esse huius universi auctorem et gubernatorem, qui in finem a se intentum omnia constituit et ordinavit, intellexerunt, ut latius infra tractabimus demonstrando Deum esse, et multa de hac re erudite et breviter indicarunt Conimbricenses, lib. II Phys., c. 9, q. 1.

3. Solum ergo hic inquirimus de actionibus naturalium causarum, sive illae sint omnino particulares, ut ignis, plantae, etc., sive aliquo modo universales, ut caeli. De quibus praeterea certum et clarum est non casu aut contingenter certas actiones operari, sed unumquodque agens naturale ex propensione propriae naturae habere definitam operationem, et operandi modum, ac certum terminum in quem per suam operationem tendit. Quod etiam est evidens experientia, nam lapis suo motu naturali semper fertur deorsum, ignis semper calefacit, ex diversis seminibus diversa viventia procreantur, et aliae potentiae et organa ad hoc munus, aliae vero ad alia destinatae sunt; et eam formam, situm, et reliqua omnia ad operandum necessaria in ea proportione habent res singulae, quae ad tales actiones vel effectus necessaria sunt. Quod in omnibus rebus naturalibus, et praesertim in viventibus et animalibus videre licet. Fuitque hoc necessarium ad convenientem ipsius universi compositionem et gubernationem, nam cum ex variis rebus et contrariis constet, quae varias etiam et interdum contrarias actiones exercent, si non essent omnia ita constituta

también acciones diversas y a veces contrarias, sino estuvieran todas las cosas establecidas de tal modo que cada una desempeñara su oficio ordenadamente, en el universo mismo existiría una gran confusión y las cosas mismas de ningún modo podrían conservarse; y para que semejante armonía y orden pudiese surgir de tantas cosas, fue necesario que cada una de ellas tendiese con su acción a los fines o términos asignados, de los cuales surgiría el bien de todo el universo. Igualmente de este modo vemos que los movimientos naturales regularmente se terminan del mismo modo, y rara vez fallan, y ello no sin algún impedimento externo que se presenta. Asimismo en sus obras de tal modo se comportan las cosas naturales como conviene para llegar a un término connatural, conseguido el cual término cesan en su operación. Por tanto, todas estas cosas son señales manifiestas de que estos agentes naturales obran no por casualidad y al azar, sino tendiendo a un determinado fin de modo determinado.

4. *Rechazado el error, en qué radica la dificultad.*— Ahora bien, sólo resta la cuestión (que en parte parece que puede referirse a la forma de expresión) de si por razón de esta determinación se ha de decir que estos agentes obran por causa de un fin, y (lo que nos toca más a nosotros) si sus acciones pueden decirse propiamente causadas por la causa final. Pues unos niegan absolutamente una y otra forma de hablar, porque dichos agentes no se mueven por un fin, en lo que propiamente consiste la causalidad del fin. Asimismo el fin respecto de estas acciones no se comporta como principio, sino sólo como término; pues el lugar de abajo respecto de la piedra no es el principio del movimiento con el que desciende, sino sólo el término; y el fin, como con frecuencia hemos dicho, no es causa en cuanto tiene sólo razón de término, sino en cuanto que de algún modo es principio. Otros, en cambio, piensan absolutamente que hay que admitir dichas locuciones, porque Aristóteles afirma absolutamente que los agentes naturales obran por causa de un fin, y dice que la forma es el fin de la generación natural, e indica que es propiamente la causa final. Igualmente porque la naturaleza, con gran artificio y diligencia, parece que ejerce estas operaciones suyas con medios muy proporcionados al fin.

ut singula ordinate sua munera obirent, in ipso universo summa confusio esset et res ipsae minime conservari possent [1]; ut autem huiusmodi concentus et ordo ex tot rebus consurgere posset, necessarium fuit res singulas in destinatos fines seu terminos suis actionibus tendere, ex quibus totius universi bonum consurgeret. Item hac ratione videmus naturales motus regulariter eodem modo perfici, raroque deficere, idque non absque aliquo extrinseco impedimento occurrente. Item, in suis operibus ita se gerunt res naturales sicut expedit ut ad connaturalem terminum perveniant, quo termino consecuto cessant ab operando. Haec ergo omnia sunt manifesta signa haec agentia naturalia operari non casu ac temere, sed definito modo tendendo in certum aliquem scopum.

4. *Reiecto errore, in quo sita difficultas.*— Iam vero solum superest quaestio (quae ex parte videtur pertinere posse ad loquendi modum), an ratione huius determinationis dicenda sint haec agentia agere propter finem, et (quod ad nos magis spectat) an eorum actiones dici possint proprie causatae a finali causa. Aliqui enim simpliciter negant utrumque loquendi modum, quia ipsa agentia non moventur a fine, in quo proprie causalitas finis consistit. Item, finis respectu harum actionum non se habet ut principium, sed tantum ut terminus; locus enim deorsum respectu lapidis non est principium motus quo descendit, sed tantum terminus; finis autem, ut saepe diximus, ut habet solum rationem termini, non est causa, sed ut aliquo modo est principium. Alii vero simpliciter putant admittendas esse illas locutiones, quia Aristoteles absolute ait agentia naturalia operari propter finem, et formam dicit esse finem naturalis generationis, et significat esse proprie causam finalem. Item, quia natura summo artificio et industria has suas operationes exercere videtur, per media valde proportionata fini.

[1] Vide Lactant., lib. de Opific. Dei, et D. Thomam, III cont. Gent., c. 2.

Resolución acerca de la causalidad final en los agentes meramente naturales

5. Sin embargo, el modo propio de hablar en esta materia es que las acciones de estos agentes naturales existen por causa de un fin y son efectos de la causa final. Con todo, no en cuanto precisamente salen de los mismos agentes naturales, sino en cuanto al mismo tiempo proceden del primer agente, que obra en todas y a través de todas las cosas. O, por el contrario (que casi viene a decir lo mismo), en cuanto los mismos agentes próximos están sujetos a la dirección e intención del agente superior. Y por ello los mismos agentes naturales no tanto se dice que obran por causa de un fin, cuanto que son dirigidos al fin por un agente superior. Así explicaron esto los más sabios teólogos y filósofos, Santo Tomás, I, q. 103, a. 1, y III *cont. Gent.*, c. 25, donde se vale del ejemplo común de la saeta que tiende a un determinado blanco, pero que, con todo, no se dirige ella hacia él, sino que es dirigida por el arquero. Lo mismo Alberto, en el II *Phys.*, c. 2; y allí otros filósofos, y Simplicio, text. 78; y se toma de Aristóteles allí, y en el I *De Caelo*, c. 4, text. 32, en donde, al unir a Dios y a la naturaleza, diciendo que no hace nada en vano, indica suficientemente que la naturaleza, cuando obra por causa de un fin, se subordina a Dios. Y del mismo modo, lib. II *De Partib. animal.*, c. 13, dice que la naturaleza no hace nada en vano; y en el mismo sitio dice que la naturaleza quiere esto o aquello por causa de un fin, lo cual no puede entenderse acerca de la naturaleza, a no ser por causa de su autor. Y en el mismo sentido dice, IV *De Generat. animal.*, c. 2: *Todas las cosas que son hechas por la naturaleza o por el arte, existen por alguna razón.* Y de aquí también surgió aquel axioma tan trillado: *la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia,* como está en Averroes, XII *Metaph.*, com. 18; y Temistio, I *Phys.*, text. 81, y I *De Anim.*, text. 23. Finalmente, por ello Hipócrates, a quien imita Galeno, lib. I *De usu part.*, llama a los agentes naturales doctos e indoctos: indoctos en sí, doctos en la dirección de la causa primera.

6. Y así sucede que en estas acciones, en cuanto proceden de los agentes naturales, no hay una propia causalidad final, sino sólo relación a un determinado término; pero en cuanto proceden de Dios, hay en ellas causalidad final del mismo modo que en las otras acciones externas y transeúntes de Dios. Pues el principio adecuado de estas acciones no es sólo el agente natural próximo, si no es acaso relativamente, a saber, en un orden determinado; con todo, absolutamente el principal es la causa primera; y por ello en el principio adecuado de tales acciones se incluye la causa intelectual que pretende el fin de ellas.

7. *Por qué las cosas naturales están afectadas de diversas disposiciones.*— Por lo cual, además, concluye rectamente Aristóteles que la primera raíz por la que las cosas naturales tienen estas disposiciones, o estos órganos, o estas partes y semejantes, no se ha de tomar de sola la materia, sino del fin. Pues si la materia se considera en sí, es indiferente y no tiene ninguna necesidad de estas disposiciones o propiedades; pero si se la supone como ya afectada por éstas o aquellas disposiciones, éstas han sido ya introducidas por causa de algún fin o forma, y la misma forma necesita de ellas por causa de su conservación o de alguna operación; en cambio, la misma operación es, por su parte, o por causa de la conservación de la especie o del mismo individuo, o al menos por causa de la comunicación de su perfección; pues en estos agentes naturales no hay operaciones que ellas mismas sean fines, ya que esto es propio de los seres intelectuales. Y así toda la conexión y necesidad connatural que existe por sí en estas cosas naturales se toma del orden al fin. Ni se opone el que las propiedades naturales convengan necesariamente por causa de la intrínseca dimanación de la forma, ya que una relación no repugna a otra, sino que tienen entre sí subordinación, pues aquella dimanación necesaria se reduce a la causa eficiente, la cual está subordinada a la final; ya que por ello precisamente dio la naturaleza virtud a tal forma, a fin de que de ella dimanasen tales propiedades, puesto que ellas están acomodadas al fin por causa del cual existe la cosa que queda constituida por tal forma. Por consiguiente, de este modo, tanto en la constitución y formación de estas cosas como en la acción de ellas, se encuentra el concurso de la causa final; pero la intención propia de tal fin no está en los mismos agentes naturales, sino en la primera causa.

Resolutio de causalitate finis in agentibus mere naturalibus

5. Nihilominus, proprius modus loquendi in hac materia est actiones horum agentium naturalium esse propter finem et esse effecta causae finalis. Non tamen ut praecise egrediuntur ab ipsis naturalibus agentibus, sed ut simul sunt a primo agente, quod in omnibus et per omnia operatur. Vel e converso (et fere in idem redit), prout ipsa proxima agentia substant directioni et intentioni superioris agentis. Et ideo ipsa agentia naturalia non tam dicuntur operari propter finem, quam dirigi in finem a superiori agente. Ita explicarunt rem hanc sapientiores theologi et philosophi, D. Thom., I, q. 103, a. 1, et III cont. Gent., c. 25, ubi utitur communi exemplo de sagitta quae in certum scopum tendit, non tamen in illum se dirigit, sed a iaculante dirigitur. Idem Albertus, in II Phys., c. 2; et ibi alii philosophi, et Simplicius, text. 78; sumiturque ex Aristotele ibi, et I de Caelo, c. 4, text. 32, ubi, dum coniungit Deum et naturam, dicens nihil facere frustra, satis indicat naturam in agendo propter finem subordinari Deo. Et eodem modo, lib. II de Partib. animal., c. 13, ait naturam nihil agere frustra; et ibidem ait naturam velle hoc vel illud propter finem, quod non potest intelligi de natura, nisi propter auctorem suum. Et eodem sensu ait, IV de Generat. animal., c. 2: *Omnia quae natura vel arte fiunt, ratione aliqua sunt.* Et hinc etiam manavit illud tritum axioma, *opus naturae esse opus intelligentiae,* ut est apud Averroem, XII Metaph., com. 18; et Themistium, I Phys., text. 81, et I de Anim., text. 23. Denique, ideo Hippocrates, quem imitatur Galen., lib. I de Usu part., naturalia agentia docta et indocta vocat, indocta in se, docta in directione primae causae.

6. Atque ita fit ut in his actionibus, ut sunt a naturalibus agentibus, non sit propria causalitas finalis, sed solum habitudo ad certum terminum; ut vero sunt a Deo, ita sit in illis causalitas finalis sicut in aliis externis et transeuntibus actionibus Dei. Adaequatum enim principium harum actionum non est solum proximum agens naturale, nisi forte secundum quid, scilicet in tali ordine; tamen, absolute praecipuum est prima causa; ideoque in adaequato principio talium actionum includitur intellectualis causa intendens finem earum.

7. *Cur res naturales diversis dispositionibus affectae.*— Unde ulterius recte concludit Aristoteles primam radicem ob quam res naturales habent has dispositiones, vel haec organa, aut has partes et similia, non esse sumendam ex sola materia, sed ex fine. Nam si materia sumatur secundum se, indifferens est et nullam habet necessitatem harum dispositionum seu proprietatum; si vero supponatur ut iam affecta his vel illis dispositionibus, iam illae introductae sunt propter aliquem finem seu formam, et ipsa forma indiget illis propter suam conservationem vel propter aliquam operationem; ipsa vero operatio rursus est vel propter conservationem speciei aut ipsiusmet individui, aut saltem propter communicationem suae perfectionis; in his enim naturalibus agentibus non sunt operationes quae ipsaemet sint fines; hoc enim proprium est intellectualium rerum. Atque ita omnis connexio et necessitas connaturalis quae per se est in his rebus naturalibus, sumitur ex ordine ad finem. Neque obstat quod naturales proprietates necessario conveniant propter intrinsecam dimanationem a forma, quia una habitudo non repugnat alteri, sed habent inter se subordinationem, nam illa necessaria dimanatio reducitur ad efficientem causam, quae subordinata est finali; ideo enim natura dedit tali formae vim, ut ab ea dimanarent tales proprietates, quia illae sunt accommodatae ad finem propter quem est res quae per talem formam constituitur. Sic igitur, tam in constitutione et formatione harum rerum quam in earum actione, reperitur concursus finalis causae; intentio autem propria talis finis non est in ipsis naturalibus agentibus, sed in prima causa.

8. *Qué necesidad hay de afirmar la conexión de las cosas naturales y la dirección al fin.*— Pero puede parecer a alguien que este modo de obrar por causa de un fin es imaginado sin causa y que está fuera de la intención de Aristóteles. Porque, en primer lugar, Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* parece pensar que Dios no conoce estas cosas inferiores, y que mucho menos cuida de ellas; y en el libro *De Mundo ad Alexandrum* indica que no piensan rectamente acerca de Dios los que juzgan que Dios se ocupa en cuidar de estas acciones inferiores. Además, si por un imposible Dios no concurriese a las acciones de los agentes naturales, sino que las dejase obrar por sus movimientos independientemente, a pesar de todo, la piedra descendería hacia abajo, el fuego engendraría otro semejante a sí, y así en lo demás; por consiguiente, ésta no es una causalidad final, sino una mera necesidad natural. Y se confirma, pues si los agentes naturales obrasen por la intención divina no errarían nunca en sus acciones, ni fallarían en la consecución de sus términos; el consiguiente está en contra de la experiencia, ya que frecuentemente se engendran monstruos, que se llaman pecados de la naturaleza. La consecuencia es clara porque la intención divina no puede ni frustrarse ni errar.

9. Se responde: sobre el pensamiento de Aristóteles consta ya suficientemente por lo dicho, y más extensamente mostraremos después que, según su opinión, Dios tiene ciencia y providencia de estas cosas singulares e inferiores; lo cual indica de modo inequívoco más abajo, lib. XII, al fin, cuando somete todo el universo a Dios, como a supremo principio y guía. En cambio, a la primera razón se responde en primer lugar que de aquella hipótesis imposible se sigue que la naturaleza obra de modo ordenadísimo tendiendo al fin sin ninguna dirección o intención del fin, cosa que es por sí bastante absurda. Pues del mismo modo podría alguien argumentar que aunque este mundo no hubiese sido creado por otro, si fuese por sí tal como es ahora, tendría un orden convenientísimo sin causalidad de fin. Con todo, esto no es obstáculo para que de hecho, del mismo modo que no puede ser sino causado, tampoco puede ser si no es causado por un fin. Así, por consiguiente, decimos que el movimiento y las acciones de las cosas naturales, de la misma manera que no pueden existir sin el concurso de algún agente intelectual, así tampoco pueden existir sin la causali-

8. *Quae necessitas asserendi connexionem rerum naturalium et directionem in finem.*— Sed videri potest alicui sine causa confictus hic modus agendi propter finem, esseque praeter Aristotelis intentionem. Nam imprimis Aristoteles, in XII Metaph., videtur sentire Deum haec inferiora non agnoscere, nedum curare illa; et in lib. de Mundo ad Alexan., significat non recte sentire de Deo qui putant Deum in curandis his inferioribus actionibus occupari. Deinde si, per impossibile, Deus non concurreret ad actiones agentium naturalium, sed eas independenter suos motus agere sineret, nihilominus lapis descenderet deorsum, ignis generaret sibi simile, et sic de caeteris; non est ergo haec finalis causalitas, sed mera naturalis necessitas. Et confirmatur, nam si agentia naturalia agerent ex intentione divina, nunquam errarent in suis actionibus, nec deficerent a consequendis terminis earum; consequens est contra experientiam; cum saepe generentur monstra, quae peccata naturae appellantur. Sequela patet, quia divina intentio nec frustrari potest nec errare.

9. Respondetur: de Aristotelis mente iam satis ex dictis constat, latiusque infra ostendemus, ex eius sententia, habere Deum scientiam et providentiam harum rerum singularium et inferiorum; quod non obscure indicat infra, lib. XII, in fine, dum totum universum subiicit Deo tamquam supremo principi et duci. Ad primam vero rationem respondetur primo ex illa hypothesi impossibili sequi naturam ordinatissime operari tendendo in finem sine ulla directione vel intentione finis, quod per se est satis absurdum. Etenim eodem modo posset quis argumentari quod, licet hic mundus non esset ab alio conditus, si ex se ita esset sicut nunc est, habere convenientissimum ordinem sine causalitate finis. Hoc tamen non obstat quominus de facto, sicut non potest esse nisi causatus, ita non potest esse nisi causatus a fine. Ita ergo dicimus motus et actiones rerum naturalium, sicut non possunt esse sine concursu alicuius intellectualis agentis, ita

dad del fin. Añado, además, que si por un imposible Dios no concurriese por sí e inmediatamente a todas las acciones de los agentes naturales, sin embargo, mediatamente deberían decirse ordenadas a un fin por el autor de la naturaleza, que no sólo dio a los agentes naturales tales virtudes por causa de tales acciones, sino que quiso que existiesen las mismas acciones por causa de determinados fines y, en general, por causa del bien y conservación del universo.

10. *Hay muchos efectos en la naturaleza de los cuales no puede darse ninguna causa suficiente si no es el fin intentado por la causa primera.*— Por lo cual añado finalmente que existen muchos movimientos o acciones en estas cosas naturales de las cuales no puede darse razón suficiente por las propiedades o inclinaciones particulares de cada una de las cosas; pues el agua sube arriba para llenar el vacío, de lo cual no puede darse razón partiendo de la peculiar naturaleza del agua y del propio ímpetu, sino partiendo del fin que está puesto en la perfección de todo el universo, el cual es preciso que sea pretendido por otro agente superior. Algo parecido ocurre acerca del agua del mar, que de tal manera contiene en el litoral su ímpetu y sus olas encrespadas, que nunca cubren la tierra; evidentemente, por causa de la salud de los compuestos y vivientes, el cual fin lo pretendió el supremo Gobernador de la naturaleza. Por consiguiente, a partir de esas cosas entendemos que cuando estos seres naturales se mueven u operan de acuerdo con sus inclinaciones propias y peculiares, como mediante ellas sirven también al provecho y conservación de todo el universo y de sus especies, e incluso también de los individuos y principalmente del hombre, en ellas operan también con dirección a un fin, mediante la subordinación a un agente superior.

11. A la confirmación se responde negando absolutamente la consecuencia; más todavía, Aristóteles, en el II de la *Física,* text. 82, confirma con ello que estos agentes naturales obran por causa de un fin, porque del mismo modo que un arte que persigue un fin a veces no lo alcanza, igualmente en las acciones de la naturaleza, por el hecho de que pretendan un fin determinado, se siguen de ello los monstruos o pecados de la naturaleza, ya que no siempre pueden alcanzar su fin, por causa de un impedimento que se interpone. De lo con-

non posse esse sine causalitate finis. Addo deinde quod, si per impossibile Deus per se et immediate non concurreret ad omnes actiones agentium naturalium, nihilominus mediate dici deberent ordinatae in finem ab auctore naturae, qui et naturalibus agentibus dedit tales virtutes propter tales actiones et ipsas actiones esse voluit propter certos fines et generatim propter bonum et conservationem universi.

10. *Multi in natura effectus quorum nulla reddi potest sufficiens causa praeter finem intentum a prima causa.*— Unde tandem addo plures esse motus vel actiones in his rebus naturalibus quarum non potest sufficiens ratio reddi ex privatis proprietatibus vel inclinationibus singularum rerum; aqua enim sursum ascendit ad replendum vacuum, cuius ratio ex peculiari aquae natura ac proprio impetu reddi non potest, sed ex fine qui in perfectione totius universi sit positus, quem oportet ab alio superiori agente intendi. Simile est de aqua maris, quae ita in littore continet impetum et tumentes fluctus suos, ut terram nunquam cooperiat; utique propter mixtorum et viventium salutem, quem finem intendit supremus naturae Gubernator. Ex his ergo intelligimus, quando hae res naturales moventur vel operantur iuxta proprias et peculiares inclinationes suas, cum per illas etiam deserviant commodis et conservationi totius universi et suarum specierum, vel etiam individuorum et praecipue hominis, in eis etiam operari ex directione in finem, per subordinationem ad superius agens.

11. Ad confirmationem respondetur simpliciter negando sequelam; quin potius Aristot., II Phys., text. 82, inde confirmat haec agentia naturalia agere propter finem, quia, sicut ars intendens finem interdum illum non assequitur, ita in actionibus naturae, eo quod certum finem intendant, inde sequi monstra seu peccata naturae, quia non semper possunt finem suum assequi propter impedimentum occurrens [1]. Alioqui, si natura non tenderet in certum finem, nulla essent

[1] Leg. Arist., II Phys., c. 8; et II de Anim., c. 4; et I Pol., c. 5.

trario, si la naturaleza no tendiese a un fin cierto, no existirían ningunos monstruos en la naturaleza, ya que no se apartaría más del fin al hacer un monstruo que al hacer cualquier otra cosa; pues el monstruo propiamente es un defecto de la naturaleza que se aparta de su fin. Pero lo que se objetaba de la intención del autor de la naturaleza en nada se opone, ya que aquella intención no siempre es absoluta y eficaz, o (para hablar según la costumbre de los teólogos) por voluntad de beneplácito o consiguiente, sino por voluntad general o antecedente, que es una cuasi intención condicionada, la cual consiste en que Dios quiere que se siga un efecto perfecto cuanto puede seguirse según el orden de las causas naturales, con las cuales, en cuanto de El depende, quiere concurrir. Pero al mismo tiempo, o bien permite o a veces incluso quiere y pretende los monstruos o pecados de la naturaleza, sea por causa de la hermosura y variedad del universo, o para permitir que sigan sus cursos y movimientos las cosas naturales. Y por ello ni quiere concurrir de un modo extraordinario con una causa impedida por otra, ni tampoco apartar la causa impediente con un cuidado o providencia peculiar, hablando en general, aunque a veces lo haga por causa del bien común, sobre lo cual tratan más extensamente los teólogos, parte *In I,* dist. 45, parte *In II,* dist. 37; y Santo Tomás en I, q. 22, y en la q. 105; y puede leerse San Agustín, XVI *De Civitate,* c. 8, y lib. *LXXXIII Quaestionum,* q. 24.

De qué modo operan los animales por causa de un fin

12. Resta que digamos unas pocas cosas acerca de los animales, pues en ellos aparece una mayor participación de la causalidad final. Primero, ciertamente, porque son atraídos metafóricamente por un bien conveniente para ellos y conocido, y de este modo tienden hacia él mediante el acto producido por ellos y causado por aquella moción metafórica; por consiguiente, aquella moción es alguna causalidad real, y no es otra que la final. Además, para conseguir aquel objeto conveniente que apetecieron, apetecen con tanta destreza y prudencia ciertos medios también conocidos por ellos, que parece enteramente no sólo que conocen la utilidad de los mismos para el fin, sino que los apetecen

monstra in natura, quia non magis aberraret ab scopo efficiendo monstrum quam efficiendo quodlibet aliud; nam monstrum proprie est vitium naturae a fine suo deficientis. Quod vero obiiciebatur de intentione auctoris naturae nil obstat, quia illa intentio non semper est absoluta et efficax, seu (ut theologorum more loquamur) per voluntatem beneplaciti vel consequentem, sed per voluntatem generalem vel antecedentem, quae est quasi conditionata intentio, quae in hoc consistit quod Deus vult effectum perfectum sequi quantum iuxta ordinem naturalium causarum sequi potuerit, cum quibus, quantum in ipso est, vult concurrere. Simul autem vel permittit, vel etiam interdum vult et intendit monstra vel peccata naturae, vel propter universi pulchritudinem et varietatem, vel ut causas naturales suos motus et cursus agere sinat. Et ideo, neque cum causa impedita ab alia extraordinario modo vult concurrere, neque etiam impedientem causam peculiari cura aut providentia removere, regulariter loquendo, quamvis ob commune bonum interdum id efficiat, de quo latius theologi, partim In I, dist. 45, partim In II, dist. 37; et D. Thomas, I, q. 22, et q. 105; et legi potest August., XVI de Civit., c. 8, et lib. LXXXIII Quaestionum, q. 24.

Quomodo bruta animalia propter finem operentur

12. Superest ut de brutis animantibus pauca dicamus, in eis enim maior quaedam apparet participatio causalitatis finalis [1]. Primo quidem, quia a bono sibi conveniente et cognito metaphorice alliciuntur, atque ita in illud tendunt per actum a se elicitum et ab illa motione metaphorica causatum; illa ergo motio aliqua realis causalitas est et non nisi finalis. Deinde, ut consequantur illud obiectum conveniens quod appetivere, certa media etiam a se cognita appetunt tanta industria et prudentia ut videantur plane et cognoscere utilitatem eorum ad finem, et propter illam ea appetere. De qua sagacitate

[1] Lege Plin., lib. VI suae Hist.; Plutarc., in proprio lib. de Industr. animal.

por causa de ella. Sobre esta sagacidad y destreza de los animales escriben muchas cosas los filósofos y nos consta suficientemente por la experiencia cotidiana; cosas que de tal forma excitaron a algunos filósofos, que pensaron que los brutos tienen uso de razón, aunque más débil e imperfecta que los hombres. Esta opinión suele referirse tomándola de Porfirio, lib. III *De Abstinentia.* Sin embargo, no sólo es ajena a la doctrina de nuestra fe, sino también a toda razón y sentido común de los hombres; pues la potencia racional, como dijo Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica,* es capaz para los opuestos, ya que por medio del discurso en las cosas que tiene que hacer usa ahora un medio y después otro; en cambio, las fieras no obran así, sino siempre del mismo modo, lo cual es señal suficiente de que son llevadas no por la razón, sino por el ímpetu de naturaleza. Agréguese que si las almas de los brutos fuesen racionales, serían también inmortales.

13. *Es absurdo que los animales no conozcan nada verdaderamente ni apetezcan vitalmente.*— Otros, en cambio, para evitar este inconveniente, cayeron en otro error extremo, negando que los brutos conozcan verdaderamente algo o que lo apetezcan con apetito elícito, sino que sólo son llevados por el peso natural, como la piedra; o bien que son movidos y atraídos desde fuera como el hierro es atraído por el imán. Pero esto es igualmente absurdo y contra la experiencia evidente; más aún, incluso contra la Divina Escritura. Pero contra estos dos errores se ha de tratar más extensamente en la ciencia del alma.

14. *Los animales no conocen formalmente la razón de fin.*— Por tanto, por lo que hace al tema presente, hay que decir que los animales no conocen formalmente la razón de fin o de medio, porque no pueden comparar uno con otro; por lo cual, ni en el mismo fin conocen la propia razón de conveniencia, por causa de la cual es amable por sí; más todavía, ni disciernen entre el objeto en cuanto es conveniente por sí o por causa de otro, porque todo esto requiere un gran discernimiento de la razón. Sin embargo, de algún modo conocen y aprehenden una cosa o moción como conveniente para ellos y con instinto natural juzgan que tienen que apetecer tal objeto, o perseguirlo, o huir de él. Ese

et industria animalium, et multa scribunt philosophi, et quotidiana experientia nobis satis constat. Quae adeo moverunt nonnullos philosophos, ut existimarent bruta uti ratione, licet imbecilliori et imperfectiori quam homines. Quae sententia referri solet ex Porphyr., lib. III de Abstinentia. Est tamen non solum a doctrina nostrae fidei aliena, verum etiam ab omni ratione et communi hominum sensu; nam potentia rationalis, ut Aristoteles dixit, IX Metaph., valens est ad opposita, nam medio discursu in rebus agendis nunc hoc medio, postea alio utitur; belluae autem non ita operantur, sed semper eodem modo, quod sufficiens signum est non ratione, sed impetu naturae duci. Adde quod, si animae brutorum rationales essent, etiam essent immortales.

13. *Bruta nihil vere cognoscere, aut vitaliter appetere, absurdum.*— Alii vero, ut hoc vitarent incommodum, in alium extremum errorem inciderunt, negantes bruta quidquam vere cognoscere aut appetere appetitu elicito, sed solum naturali pondere ferri, ut lapidem, aut extrinsecus mota et attracta, sicut ferrum trahitur a magnete. Verum hoc aeque absurdum est, et contra evidentem experientiam, immo et contra divinam Scripturam. Verumtamen, contra hos duos errores in scientia de anima agendum est latius.

14. *Bruta rationem finis formaliter non norunt.*— Quod ergo ad praesens attinet, dicendum est bruta non cognoscere formaliter rationem finis aut medii, quia non possunt unum cum alio conferre; unde nec in ipso fine cognoscunt propriam rationem convenientiae propter quam est per se amabilis, immo nec discernunt inter obiectum quatenus est conveniens per se vel propter aliud, quia hoc totum magnam discretionem rationis requirit. Aliquo tamen modo cognoscunt et apprehendunt rem aliquam aut motionem ut sibi convenientem, et naturali instinctu iudicant sibi esse appetendum, prosequendum, vel fugiendum tale obiectum [1].

[1] Lege D. Thom., I, q. 78, a. 4, et q. 87, a. 1, ad 3, et II-II, q. 72, a. 7, ad. 3.

instinto natural no es otra cosa que un cierto acto de la fantasía o estimativa, que fluye de ella con necesidad natural puesta la imagen de tal cosa; con este acto, prácticamente (para hablar de modo humano) juzga el bruto que tiene que evitar esto, o perseguirlo, o apetecerlo, aunque no sea capaz de discernir la razón de conveniencia o disconveniencia. Y puesto este juicio natural, el apetito le sigue también naturalmente.

15. *De qué causalidad final participan los animales.*— De lo cual resulta en primer lugar que la causalidad del fin es de alguna manera participada por los animales, como prueba el argumento aducido, ya que aquella apetición elícita es sin duda causada por la moción metafórica objetiva del bien conveniente, la cual no puede reducirse a otro género de causalidad. A pesar de todo, hay que añadir que aquella causalidad es hasta tal punto imperfecta en ese género, que es la moción cuasi material del fin más bien que la forma, como señaló Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 2, y q. 6, a. 2. Y la razón está en que no conocen la razón formal de conveniencia o utilidad; por consiguiente, no se mueven de una manera tal que puedan ordenar una cosa a otra, ni tampoco apetecer algo formalmente como amable por causa de sí; por tanto, no tienden formalmente al fin como fin, ni al medio como medio, ni al fin por causa de sí y al medio por causa del fin, sino que en cuanto está en su modo de obrar tienden igualmente a uno y otro, y por ello se dice con razón que obran por causa del fin más bien material que formalmente. Por lo cual, en lo que se refiere a la relación formal al fin, se ha de juzgar de las acciones de los animales del mismo modo que de los otros agentes naturales. Y el mismo juicio se ha de dar sobre el apetito sensitivo del hombre, si se considera solamente por sí y no en cuanto se subordina a la moción de la voluntad o de la razón, de lo cual trataremos en otra ocasión.

Qui naturalis instinctus nihil aliud est quam quidam actus phantasiae seu aestimativae necessitate naturali ab illa profluens posito phantasmate talis rei; quo actu practice (ut humano modo loquar) iudicat brutum hoc esse sibi vitandum, vel prosequendum, aut appetendum, quamvis non valeat rationem convenientiae vel disconvenientiae discernere. Hoc autem naturali iudicio posito, appetitus etiam naturaliter illud sequitur.

15. *Bruta quam finis causalitatem participent.*— Ex quo fit primo ut causalitas finis aliquo modo participetur a brutis, ut argumentum factum convincit, quia illa appetitio elicita sine dubio causatur ex metaphorica motione obiectiva boni convenientis, quae non potest ad aliud genus causalitatis revocari. Nihilominus tamen, addendum est illam causalitatem adeo esse imperfectam in eo genere ut sit quasi materialis motio finis potius quam formalis, ut significavit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 2, et q. 6, a. 2. Et ratio est quia non cognoscunt formalem rationem convenientiae vel utilitatis; ergo non ita moventur ut possint ordinare unum in aliud, nec etiam aliquid formaliter appetere ut propter se amabile; ergo non tendunt formaliter in finem ut finem, nec in medium ut medium, neque in finem propter se et in medium propter finem, sed quantum est suo modo operandi, aeque tendunt in utrumque, et ideo merito dicuntur materialiter potius quam formaliter propter finem operari. Quapropter, quantum ad formalem relationem in finem, ita existimandum est de actionibus brutorum sicut aliorum agentium naturalium. Idemque iudicium est de appetitu sensitivo hominis, si per se solum consideretur et non ut subest motioni voluntatis vel rationis, de quo alias.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO III